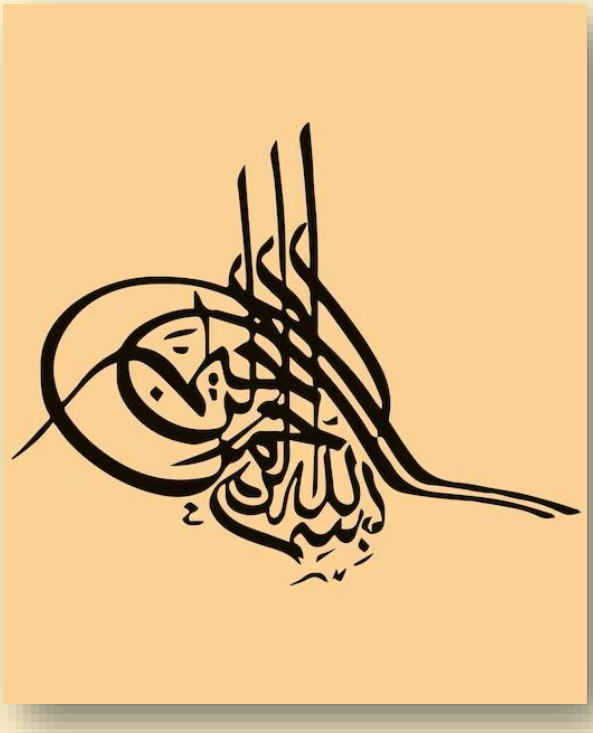


1). Enciklopedija islama

HABER (Hadis)- الخبر , Informacije sadržane u reči ili pisanju koje se opažaju i prenose čulima.

Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

U rečniku, to je naziv izveden od korena hubr (hibre)[1], što znači „osećati i testirati objekat da bi ga pravilno poznao, biti svestan unutrašnje strane nečega“. Kao izraz, definisan je na različite načine, kao što je „reč koja izveštava o događaju koji se desio u prošlosti ili će se desiti u budućnosti, reč koja, u zavisnosti od svoje prirode, ima mogućnost da bude istinita ili lažna“. Zajedničke tačke ovih definicija su da se predmet vesti može percipirati čulima, a ako je zasnovan na objavi, može pripadati budućnosti. Da li je istinito ili netačno, da li odgovara istini ili ne, zavisi od teme vesti. Iako je neophodno potvrditi tačnost nekih pitanja i netačnost drugih, postoji mogućnost ta da neke vesti budu pogrešne ili tačne. U Kur'an-u'l-kerimu, hubr masdarı[2] se spominje u dva ajeta, haber u dva ajeta i đami ehbar (cami ehbâr)[3] u tri ajeta. U Kur'anu (a.m.) se infinitiv hubr (hıbre) pominje u dva ajeta, vest u dva, a đami ehbar u tri ajeta. Habir, koji je iz Esma-i Husna, znači „onaj koji je svestan unutrašnje strane svega“, uključen je u četrdeset četiri ajeta, a u jednom ajetu se pripisuje robu u smislu „ onaj koji zna i ima znanje" (vidi MF Abdulbaki, el-Mu'cem, "hbr" art.). Ponovo, reč nebe', što znači vest, nalazi se u dvadeset devet ajeta sa svojom množinom singular (enba'), glagolima koji su od nje izvedeni sa nubuvet (nubuvve), koji čini njen koren, a reč nebi sa njegova cemi singular (nebijun, enbija) na osamdeset mesta (videti. , „nbʾe” art.). Ragıb el-Isfahani kaže da se koncept „nebe“ razlikuje od vesti u smislu „reči koja je po svojoj prirodi verovatno istinita ili lažna“ u tri aspekta: Bavi se važnim i efektivnim događajem, sadrži određene informacije , ili je bar u stanju pretpostavke.U stvari, vest u stepenu nebe ne bi trebalo da bude suprotna istini. Stoga se nebe' koristi u Kur'anu (a.m.) u smislu "znanja" i "vesti", (Ragıb el-Isfahani, el-Mufredat, "nbʾe" md.; up. Ebu'l-Beka, str. 886). Kur'an (a.m), koji se sastoji od vesti koje je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) primio od Allaha (dz.s.) kroz objavu, objasnio je da se svi postupci ljudi beleže i da će im biti izveštavani na ahiretu, ističući da vesti treba da budu u skladu sa istinom (et-Tevba 9/94; U surama Kur’ana (a.m.), Muhammed 47/21; el-Hudžurat 49/6); Uzvišeni Allah je skrenuo paznju ljudima na ulogu vesti u otkrivanju istine prenošenjem vesti o sudbini onih ljudi koji su ili nisu sledili Božanska naređenja iz prošlih naroda, te da bi ljudi iz toga izvukli pouku. Zato ga je prihvatio kao važan izvor informacija i naglasio da vesti o nevidljivom treba da se zasnivaju na čvrstom izvoru (M. F. Abdulbaki, el-Mu'cem, "nbʾe" art.). Reči 'haber i nebe' su takođe uključene u hadise (videti Vensinck, el-Mu'cem, "hbr", "nbʾe" art.). Hz. Poslanik (s.a.v.s.) (Musned, I, 215), je objasnio da je preko Dzibrila (a.s.) ujutro i uveče primao vesti sa neba, (ibid, III, 4; Buhari, „Enbijaʾ”, 1, Ibn Mace, „Mukaddime”, 11). Kako se navodi u hadisima, Jevreji su obećali da će poverovati u njegovo poslanstvo ako ih obavesti o nekim vestima koje su pitali o nevidljivom. Iz ovog se razume da su oni mišlenja tog da poznavanje vesti o nevidljivom predstavlja jedan od znakova poslanstva (Musned, I, 274).

Ebul-Hasan el-Eš'ari prihvata da vesti koje ispunjavaju neophodne uslove predstavljaju jedan od izvora ljudskog znanja. Prema njegovim rečima, vesti su nezaobilazan izvor, za dobijanje informacija, do kojih se ne može doći čulima i rasuđivanjem.

[1] hubr (hıbre)- Hibre*- HYBER – HIBRET. (هبرت – هبر) i. (Ar. ḫibre- ḫibre) Čvrsto i potpuno znanje o nečemu: "Ehl-i hibre: Osoba koja zna.

Ehl-i Vukuf, (Izraz Ehl-i Vukuf se odnosi na treće lice ili lica čija se stručnost konsultuje u slučajevima kada pravni spor ili kada predmet dokazivanja zahtevaju posebna i tehnička znanja. Ova fraza je termin koji se nalazi u osmanskoj pravnoj literaturi i još uvek se koristi kao sinonim za reč stručnjak u turskom pravu.), veštaci, veštak, stručnjak, lice ili osobe koje su eksperti u predmetu, čije znanje konsultuje sudija u oblastima koje nisu njegove specijalizacije.

[2] hubr masdarı- (lingvistika) Oblik glagola koji ne zavisi od lica i vremena, glagolski koren. (Čitanje, pisanje, upisivanje, recitovanje, govorenje, primanje... itd.), hûb (čvor, tjs., čvrsto)- (F.) 1 [بوخ. lepo. 2.dobro. hubb (A.) [بحح] ... infinitiv (A.) 1 [ردصم]. mesto porekla, izvor. 2. infinitiv znači... tekdîr

(A.) 1 [یدکت]. grdnja.

[3] đami ahbar (turs. cami ahbâr) – Ps: Samir B: Ovde moram poći u analaiziranju značenja svake reći ponaosob.

Cami- Prema ovoj percepciji, đami spada u grupu imena koja opisuju Allah-ovu Teâlâ suštinu. Gazali je takođe koristio đami kao ime koje se odnosi na stvaranje i upravljanje univerzumom.

[4] Ahbâr – Pripovedanje (Rivajet) i informacije o nečemu.

Ahbâr – Pripovedanje (Rivajet) i informacije o nečemu.

Autor:

NİHAD M. ÇETİN

Množina reči "haber", ahbâr, odnosi se na predaju (kazivanju) pleme ili osobu, zemlju, region ili grad, događaj itd. To su ahbâr (informacije), reči i predaje koje se prenose o njemu/njoj. Kao Ahbâru'l-Arab, termin ahbâr, ahbâru Ebî Temmâm, ahbâru Yemen, ahbâru Mekke, ahbâru'l-lusûs. Iako termin uvek zadržava ovo značenje, priroda ahbâr ili predaje koju izražava, menjale su se tokom vremena. Ovi narativi, čiji su epski i legendarni elementi preovlađivali nad historijskim pre islama, počeli su da dobijaju historijski karakter posle islama.U ovom slučaju, kada se pominje reč Ahbâru'l-Arab, koja je preneta iz doba neznanja, to znači narative u prirodi epova i legende o drevnoj historiji Arapa. Ovo je prvo značenje na koje nas ovaj izraz podseća. Kasnije, u naslovima knjiga kao što su Aḫbâru'l-ḫulefâʾ, Aḫbâru'n-naḥviyyîn, Aḫbâru'l-ḳuḍât, označava državne prevode halifa, gramatičara ili sudija, ili ahbâr o njihovim državnim prevodima. Pošto su biografije i historije čija je građa ahbâr u suštini ista stvar, neka biografska dela se nazivaju et-Tarihi- "historija", a neki njihovi autori historičari „ ahbâri".Termin se skoro uvek koristi u ovim značenjima kao đemi (cemi). Reč haber, koja je u dativu ove reči, znači „reč koja sadrži istiniti ili lažni ahbâr o nečemu" (za druga značenja reči haber kao idioma, videti HABER). Nije moguće razmatrati Ahbârı odvojeno od antičke poezije i ahbâr o presedanima i precima. U predajama Eyyâmu'l-Arab'u, poezija i ahbâr su elementi koji se uvek prepliću i objašnjavaju jedni druge. Glavni elementi eulogije, pohvale, risâ* i satire, koji su glavni predmeti poezije, bili su podaci o prošlosti osobe ili plemena.Iz tog razloga, pesma je ispričana podacima o pojedincima, plemenima ili događajima koji su eksplicitno ili aludirani u njenom sadržaju. Presedani su reči koje izražavaju suštinu događaja koji čine njihove izvore. Oni su ispričani zajedno sa ovim događajima na koje su podsećali kada su se dogodili u sličnim situacijama i uslovima. Ahbâr čini osnovu kıssa o Ensâbu. Kao rezultat toga, pripovedač je učenjak bio koji je poznat bio po svom znanju u jednoj od ovih oblasti te je imao reč i u drugim predmetima, jer je to bilo dominantno u njihovim ličnostima. Sa druge strane, kada su aktivnosti kodifikacije ušle u određenu fazu, autorska prava su u svim ovim oblastima dovela do identifikacije i prenošenja manje ili više informatora, (ahbârın). Kada je i kako kod Arapa došlo do prenošenja jezičke i književne građe, uključujući i ahbâr, do njihovog sastavljanja, utvrđivanja u pisanom obliku, ukratko, do njihove kodifikacije? Postoje različita mišlenja po ovom pitanju, (Neşʾetu't-tedvîn, str. 4-6). Prema često ponavljenom mišlenju, kodifikacija je kod Arapa postala moguća vek ipo posle Hiđre, a do tada su se podaci o eş'âra*, ahbâra i ensâba* itd., mogli sačuvati prenošenjem iz sećanja u pamćenje. Zato što se pisanje kod Arapa koristilo na veoma ograničenom području. Ima i antičkih autora koji izgleda podržavaju ovo mišlenje. Na primer, Câhiz kaže da je kod Arapa sve čisto, da značenje (osećanja i misli) koje im dolaze izražavaju rečima koje im dolaze na jezik, da ih niti pamtu za sebe niti ih uče nekom od svoje dece., da ne pišu, zbog toga su nepismeni bili, (el-Beyân ve't-tebyîn, nşr. Abdusselâm M. Hârûn, Kairo 1368/1949, III, 28). Prema drugom, tačnijem mišlenju, Arapi bi zapisivali stvari koje žele da se ne zaborave. U stvari, Arapi koje Câhiz spominje su beduini. Reči koje nisu zapamtili su takođe racez, što se jasno navodi u celom saopštenju.

Recezi, koji su bili improvizovani izrazi iznenadne inspiracije i koji se nisu smatrali umetničkim delima pre prvog veka, pamtili su se, beležili i određivali samo u retkim prilikama. Beduinski su pesnici bili nepismeni. Bilo ih je stid da mogu da čitaju i pišu i da sastavljaju svoje pesme. I posle islama, ova percepcija se na nekim mestima nastavila, iako se pisanje proširilo i steklo prestiž i značaj. Na primer, Zurrumme (um. 117/735) naučio je da čita i piše tajno i uvek se plašio da ljudi oko njega to doznaju, (İbn Kuteybe, Kitâbu'ş-Şiʿr ve'ş-Şuʿarâʾ, nşr. A. M. Şâkir, Kairo 1364-69, str. 334; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVII1, 121=XVIII3, 30; Merzubânî, el-Muveşşaḥ, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kairo 1965). Međutim, među naseljenim Arapima, upotreba pisanja u urbanoj sredini bila je mnogo češća nego što se mislilo. Na primer, u Ferezdak'u (um. 114/732) su postojale knjige koje su sadržale pesme Zuheyr'a i Lebîd'a (R. Blachère, s. 98, Ar. 106; Neşʾetu't-tedvîn, str. 16); A'şâ Hemdân je napisao i sačuvao svoju odu o događajima iz 65. (684) godine (R. Blachere, str. 97, Ar. 105, beleška 2); Nakon njegove smrti, u rukama konkubine u domaćinstvu, postojao je svezak koji je sadržavao pesme Umer b. Ebû Rebîa (um. 101/719), (el-Eġānî, I1, 35=I3, 78; Neşʾetu't-tedvîn, s. 16). Podrazumeva se da je ovaj materijal, koji je sastavljen u veoma starom periodu, bio dostupan javnosti, čak i u vidu izolovanih okolnosti:Među biografskim podacima koje je prikupio Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (um. 356/967), anegdota o događaju koji se dogodio oko 90. (709.) godine pominje kuću u Mekki u kojoj su se intelektualci okupljali i provodili vreme ćaskajući, čitajući ili igranje igara kao što su šah, backgammon i kirkat (igra slična šahu). „Oni koji bi došli na ovo mesto, koje je u vidu kafane bila, koju je Abdulhakem b. Amr el-Cumahî'a dodelio svojim prijateljima i gde su se čuvale „svezci iz svake nauke", „okačili bi svoj sijab o klinove na zidu, a zatim bi izvukli svezak (sa polica) pa bi je čitali"; Neki od njih su igrali igre (el-Egani, IV, 52-53=IV3, 253-254). Sigurno je da su većina ovih svezaka sadržale kudemânine pesme i ahbâr. Od davnina, svako pleme je imalo glavnu knjigu i divan u kome su pisali svoj ahbâr, imena svojih pesnika, njihove pesme, kıssa o njihovom potomku, njihovim junacima,dani (ايام) i mefâhiru (مفاخر) (Ar. mefḫar,oblik množine od "mefāḫir") na koje treba biti ponosan: Mi kažemo u ime slave ummeta, na koji smo ponosni svojom pripadnošću. (Nâmık Kemal), (pohvale vredne osobine, važna dela i sećanja koja su postigli). U stvari, jedan od pesnika iz perioda neznanja Tarafe b. Abd el-Bekrî (umro oko 560 m.) spomenuo je takvu knjigu svog plemena u jednom od svojih dvostiha (Âmidî, el-Muʾtelif ve'l-muḫtelif, izd. F. Krenkow, Kairo 1354, str. 147), Tırımmâh b. Hakîm (u. 125/743 [?] - Dîvânu'ṭ-Ṭırımmâh, nşr. F. Krenkow, London 1927, str. 148, br. 28; el-Eġānî, XIX1, 31=XXI3, 348; el- Muveşşaḥ, str. 282; također vidi A. Fischer i E. Bräunlich, Schawahid indeksi, Leipzig 1939, str. 89a, المعار ili ponekad Bišr-a jednog od džahilijjetskih pesnika. U dvostihu koji se pripisuje Ebû b. Hâzimu (Mufaddal, Dîvânu'l-mufaḍḍaliyyât, nşr. Ch. Lyall – A. Bevan, Oxford Leiden, 1918-1924, I,br. 676, spominje se da je u njegovoj knjizi. Prema predaji od Hammâd er-Râviye'a (um. 156/773), Hîre Meliki Nu'mân b. Munzir (580-602), je sakupio i zapisao pesme velikih pesnika i hvalospeve za sebe i dinastiju kojoj je pripadao, a zatim ih je dao zakopati pod svojim paviljonom.Muhtâr es-Sekafî (um. 67/687), koji je neko vreme dominirao Kufom tokom perioda Emevija, dao je ovaj časopis napisati na delovima (tunnûc) iskopanim sa mesta paviljona u blizini Kufe, (İbn Sellâm el-Cumahî, Ṭabaḳātu fuḥûli'ş-şuʿarâʾ, nşr. Mahmûd M. Şâkir, Kairo 1952, str. 23; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ, nşr. M. Ali en-Neccâr, Kairo 1372/1952, I, 387; İbn Manzûr, Lisânu'l-ʿArab, "tnc" md.; Suyûtî, el-Muzhir, nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ, Kairo, smrt bez datuma., I, 249; Neşʾetu't-tedvîn, str. 9; R. Blachère, str. 97, Ar. 105; el-Meṣâdir, str. 161). Ovaj anonimni časopis, koji prikuplja pesme o članovima jedne dinastije, treba smatrati veoma starim, poznatim primerom plemenskih divana. Iako se ne zna kada je počelo sastavljanje ovakvih dela, podrazumeva se da je ono ušlo u sistematičniju fazu posle Emevijskog halifata, (13-23/634-644). Umer, guverner Kufe je pisao Valisi Mugīre b. Şu'be'yu ili Sa'd b. Ebû Vakkās'u da se sretnu sa tamošnjim pesnicima kako bi prikupili pesme pevane u islamskom periodu i da bi saznali šta je izgubljeno a šta je ostalo od pesama koje su napisali posle islama, (el-Eġānî, XVIII1, 164-165=XXI3, 30). Umer je verovatno pisao ovu naredbu na raznim mestima – kako ispravno ističe Jusuf el-Iš, (Neşʾetu't-tedvîn, str. 9).

U stvari, pesme Ensarija su takođe sakupljane u njegovo vreme, (el-Eġānî, IV1, 5=IV3, 140-141; el-Meṣâdir, str. 159-160). Ova anonimna dela, od kojih je većina sastavljena tokom perioda Emevija, bila su dostupna do IV (X.) veka. U stvari, Âmidî (um. 370/981) je imao koristi od njih, čak je pomenuo imena mnogih od njih, (Neşʾetu't-tedvîn, str. 20: Âmidî je pomenuo osamdeset plemenskih saveta: Dat je abecedni spisak šezdeset divana identifikovanih u el-Meṣâdiru, str. 543-544.). Naseljavanje beduina, raspodela plena i određivanje okruga koji će se dodeliti beduinskim plemenima u novoosnovanim gradovima ili osvojenim mestima zahtevali su utvrđivanje porekla, srodstva i pripadnosti, i kao rezultat toga su povećali značaj kıssa u vezi sa lozom. Umer je ponovo dao neke stručnjake za ensâb i ahbâr da sastave listu i evidenciju arapskih plemena. Ove aktivnosti su uticale i na sastavlanje pesama u smislu ahbâr koje sobom nose. Ova kodifikaciona aktivnost, započeta u raznim oblastima za vreme vladavine četvorice velikih halifa, uz interesovanje i podsticaj halifa, nastavila se širenjem svojih granica u vreme Emevija. Obimna kompilacija ahbâra poklapa se sa ovim periodom. Muâviya b. Ebû Sufyân (hilafet: 41-61/661-680), koji je pridavao značaj određivanju genealoških ahbâr'a, pozvao je Suhār b. 'Abbas Daghfal b. Hanzalah el-Sadusī'ja te mu je naredio da se njihovo znanje iskoristi. Među ovim nessâb (velikimi učenjacima genealogije), Suhâr je autor jednog od prva dva dela iz oblasti emsāl koja se danas mogu prepoznati, (İbnu'n-Nedîm, str. 90). Prema Câhiz'u (um. 255/869), on je takođe imao delo o ensâbu (Kitâbu'l-Ḥayevân, nşr. Abdusselâm M. Hârûn, Kairu 1356/1938, III, 209). Abîd b. Şeriyye el-Curhumî, koji je došao iz San'â'e po naređenju halife Muâviye, ispričao je, pa čak i zapisao podatke o starim Arapima i njihovim vladarima te drugim plemenima o formiranju raznih jezika i odvajanju ljudi jednih od drugih u raznim zemljama, (İbnu'n-Nedîm, str. 89; el-Meṣâdir, str. 159, 245); Abîd, koji je takođe ispričao A'şâ'ine pesme, takođe je imao kompilaciju junaka. Ali njegovo najvažnije delo bilo je delo pod nazivom Aḫbâru'l-Yemen ve eşʿâruhâ ve ensâbuhâ, (GAS, I, 260; Ar. trans., I/II, 33). Gore pomenuti plemenski saveti sadržali su podatke i pesme samo o simbolima plemena kome su pripadali. Versko-političke borbe i sukobi između južnih i severnih Arapa podstakli su različite grupe da traže i sastavljaju greške, (mane, sramna sećanja) o svojim protivnicima. Kitâb el-Maṯâlib (Ibn en-Nadîm, str. 89; R. Blachère, Ar. trc. str. 94 [103]), koji je napisao Ziyâd b. Abîh (d. 53/673), polubrat Mu'avije b. Ebu Sufyana, guvernera Iraka, i jedan od najmoćnijih državnika i političara svog vremena, kako bi se odbranio i dokazao svoje plemstvo i zaštitio svoj ugled; R. Blachère, Ar. trc. str. 94 [103]; PLIN, I, 261-262; Ar. trc. 35-36) smatra se prvim primerom ovog stila. Istovremeno, ovo delo, zajedno sa autorskim pravima Suhâr ve Abîd b. Şeriyye, to je jedno od najstarijih dela čija se imena danas mogu odrediti. Najstariji kaligraf čije ime možemo identifikovati za biblioteku halife Velîd b. Abdulmelik'a (halifat: 86-90/705-709) je činjenica ta da je Hâlid b. Ebu'l-Heyyâc dobio zadatak da prepiše mesâhifu, eş'âru i ahbâr. Ovo nam ukazuje na to da ahbâr i eş'ârı imaju posebno mesto u ovoj prvoj organiziranoj biblioteci o kojoj imamo podatke, (İbnu'n-Nedîm, str. 6. ; Youssef Eche, les Bibliothèques publiques et semi-publiques au Moyen ibid., Damask 1967, str. 18.). Kasnije Velîd ll. (743-744) je okupio arapski as'hâr, ahbâr i ensâb kao i jezični materijal koji čini karakteristike njihovih dijalekata, (İbnu'n-Nedîm, str. 91; Neşʾetu't-tedvîn, str. 23; R. Blachère, str. 98, el-Meṣâdir, str. 157, 508). Ovo delo, koje predstavlja zbirku pomenutih plemenskih divana, mnogo duguje ahbâristima II i III (VIII i IX) veka kao i pripovedačima poezije. Spominje se da je ovo veliko delo preneto Hammâd er-Râviyi i Cennâd'u. Čak i ako je udaljena od stvarnosti mešanjem sa nekim imaginarnim elementima, ahbâr čini materijal historije. Kako se pokušalo reći, u prošlosti je historiju zamenjivao ahbâr. Nakon islama, stepen autentičnosti ahbâra se takođe promenio, a ahbâr se tako razvio da su se rodili neki autorski stilovi koji su bili bliski jedan drugom. Najstarija identifikovana karika u lancu autorskih prava koja će kasnije biti nazvana „historija", delo je koje je napisao Abîd b. Şeriyye, pod nazivom Aḫbâru'l-Yemen ve eşʿâruhâ ve ensâbuhâ, o historiji Himyerîr'ada. Počevši od prve polovine I. (VII.) veka, "megāzî" knjige, koje su započeli kasniji sledbenici as'haba i raniji tabiinski saputnici, a kasnije su nazvani „sîre", bile su prve forme gradske i regionalne historije,čije je pisanje počelo od istih datuma. Radovi o karakteristikama osvojenih mesta (kutubu'l-futûh) su prvi oblici pisanja koji su se razvili iz aḫbâra.

Oni su postali izvor narednih radova. Na primer, Vehb b. Munebbih (um. 114/732), imao je koristi od starog dela pod nazivom Kâʿbe, (GAS, I, 257, 339; Ar. trc. I/II, 27, 193). U ovom periodu, kada su se sastavljale stare predaje, među pratiocima su bili nessâbi'je, pesnici, ahbâr'ije i eyyâmu'l-Arab pripovedača ili učenjaka. Materijal koji su ostavili za sobom je prenet u naredne studije. Na primer, Câhiz je u svojim delima citirao mnoge od njih, pa je čak posebno pomenuo četiri osobe iz Kurejšija, (el-Beyân ve't-tebyîn, III, 323-324; GAS, I, 244; Ar. trc., I/II, 12). Termin "kratka priča" koristi se za tip ahbâr. Ahbâr je ili daleka uspomena na prošlost (mâziye) ili simbolična (remzî) priča protkana imaginativnim elementima. Pričanje priča i kıssa* koje su usađivale dobar moral i lepo ponašanje, podučavale zaštiti od zla ili pružale ugodnu zabavu, postalo je posebno zanimanje kod starih Arapa već i u periodu đehalijjeta, (Doba neznanja). Oni koji su se bavili ovom profesijom zvali su se kāss (cemi kussâs) ili kassâs. Verovatno je elemenata od ljudi knjige (Ehl-i-Kitab) bilo u pričama ispričanim tokom Doba neznanja (đehalijjeta). I ove verske priče i informacije o plemenima i zemljama koje su susedne Arapima, potiču iz usmenih i pisanih izvora. Ličnosti koje su se proslavile na ovom polju tokom pojave islama,bili su as'habi. Neki od njih su veći deo života proveli u Neznanju. U stvari, bilo je i onih koji su bili Jevreji ili hrišćani pre nego što su postali muslimani i koji su dobro poznavali Toru, Bibliju, pa čak i druge nebeske knjige.Oni su prenosili kıssa i priče iz svojih drevnih sredina i knjiga, posebno o Hz.Poslanicima (a.s.) koji se spominju u Časnom Kur'anu, i drugim ličnostima i plemenima, a ponekad čak i priče slične arapskim pričama. Tokom pojave islama, pripadnik Kurejšija u Mekki Nadr b. Hâris, zvani kāss, pripovedao je priče i kıssa o drevnim iranskim vladarima. Množina reči "haber", ahbâr, odnosi se na predaju (kazivanju) pleme ili osobu, zemlju, region ili grad, događaj itd. To su ahbâr (informacije), reči i predaje koje se prenose o njemu/njoj. Kao Ahbâru'l-Arab, termin ahbâr, ahbâru Ebî Temmâm, ahbâru Yemen, ahbâru Mekke, ahbâru'l-lusûs. Iako termin uvek zadržava ovo značenje, priroda ahbâr ili predaje koju izražava, menjale su se tokom vremena. Ovi narativi, čiji su epski i legendarni elementi preovlađivali nad historijskim pre islama, počeli su da dobijaju historijski karakter posle islama.U ovom slučaju, kada se pominje reč Ahbâru'l-Arab, koja je preneta iz doba neznanja, to znači narative u prirodi epova i legende o drevnoj historiji Arapa.Ovo je prvo značenje na koje nas ovaj izraz podseća. Kasnije, u naslovima knjiga kao što su Aḫbâru'l-ḫulefâʾ, Aḫbâru'n-naḥvîîn, Aḫbâru'l-ḳuḍât, označava državne prevode halifa, gramatičara ili sudija, ili ahbâr o njihovim državnim prevodima. Pošto su biografije i historije čija je građa ahbâr u suštini ista stvar, neka biografska dela se nazivaju „historije", njihovi autori „et-tarihi", a neki historičari „ ahbâri". Termin se skoro uvek koristi u ovim značenjima kao đemi (cemi). Reč haber, koja je u dativu ove reči, znači „reč koja sadrži istiniti ili lažni ahbâr o nečemu" (za druga značenja reči haber kao idioma, videti HABER). Nije moguće razmatrati Ahbârı odvojeno od antičke poezije i ahbâr o presedanima i precima. U predajama Eyyâmu'l-Arab'u, poezija i ahbâr su elementi koji se uvek prepliću i objašnjavaju jedni druge. Glavni elementi eulogije, pohvale, risâ* i satire, koji su glavni predmeti poezije, bili su podaci o prošlosti osobe ili plemena. Iz tog razloga, pesma je ispričana podacima o pojedincima, plemenima ili događajima koji su eksplicitno ili aludirani u njenom sadržaju. Presedani su reči koje izražavaju suštinu događaja koji čine njihove izvore. Oni su ispričani zajedno sa ovim događajima na koje su podsećali kada su se dogodili u sličnim situacijama i uslovima. Ahbâr čini osnovu kıssa o Ensâbu. Kao rezultat toga, on je pripovedač bio i učenjak koji je poznat bio po svom znanju u jednoj od ovih oblasti te je imao reč i u drugim predmetima, jer je to bilo dominantno u njihovim ličnostima. Sa druge strane, kada su aktivnosti kodifikacije ušle u određenu fazu, autorska prava su u svim ovim oblastima dovela do identifikacije i prenošenja manje ili više informatora, (ahbârın). Kada je i kako kod Arapa došlo do prenošenja jezičke i književne građe, uključujući i ahbâr, do njihovog sastavljanja, utvrđivanja u pisanom obliku, ukratko, do njihove kodifikacije? Postoje različita mišlenja po ovom pitanju, (Neşʾetu't-tedvîn, str. 4-6). Prema često ponavljanom mišlenju, kodifikacija je kod Arapa postala moguća vek i po posle Hiđre, a do tada su se podaci o eş'âra*, ahbâra, ensâba* itd., mogli sačuvati prenošenjem iz sećanja u pamćenje. Zato što se pisanje kod Arapa koristilo na veoma ograničenom području.

Ima i antičkih autora koji izgleda podržavaju ovo mišlenje. Na primer, Câhiz kaže da je kod Arapa sve čisto, da značenje (osećanja i misli) koje im dolaze izražavaju rečima koje im dolaze na jezik, da ih niti pamtu za sebe niti ih uče nekom od svoje dece., da ne pišu, stoga su nepismeni, (el-Beyân ve't-tebyîn, nşr. Abdusselâm M. Hârûn, Kairo 1368/1949, III, 28). Prema drugom, tačnijem mišlenju, Arapi bi zapisivali stvari koje žele da se ne zaborave. U stvari, Arapi koje Câhiz spominje su beduini. Reči koje nisu zapamtili su takođe racez, što se jasno navodi u celom saopštenju. Recezi, koji su bili improvizovani izrazi iznenadne inspiracije i koji se nisu smatrali umetničkim delima pre prvog veka, pamtili su se, beležili i određivali samo u retkim prilikama. Beduinski pesnici su bili nepismeni. Bilo ih je stid da mogu da čitaju i pišu i da sastavljaju svoje pesme. I posle islama, ova percepcija se na nekim mestima nastavila, iako se pisanje proširilo i steklo prestiž i značaj. Na primer, Zurrumme je (um. 117/735) naučio da čita i piše tajno i uvek se plašio da ljudi oko njega to doznaju, (İbn Kuteybe, Kitâbu'ş-Şiʿr ve'ş-Şuʿarâʾ, nşr. A. M. Şâkir, Kairo 1364-69, str. 334; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVII1, 121=XVIII3, 30; Merzubânî, el-Muveşşaḥ, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kairo 1965). Međutim, među naseljenim Arapima, upotreba pisanja u urbanoj sredini bila je mnogo češća nego što se mislilo. Na primer, u Ferezdak'u (um. 114/732) postojale su knjige koje su sadržale pesme Zuheyr'a i Lebîd'a (R. Blachère, s. 98, Ar. 106; Neşʾetu't-tedvîn, str. 16); A'şâ Hemdân je napisao i sačuvao svoju odu o događajima iz 65. (684) godine (R. Blachere, str. 97, Ar. 105, beleška 2); Nakon njegove smrti, u rukama konkubine u domaćinstvu, postojala je sveska koja je sadržavala pesme Umer b. Ebû Rebîa (um. 101/719), (el-Eġānî, I1, 35=I3, 78; Neşʾetu't-tedvîn, s. 16). Podrazumeva se da je ovaj materijal, koji je sastavljen u veoma starom periodu, bio dostupan javnosti, čak i u vidu izolovanih okolnosti: Sigurno je da su većina ovih svezaka sadržale kudemânine pesme i ahbâr. Od davnina, svako pleme je imalo glavnu knjigu i divan u kome su pisali svoj ahbâr, imena svojih pesnika, njihove pesme, kıssa o njihovom potomku, njihovim junacima, dani (ايام) i mefâhiru (مفاخر) (Ar. mefẖar, oblik množine od "mefāẖir") na koje treba biti ponosan: Mi kažemo u ime slave ummeta, na koji smo ponosni svojom pripadnošću... (Nâmık Kemal), (pohvale vredne osobine, važna dela i sećanja koja su postigli).U stvari, jedan od pesnika iz perioda neznanja Tarafe b. Abd el-Bekrî (umro oko 560 god.) spomenuo je takvu knjigu svog plemena u jednom od svojih dvostiha (Âmidî, el-Muʾtelif ve'l-muẖtelif, izd. F. Krenkow, Kairo 1354, str. 147), Tırımmâh b. Hakîm (u. 125/743 [?] - Dîvânu'ṭ-Ṭırımmâh, nşr. F. Krenkow, London 1927, str. 148, br. 28; el-Eġānî, XIX1, 31=XXI3, 348; el-Müveşşaḥ, str. 282; također vidi A. Fischer i E. Bräunlich, Schawahid indeksi, Leipzig 1939, str. 89a, المعار) ili ponekad Bišr jedan od džahilijjetskih pesnika. U dvostihu koji se pripisuje Ebû b. Hâzimu (Mufaddal, Dîvânu'l-mufaḍḍaliyyât, nşr. Ch. Lyall – A. Bevan, Oxford Leiden, 1918-1924, I, br. 676, spominje se da je u njegovoj knjizi. Prema predaji od Hammâd er-Râviye (um. 156/773), Hîre Meliki Nuʿmân b. Munzir (580-602), je sakupio i zapisao pesme velikih pesnika i hvalospeve za sebe i dinastiju kojoj je pripadao, a zatim ih je dao zakopati pod svojim paviljonom. Muhtâr es-Sekafî (um. 67/687), koji je neko vreme dominirao Kufom tokom perioda Emevija, dao je ovaj časopis napisati na delovima (tunnûc) iskopanim na mestu paviljona u blizini Kufe, (İbn Sellâm el-Cumahî, Ṭabaḳātu fuḥûli'ş-şuʿarâʾ, nşr. Mahmûd M. Şâkir, Kairo 1952, str. 23; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ, nşr. M. Ali en-Neccâr, Kairo 1372/1952, I, 387; İbn Manzûr, Lisânu'l-ʿArab, "tnc" md.; Suyûtî, el-Muzhir, nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ, Kairo, smrt bez datuma., I, 249; Neşʾetu't-tedvîn, str. 9; R. Blachère, str. 97, Ar. 105; el-Meṣâdir, str. 161). Ovaj anonimni časopis, koji prikuplja pesme o članovima jedne dinastije, treba smatrati veoma starim poznatim primerom plemenskih divana. Iako se ne zna kada je počelo sastavljanje ovakvih dela, podrazumeva se da je ono ušlo u sistematičniju fazu posle Emevijskog halifata, (13-23/634-644). Umer, guverner Kufe je pisao Valisi Mugīre b. Şu'be'yu ili Sa'd b. Ebû Vakkās'u da se sretnu sa tamošnjim pesnicima kako bi prikupili pesme pevane u islamskom periodu i da bi saznali šta je izgubljeno a šta je ostalo od pesama koje su napisali posle islama, (el-Eġānî, XVIII1, 164-165=XXI3, 30). Umer je verovatno pisao ovu naredbu na raznim mestima – kako ispravno ističe Jusuf el-Iš, (Neşʾetu't-tedvîn, str. 9).

U stvari, pesme Ensarija su takođe sakupljane u njegovo vreme, (el-Eġānî, IV1, 5=IV3, 140-141; el-Meṣâdir, str. 159-160). Ova anonimna dela, od kojih je većina sastavljena tokom perioda Emevija, bila su dostupna do IV (X.) veka. U stvari, Âmidî (um. 370/981) je imao koristi od njih, čak je pomenuo imena mnogih od njih, (Neşʾetu't-tedvîn, str. 20: Âmidî je pomenuo osamdeset plemenskih saveta: Dat je abecedni spisak šezdeset diva identifikovanih u el-Meṣâdiru, str. 543-544.). Naseljavanje beduina, raspodela plena i određivanje okruga koji će se dodeliti beduinskim plemenima u novoosnovanim gradovima ili osvojenim mestima zahtevali su utvrđivanje porekla, srodstva i pripadnosti, i kao rezultat toga, povećali značaj kıssa u vezi sa lozom. Umar je ponovo dao neke stručnjake za ensâb i ahbâr da sastave listu i evidenciju arapskih plemena. Ove aktivnosti su uticale i na sastavljanje pesama u smislu ahbâr koje sobom nose.Ova kodifikaciona aktivnost, započeta u raznim oblastima za vreme vladavine četvorice velikih halifa, uz interesovanje i podsticaj halifa, nastavila se širenjem svojih granica u vreme Emevija. Obimna kompilacija ahbâra poklapa se sa ovim periodom. Muâviya b. Ebû Sufyân (hilafet: 41-61/661-680), koji je pridavao značaj određivanju genealoških ahbâr'a, pozvao je Suhâr b. 'Abbas Daghfal b. Hanzalah el-Sadusī'ja te mu je naredio da se njihovo znanje iskoristi. Među ovim nessâb (velikimi učenjacima genealogije), Suhâr je autor jednog od prva dva dela iz oblasti emsāl koja se danas mogu prepoznati, (İbnu'n-Nedîm, str. 90). Prema Câhiz'u (um. 255/869), on je takođe imao delo o ensâbu (Kitâbu'l-Ḥayevân, nşr. Abdusselâm M. Hârûn, Kairu 1356/1938, III, 209). Abîd b. Şeriyye el-Curhumî, koji je došao iz San'â'e po naređenju halife Muâviye, ispričao je, pa čak i zapisao podatke o starim Arapima i njihovim vladarima te drugim plemenima o formiranju raznih jezika i odvajanju ljudi jednih od drugih u raznim zemljama, (İbnu'n-Nedîm, str. 89; el-Meṣâdir, str. 159, 245); Abîd, koji je takođe ispričao A'şâ'ine pesme, takođe je imao kompilaciju junaka. Ali njegovo najvažnije delo bilo je delo pod nazivom Aḫbâru'l-Yemen ve eşʿâruhâ ve ensâbuhâ, (GAS, I, 260; Ar. trans., I/II, 33). Gore pomenuti plemenski saveti sadržali su podatke i pesme samo o simbolima plemena kome su pripadali. Versko-političke borbe i sukobi između južnih i severnih Arapa podstakli su različite grupe da traže i sastavljaju greške, (mane, sramna sećanja) o svojim protivnicima. Kitâb el-Maṣâlib (Ibn en-Nadîm, str. 89; R. Blachère, Ar. trc. str. 94 [103]), koji je napisao Ziyâd b. Abîh (d. 53/673), polubrat Mu'avije b. Ebu Sufyana, guvernera Iraka, i jedan od najmoćnijih državnika i političara svoga vremena, kako bi se obranio i dokazao svoje plemstvo i zaštitio svoj ugled; R. Blachère, Ar. trc. str. 94 [103]; PLIN, I, 261-262; Ar. trc. 35-36) smatra se prvim primerom ovog stila. Istovremeno, ovo delo, zajedno sa autorskim pravima Suhâr ve Abîd b. Şeriyye, to je jedno od najstarijih dela čija se imena danas mogu odrediti. Najstariji kaligraf čije ime možemo identifikovati za biblioteku halife Velîd b. Abdulmelik'a (halifat: 86-90/705-709) je činjenica ta da je Hâlid b. Ebu'l-Heyyâc dobio zadatak da prepiše mesâhifu, eş'âru i ahbâr. Ovo nam ukazuje da ahbâr i eş'ârı imaju posebno mesto u ovoj prvoj organiziranoj biblioteci o kojoj imamo podatke, (İbnu'n-Nedîm, str. 6. ; Youssef Eche, les Bibliothèques publiques et semi-publiques au Moyen ibid., Damask 1967, str. 18.). Kasnije Velîd ll. (743-744) je okupio arapski as'hâr, ahbâr i ensâb i jezični materijal koji čini karakteristike njihovih dijalekata, (İbnu'n-Nedîm, str. 91; Neşʾetu't-tedvîn, str. 23; R. Blachère, str. 98, el-Meṣâdir, str. 157, 508). Ovo delo, koje predstavlja zbirku pomenutih plemenskih divana, mnogo duguje ahbâristima II i III (VIII i IX) veka kao i pripovedačima poezije. Spominje se da je ovo veliko delo preneto Hammâd er-Râviyi i Cennâd'u. Čak i ako je udaljena od stvarnosti mešanjem sa nekim imaginarnim elementima, ahbâr čini materijal historije. Kako se pokušalo reći, u prošlosti je historiju zamenjivao ahbâr. Nakon islama, stepen autentičnosti ahbâra se takođe promenio, a ahbâr se tako razvio da su se rodili neki autorski stilovi koji su bili bliski jedan drugom. Najstarija identifikovana karika u lancu autorskih prava koja će kasnije biti nazvana „historija", delo je koje je napisao Abîd b. Şeriyye, pod nazivom Aḫbâru'l-Yemen ve eşʿâruhâ ve ensâbuhâ, o historiji Himyerîr'ada. Počevši od prve polovine I. (VII.) veka, "megāzî" knjige, koje su započeli kasniji pratioci drugova i raniji tabiinski saputnici, a kasnije su nazvani „sîre", bile su prve forme gradske i regionalne historije, čije je pisanje počelo od istih datuma. Radovi o karakteristikama osvojenih mesta (kutubu'l-futûh) su prvi oblici pisanja koji su se razvili iz aḫbâra.

Oni su postali izvor narednih radova. Na primer, Vehb b. Munebbih (um. 114/732), imao je koristi od starog dela pod nazivom Kâʿbe, (GAS, I, 257, 339; Ar. trc. I/II, 27, 193). U ovom periodu, kada su se sastavljale stare predaje, među pratiocima su nessâbi'je, pesnici, ahbâr'ije i eyyâmu'l-Arab pripovedača ili učenjaka bili. Materijal koji su ostavili za sobom je prenet u naredne studije. Na primer, Câhiz je u svojim delima citirao mnoge od njih, pa je čak posebno pomenuo četiri osobe iz Kurejšija, (el-Beyân ve't-tebyîn, III, 323-324; GAS, I, 244; Ar. trc., I/II, 12). Termin "kratka priča" koristi se za tip ahbâra. Ahbâr je ili daleka uspomena na prošlost (mâziye) ili simbolična (remzî) priča protkana imaginativnim elementima. Pričanje priča i kıssa* koje su usađivale dobar moral i lepo ponašanje, podučavale zaštiti od zla ili pružale ugodnu zabavu, postalo je posebno zanimanje kod starih Arapa već i u periodu đehalijjeta (Doba neznanja). Oni koji su se bavili ovom profesijom zvali su se kāss (cemi kussâs) ili kassâs. Verovatno je elemenata od ljudi knjige (Ehl-i-Kitab) bilo u pričama ispričanim tokom Doba neznanja. I ove verske priče i informacije o plemenima i zemljama koje su susedne Arapima, potiču iz usmenih i pisanih izvora. Ličnosti koje su se proslavile na ovom polju tokom pojave islama, bili su as'habi. Neki od njih su veći deo života proveli u neznanju. U stvari, bilo je i onih koji su bili Jevreji ili hrišćani pre nego što su postali muslimani i koji su dobro poznavali Toru, Bibliju, pa čak i druge nebeske knjige. Oni su prenosili kıssa i priče iz svojih drevnih sredina i knjiga, posebno o Hz.Poslanicima (a.s.) koji se spominju u Časnom Kur'anu, i drugim ličnostima i plemenima, a ponekad čak i priče slične arapskim pričama. Tokom pojave islama, pripadnik Kurejšija u Meki Nadr b. Hâris, zvani kāss, pripovedao je priče i kıssa o drevnim iranskim vladarima. Nadr, koji je otišao u Hîre radi trgovine, kupovao je neke „perzijske knjige", (el-kutubu'l-fârisîye), koje su bile blisko povezane sa perzijskom kulturom, (Vedîa Tâhâ en-Necm, str. 12-13). Koji je jezik bio ovih dela? Pitam se da li je Nadr znao Pehlevî jezik, ili su u Hîre bile knjige prevedene sa ovog jezika na arapski? Nemamo nikakve informacije koje bi rasvetlile ovo pitanje, (ibid, str. 16). Osim Hîre dva važna mesta koje su bile otvorene za prenošenje ahbâr i kıssa, koje nisu bile arapskog ili islamskog porekla, bile su jevrejske četvrti Yesrib i Necran. Jemenski Jevreji su tvrdili da poznaju mnoge nebeske knjige, (semavî kitabı).Jemen je takođe bio veoma bogat u pogledu ahbâr'a i rivajeta o drevnoj historiji Arapskog poluostrva, (Kıssa*- القصّة - Vesti o historijskim događajima i ljudima u Časnom Kur'anu i nauci koja o njima govori.). Temîm ed-Dârî, koji je prvi poznati kassâsı bio islamskog perioda i koji se sastao sa Hz.Poslanikom (s.a.v.s.), umro 40. (661.), (G. Levi Della Vida, İA, XII/1, str. 155-158; Vedîa Tâhâ en-Necm, str. 117-118) ranije je hrišćanin bio. Ponovo, jedan od as'haba, Abdullah b. Selâm b. Hâris (um. 43/663-64), (J. Horovitz, İA, I, 41-42; GAS, I, 304; Ar. trc. I/II, 120-121), postao je musliman kada je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) došao u Medinu. Bio je jedan od Jevreja i znao je mnogo o historiji stvaranja i Hz.Poslanicima (a.s.).Čak je došao u posed knjige koja se pripisuje Dânyâl'eu za koga Kitâb-ı Mukaddes* kaže da je bio Hz.Pejgamber (a.s.), (Kitâb-ı Mukaddes- كتاب مقدّس - Kršćanska sveta knjiga koja se sastoji od Ahd-i Atîk i Ahd-i Cedîd.

الكتاب المقدس

اي

كتب العهد القديم

والعهد الجديد

Incil je naziv za zbirku spisa koje hrišćani prihvataju kao autoritet u religioznoj oblasti, uključujući svetu knjigu Jevreja. Reč za Incil na zapadnim jezicima je Biblia (Bibel).

Crkva, koja je u prvim vekovima koristila grčki, koristila je biblia, oblik množine reči biblion (knjiga) na ovom jeziku, da izrazi sve spise koje je smatrala svetim.). Kâ'b el-Ahbâr (umro 32/652- M. Schmitz, IA, VI, 2-4; GAS, I, 304-305; Ar. trc, I/II, 121-122) i Vehb b. Munebbih (umro 114/7-1652 - M. Schmitz, IA, VI, 2-4; GAS, I, 304-302; Ar. trc., I/II, 121-122), koga Yâkūt el-Hamevî'a, za koga se zna da je pisao dela o enbiya kıssa i megāzî, opisan je kao "ahbârî" i kaže se da je pročitao sedamdesetdve (ili devedesetdve) knjige o munzelu i koji je poznat po svojim izveštajima o historiji starog Jemena. Vehb b. Munebbih (um. 114/732) (İbnu'n-Nedîm, str. 92-94; GAL, I, 65; Suppl., I, 101; Ar. trc., I, 251; GAS, I, 305-307; Ar. trc., I/II, str. 122-125) bio je Jevrej iz Jemena. kassâsi, koji su nastavili svoje aktivnosti u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.)- jedni za islam, drugi protiv njega- u poslednja vremena četiri velika halifa, posebno u halifatu Muâviye b. Ebû Sufyân'a su, pored verske indoktrinacije i objašnjavanja ljudima Kur'an-i-kerim, svoju su profesiju učinili u sredstvo za širenje i indoktrinaciju političkih ciljeva i raznih pokreta. Međutim, kombinacija kazâ i kassâs u ličnostima onih koji su postavljeni za sudije nekih važnih i velikih mesta kao što je Egipat, može se smatrati dokazom važnosti koja se pridaje ovoj profesiji. Među kıssa o Dobu neznanja nalazi se i kıssa o đinima i gûlima čije je Babilonsko poreklo prihvaćeno i kıssa indijskog porekla. (gûl- الغول - Ime dato nekim legendarnim bićima među Arapima neznanja. Prema rečniku, to je imenica izvedena iz korena gavl, što znači „uhvatiti čoveka iznenada iz pravca koji ne može da zna, i uništiti ga" znači „nešto što čoveka zateče i uništi ga" (množina: ağvâl i gīlân). Prema opisima izvora koji pominju folklor Arapa neznanja, gûl je stvorenje ružnog izgleda koje može poprimiti bilo koju boju i oblik te iznenaditi i ubijati ljude u pustim pustinjama.). Ne može se utvrditi kada i kako su neke od ovih poslednjih reči prešle u arapsku kulturu, (Nihad M. Četin, „O poreklu nekoliko arapskih poslovica i priča ispričana u Šejhijevom Har-nâme", SM, str. 7 [1972.], str. 240). Postoje ahbâr i kıssa stranog porekla, koje su bile uobičajene u ovom periodu, koje su prenete u poeziju. Verski i sekularni ahbâr (lâdinî ahbâr- sekularni ahbâr, (Ar. sufiks negacije la i dini sa ladini) nije u vezi sa religijom, niti je inspirisan i podvrgnut religiji)- i kıssasi koji su pričali kıssas, takođe su prenete u različite stilove pisanja od perioda Emevija. Na taj način će biti moguće razumeti iz kojih izvora se napajalo sećanje na ličnosti poput Hammâda i Halef el-Ahmera i kako su informacije u njihovim memorisanjima održavane u životu. Hammâd, čiji se život promenio kada mu je došlo u ruke jedna sveska ensarijskih pesama, imao je na raspolaganju opsežne i važne pisane izvore, kao što su neki od plemenskih Divana, pa čak i zbirka koju je sam sastavio halifa Velîd b. Yezîd (um. 126/744). Sa vremena na vreme ih je pozivao kako bi sačuvao ahbâr ve eş'ârı u svom sećanju. Naime, na poziv halife Velîd b. Yezîd'a, veliki učenjak genealogije, pripovedač poezije i ahbâra, poznat po širokom spektru jezičkog i književnog materijala u njegovom sećanju, Ebû Abdullah İbnu'l-A'râbî (um. 231/846) je pregledao knjige Kurejšija i Sakifa, razmišljajući o pitanjima koja bi mu halifa mogao postaviti, (el-Egani, V, 174=VI3, 94; el-Mesadir, str. 557-558; GAS, I , 368, prev., I/II, 258). Halifa Velîd b. Yezîd je rekao poverljivoj osobi kojeg je nazvao sa 'robe' da sa sobom ima grupu beduina te da može da ode tek nakon što završi susret sa njim. Kada se rob vratio, rekao je svom gospodaru: „Nisam video nikoga sa njim, samo knjige pred njim, koje je jednu spustio i pogledao u drugu", (Zubaydī, Ṭabaḳāt el-naḥwiyyīn wa'l-luġaviyyīn, ed. Ebu el-Fazl Ibrāhīm, Le Caire 1373/1954, pp. 204-205 ; Yāqut, el-Irshād, XVIII, 194-195).Ova dela, na koja se Ibn el-A'rabi uvek iznova pozivao da bi osvežio svoje pamćenje, i koje je opisao kao „moje prijatelje čijim se razgovorima nikad ne zamaram i od čijeg znanja imam koristi" u svojoj pesmi koju je kasnije napisao ovom prilikom su savremene sveske koje sadrže informacije i saznanja koje su on i prethodne generacije identifikovale. Neki od književnih i historijskih materijala o kojima su pričali Hammâd i njegovi savremenici, identifikovani su i uporedzeni pre nekoliko generacija. Ovde treba naglasiti jednu važnu tačku. Sav ovaj pisani materijal mogao bi imati značenje samo ako je povezan bio sa pamćenjem. U vreme početka i pojave ukratko opisanih pokreta uređivanja, nije bilo samoglasnika u arapskom pisanju, gestova, odnosno pravopisa samoglasničkih harfova (slova) i oznaka, pa čak ni tačaka koje su omogućavale da se slični harfovi razlikuju jedno od drugog.

Napori da se unapredi pismo, koji su započeli naporima da se Kur'an-i-kerim ispravno identifikuje i sačuva na način da se izbegne bilo kakva korupcija, nastavljeni su skoro vek i po kroz različite faze. U to vreme, da bi se mogao pravilno pročitati pisani tekst, razlikovati original od različitih mogućih načina čitanja reči u smislu pravopisa i značenja, morao je da se čita ili sluša tekst samo od nekoga ko ga povezuje svom izvoru kroz pripisivanje i pripovedanje. U početku, činjenica ta da je pisanje bilo veoma loše i sklono raznim vrstama pogrešnog čitanja, bila je jedan od glavnih faktora koji je ovaj metod pripovedanja učinio neophodnim. Održavanje ovakvog načina pripovedanja, čak i nakon što je arapsko pismo postalo sistem pisanja, sposoban da identifikuje i izrazi arapski sa svim njegovim karakteristikama krajem II (VIII) veka, posledica je činjenice ta da su islamski autori videli korelaciju između značaja koji su pridavali izvoru znanja i njegove tačnosti putem načina i oblika prenošenja.

risâ*- Tjs. Mersiye – Arps. Merthije – المرثية - Opšti naziv pesama u arapskoj, perzijskoj i turskoj književnosti, koje veličaju rahmetliju ili izgubljene vrednosti te izražavaju tugu zbog njegovog gubitka.

eş'âra*- Âjet-i- kerîmi, kada se čitaju ili nose, predstavljaju sredstvo za postizanje zaštite Allaha dželle-šanuhu.

ensâba*- الأنساب - Termin koji se u arapskoj literaturi koristi za granu nauke koja proučava lozu plemena.

[4] **Habir**- الخبير - Jedno od Allah-ovih Teâlâ imena (esma-i husna).

[5] **Nubuvet** (**Nubuvve**)- النبوّة - Poslanička misija između Allah-a Teâlâ i ljudi kako bi se zadovoljile njihove potrebe na ovom i budućem svetu.

[6] **Nebijun**, **enbija** - Kada ovu reč svatimo kao pečat, složenica dobiva značenje "Pečat Hz.Pejgamera (s.a.v.s.)", što u konačnici znači "posljednji od Hz.Pejgambera (a.s.)".

BIBLIOGRAFIJA

(U članku su prikazani puni nazivi radova čija se imena pominju jednom ili više puta i ne ponavljaju se često). Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, I-XX, Bulak 1285 (prvo izdanje); a.e., Kairo 1927-et el. (Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, treće izdanje). İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist (Flugel). Yâkut, Muʿcemu'l-udebâʾ, I, 91-100. Tehânevî, Keşşâf, I, 410-413. Brockelmann, GAL, I, 65; Suppl., I, 101. a.mlf., GAL (Ar.), I, 251. R. Blachère, Histoire de la littérature Arabe, Pariz 1952, I, 83-127; a.e.: Târîḫ'l-edebi'l-ʿArabî (prev. İbrâhim el-Kîlânî), Damask 1375/1956, I, 93-139. Yûsuf el-Iş, Neşʾetu't-tedvîni'l-edebi'l-ʿArabî, Damask 1372/1953. Nâsıruddin el-Esed, Meşâdirü'ş-şiʿri'l-Câhilî ve ḳīmetuhâ et-târîḫiyye, Kairo 1962. Sezgin, GAS, I, 144, 257, 260-262, 304-307, 339, 366-368; a.e. (Ar.), I/II, 3, 32-36, 121-125, 193, 257-259. İzzet Hasan, el-Mektebetü'l-ʿArabiyye, Damask 1390/1970, str. 1-17 (prikaz, stručni). Vedîa Tâhâ en-Necm, el-Ḳıṣaṣ ve'l-kuṣṣâṣ fi'l-edebi'l-İslâmî, Kuvajt 1972.

Nastavljamo dalje na temu HABER...

Neophodan uslov, da bi vest bila validna ne zavisi od broja prenosioca koji dostižu određeni broj, ili vesti koje imaju neku kvalifikaciju; Dovoljno je da vest bude sredstvo saznanja, tako što otklanja nečije neznanje i sumnje o nekoj temi i koja čini nove informacije u njoj. Ovakvo znanje o osobi je neizostavan rezultat vesti, koje podržavaju temu jednu za drugom, (Ibn Furek, str. 18). Razume se da je Eš'ari ovim rečima mislio na vesti o mutevatiru. Skoro su se svi učenjaci složili da su vesti, zajedno sa čulima i razumom, jedan od tri suštinska izvora znanja u smislu vere (teologije). Prvi učenjak kelama, koji je raspravljao po ovoj temi u smislu epistemologije* i koji je govorio o metodama ispitivanja vesti u smislu tačnosti i lažnosti, navodi se da je Vasil b. Ata, (Ebu Hilal el-Askeri, str. 255).

Prema Ebu Mensuru El-Maturidiji, nemoguće je poreći da su vesti izvor informacija, jer će na kraju dovesti do kontradikcije. U stvari, nečija izjava da poriče vest nije ništa drugo do informisanje nekog drugog o sopstvenom mišlenju. Osim toga, osoba može saznati sve informacije o svom identitetu, do svog imena i loze, i o raznim bićima oko sebe, samo preko vesti. Posebno je opasno po život probati hranu koja je korisna ili štetna po zdravlje ili učiti putem rasuđivanja. Osim ovih, informacije o raznim umetnostima i profesijama se takođe saznaju kroz vesti, (Kitabu't-Tevhid, str. 7-8, 26-27). Sudija (Kadija) Abduldzebbar, jedan od učenjaka Mu'tezilija, tvrdio je da, kako bi vest bila definitivan izvor informacija, osoba koja je dala vest treba da se zasniva na suštinskim informacijama po toj temi te da ta vest treba da bude prenošena više od četiri osobe, (el-Mugni, XV, 333). Ebul-Muin en-Nesefi, jedan od učenjaka Maturidija, kaže da su vesti i komunikacija jedna od osnovnih karakteristika po kojima se ljudi razlikuju od životinja. Zato što ljudi, zahvaljujući vestima, mogu doći do mnogo informacija koje ne znaju. U tom pogledu, negiranje vesti znači poricanje čula sluha i postojanja jezika. U tom slučaju, ne bi bilo razlike između čoveka i životinje, (Tebsıratu'l-edille, I, 16). Ibn Hazm, koji je poznat po svom selefističkom raspoloženju, navodi da ljudi treba da uzmu u obzir vesti koje daju odvojeno dvoje ili više ljudi. Prema njegovim rečima, suštinu historije, koju obuhvataju sva drevna dešavanja mimo čula, kao i svo ljudsko iskustvo, moguće je spoznati samo preko vesti, (el-Fasl, I, 41, 42). Iako Ibn Tejmiija prihvata vesti kao treći izvor informacija osim uma i čula, on kaže da je to objedinjena informacija koja nastaje kao rezultat zajedničke aktivnosti uma i čula, (Derʾu teʿaruz, I, 179). Kelam učenjaci su prihvatili tačnost vesti kao osnovni uslov da ona bude izvor informacija. U stvari, fraza "haber-i sadik" (činjenične vesti), stekla je popularnost kako bi istakla ovaj uslov još iz određenog vremenskog perioda. Ono što je bitno u usaglašenosti vesti sa istinom, nije činjenica ta da adresat veruje u to, već da je to zapravo istina. Zbog toga, vesti moraju biti zasnovane na percepciji čula. Iako se navodi da je Nazzam, jedan od učenjaka Mu'tezilija, povezao tačnost vesti sa uslovom da je kompatibilna sa verovanjem prenosioca te vesti, ovo mišlenje nije bilo poštovano, (Leknevi, str. 38). Istinite vesti se razmatraju u dva dela u kelam literaturi:

1. Haber-i Mutevatir. To je vest koju daje zajednica za koju um smatra da je nemoguće sklopiti savez na laž. Na primer, postojanje nacija i raznih zemalja i gradova, koji su živeli u prošlosti, poznato je kroz mutevatir vesti. Da bi se vest smatrala mutevatirom, smatralo se da je neophodno ispuniti određene uslove:

a). Neprekidan prenos vesti u svakom periodu, počevši od perioda formiranja teme vesti, od strane zajednice različitih grupa, čiji se savez na laži smatra nemogućim.

b). Prva zajednica koja je prenela vest, da bi čula i sagledala događaj, te da bi se oslobodila svih vrsta nedoumica, te došla do određenih informacija, je kao rezultat zapažanja ove zajednice.

c). Nema razloga da izveštavajuća zajednica laže.

d). Mutevatir vesti ne sadrže informacije koje um smatra nemogućim. Nije neophodno da oni koji prenose mutevatir vesti budu muslimani i da imaju kvalifikacije pravde. Zato što je glavna stvar ovde da um smatra da je nemoguće da zajednica koja daje vesti pristane da laže. Iako se iznose različiti brojevi od četiri do 300 u vezi sa brojem zajednica koje su prenele mutevatir vesti, (Mutevâtir haberi), većina učenjaka je mišlenja, da određivanje broja, nije zasnovan na osnovu toga i da stoga to nije tačno. Kako el-Gazali navodi, vesti o mutevatiru izražavaju prirodno i nužno znanje, kao što hleb zadovoljava gladne, a voda utoli žeč žednima, (el-Mustasfa, I, 138). Neki su šiitski učenjaci podelili vesti o mutevatiru na tri dela, da bi prikazali pripovedanje koje su usvojili kao konačno znanje:

a). Mutevâtir lafzi (doslovna, bukvalna vest). Vesti koje se prenose istim ili sinonimnim rečima. Iako je postojanje ovakvih vesti predmet rasprave, informacije koje su prenete u pisanim tekstovima prethodnih generacija treba prihvatiti kao doslovne.

b). Mutevâtir-i mânevî (duhovni mutevatir). Vesti u kojima se prenose informacije na različite načine, i na nešto poseban način. Ovo je najčešća mutevatir vest.

c). Mutevâtir-i-icmâlî (Rezime o mutevatiru). Vesti koje sadrže veliku količinu značajnih razlika uprkos tome što ih prenosi velika zajednica. Ova vrsta vesti, koja stvara opšte mišlenje o određenoj temi, uzima se u status tevatura da bi se ojačao kvalitet dokaza, ali to nije vrsta mutevatir vesti koju odobrava većina, (Sajjid Haim el. Hašimi, IV/4, str. 51-52).

Mu'tezilitski i sunitski teolozi kao što su Ka'bi, Ebu'l-Husejin el-Basri, Imamu'l-Haremejn el-Dzuvejni, Gazzali, Sejfeddin el-Amidi, oni su tvrdili da vesti o mutevatiru izražavaju zaključke, i stoga teoretsko znanje. Drugi su islamski učenjaci, sa druge strane, jedinstveni u stavu da su mutevatir vesti suštinski i definitivni izvori informacija. Jer, prema mišlenju većine ucenjaka, mutevatir vesti stvaraju informacije za svakoga ko zna ili ne ume da rasuđuje, te informaciju za koju niko ne sumnja u njenu sigurnost. Nazzam od Mu'tezila smatra da informacije koje su dale vesti o mutevatiru nisu sigurne. Zato što se zajednica koja prenosi vesti o mutevatiru sastoji od pojedinaca, pa je moguće da svaki pojedinac pogreši ili slaže, (Bagdadi, str. 11; Ebu Ride, str. 16).

2. Haber-i Resûl. Pošto se sastoji od vesti koju je dao Hz.Poslanik (s.a.v.s.) čije je poslanstvo dokazano čudom, a potrebno je rasuđivanjem dokazati, da li je osoba koja je osnovala izvor takve vesti pravi Poslanik, prihvaćeno je da je haber-i-Resul, inferencijalno ili stečeno znanje, pre nego suštinsko, slično je suštinskom znanju u smislu izvesnosti, (Maturidi, str. 8-9; Teftazani, str. 19). Ibn Tejmiija je naglasio da vesti koje je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dao, imaju ne samo vrednost prenošenja, već sadrže i racionalne dokaze o svojoj tačnosti te da stvaraju određene informacije, (Derʾu teʿaruz, I, 199). Iako nema razlike u mišlenjima u pogledu tačnosti vesti, smatralo se da je važno dokazati njenu pripadnost Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), te su iz tog razloga, učenjaci kelama podelili haber na tri dela u smislu njegove stabilnosti:

a). Mutevâtir haber (Mutavatir vesti). Grupa asʻhaba, koju um vidi kao nemoguće, da se udružu i slažu. Uz vest iz koje se čulo od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i koju su zatim prosledili sledbenicima i buducim sledbenicima, kao i njihovim tebeu't-Tabiin-ima, kao i sledećim generacijama, istim rečima, to su ponašanja i događaji kojima su svedočili asʻhabi Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i koji su sve te vesti prenosili sledecim generacijama pod istim uslovima. Među primerima ove vrste pominju se hadisi, da su u paklu svi oni koji pripisuju reč koju nije rekao Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.), u hadisu o broju obaveznih namaza i njihovih rekata, kao i stubovima namaza.

b). Mustefîjd haber (Dobre vesti). Prenosioci koji nisu dostigli nivo tevatura, sastoju se od vesti koje se formiraju prenošenjem predaje od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) koju su oni preneli od Tabi'ina, tebeu't-Tabiina i kasnijih generacija ; Te su vesti poznate i kao “meşhur haber”-"poznate vesti". Predaje koje su na nivou tevatura preneli Tabiini i tebeu't-Tabiini od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) kasnijim generacijama. Hadisi o Şefaat-u (posredovanju) i mesʻh po mestvama, primeri su u tom pogledu, (Ibn Furek, str. 23; Bagdadi, str. 13, 204).

c). Ehâd haber. To je vest (haber-i vahid) koju fiksiraju pripovedači koji nisu dostigli nivo tevatura od asʻhaba do poslednje generacije. Većina vesti objavlenih od Resulullaha (s.a.v.s.) su ovog tipa te se uglavnom odnose na praktična i moralna pitanja. Ovakve vesti, koje nisu sigurne u smislu dokaza, ne predstavljaju konačan dokaz u smislu veroispovesti (et-Taʿrifat, „hbr” md.; Maturidi, str. 9; Bagdadi, str. 13). Ovu trostruku klasifikaciju, koju su uglavnom izvodili hanefijsko-maturidijski učenjaci, obrađuju drugi učenjaci u dve grupe: kao haberi-i-mutevatir i haber-i-vahid.

Jer, kao rezultat toga, i المستفيض mustefijd haberi* spadaju u grupu haber-i vahid.Međutim, činjenica da je stekao slavu od generacije sledbenika, ne nadoknađuje neadekvatnost broja as'haba, ali ukazuje da je dobro bio prihvaćen od učenjaka, (vidi HABER-i VÂHİD). Ucenjaci kelama su takođe, podvrgli vesti različitim klasifikacijama. Na primer, vesti za koje se zna da su istinite, vesti koje su poznate kao lažne i vesti za koje se ne zna da li su istinite ili lažne. Vesti prenosene kroz tevatur, vesti o Allahu (dz.s.) i Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), vesti sa kojima je ummet u savezu, informacije proizvedene zaključivanjem i objavljene o temama kao što su tevhid, pravda i Poslanstvo, primeri su prve grupe. Vesti koje su u suprotnosti sa ovim informacijama, predstavljaju vesti za koje se zna da su netačne. Vesti za koje se ne zna da li su istinite ili lažne, vesti su koje imaju mogućnost oba smera i za koje se ne može dati definitivan sud. Vesti koje nisu dostigle nivo tevatura, ali su ostale u statusu ehada, ovog su tipa, (Kadi Abdulcebbar, Šerhu'l-Usuli'l-hamse, str. 768-769; Gazzali, el-Mustasfa 14-144; Seffarini, I, 13-14). Neki teolozi, kao što je Bakilani, primenili su drugačiji metod prilikom grupisanja vesti.

S'hodno tome, vest je podeljena na tri dela:

1. Haber-i-Vadzib (Vesti o vadžibu), dokazane čulima i principima praktičnog razuma. Od postojanja univerzuma do subjekta Božanstva i Poslanstva, informacije dobijene putem čula i razuma predstavljaju primere ovog tipa.

2. Informacija o suprotnosti, koju čula i um procenjuju kao nemoguću, što se vidi na primeru vesti da mrtvi govore i dve suprotnosti koje koegzistiraju.

3. Vesti koje izveštavaju da je osoba umrla bilo gde i da je ekonomska situacija u zemlji dobra ili loša, što je informacija koja se razumom ne smatra nemogućom, (et-Tamhid, str. 160-162). Sa izvornih informacija, razume se da se učenjaci kelama slažu oko toga da istinite vesti predstavljaju definitivan izvor informacija. Među ovim učenjacima se vidi, da postoje različita mišlenja o obimu vesti i njihovom grupisanju u različitim aspektima. Sa obzirom na to, da bi vesti trebalo da se zasnivaju na tome da se vidi i čuje događaj, kao što je rekao Gazzali (ellktisad, str. 253), mora se reći da stavovi koji uključuju informacije dobijene rasuđivanjem i koji grupišu informacije u skladu sa tim, nisu tačni. Jedno od pitanja o kojima se raspravlja među učenjacima o vestima je pitanje, da li se vest koju je dao Hz.Poslanik (s.a.v.s.) može tumačiti u svetlu razuma. Prema učenjacima selefa, vest koju je dao Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ne treba tumačiti u svetlu razuma, um treba da ih prihvati onakve kakve su. Jer, verovati u Hz.Poslanika (s.a.v.s.) znači prihvatiti istinitost vesti koje on (a.s.) daje. Štaviše, prema ovim učenjacima, nijedna vest koju je dao Resulullah (s.a.v.s.) nije suprotna razumu; Ako je istinitost vesti izvesna, informacije koje su suprotne ovome i koje se navode u ime razuma moraju biti pogrešne, (Ibn Tejmiija, Derʾu te'aruz, I, 116; V, 255-257, 339). Većina drugih učenjaka je, sa druge strane, prihvatila, da vesti prenete od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), koje su uključene u grupu mutešabih, treba tumačiti u svetlu razuma (videti Te'vil). Islamski učenjaci su se složili da, oni koji poriču vest od Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) kroz tevatur, treba ih nazvati tekfirđijama. Iako su neki učenjaci, koji pripadaju Selefijama i drugim sunitskim teološkim školama, tvrdili, da se oni koji poriču meşhûr (poznate) i ehad haber*, pripisane Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), takođe se mogu smatrati tekfirđijama. Ovo gledište nije usvojila većina. Smatrajući istinite vesti kao jedan od izvora saznanja, koji se fiksiraju i kroz tevatur i kroz Hz.Poslanikovo (s.a.v.s.) kazivanje. Islamski učenjaci su izabrali najtačniji put u smislu razumevanja istine, kao i u ostvarivanju najsveobuhvatnijeg pristupa u epistemološkom smislu među školama mišlenja, koje pokušavaju da uspostave razuman sistem za tumačenje postojanja i događaja. Jasno je da čovek nema drugog izvora osim vesti, gde bi dobio informacije o prošlosti, budućnosti, sadašnjem stanju sveta u kome živi i događajima koji se tamo dešavaju. Iz tog razloga, najprikladnije je ponašanje, za svakog čoveka, koji ima za cilj da svati istinu, da uzme u obzir zdrave vesti od poslednjeg Hz.Poslanika (s.a.v.s.), čije je poslanstvo utvrđeno moćnim mentalnim čudima.

BIBLIOGRAFIJA

Râgıb el-İsfahânî, el-Mufredât , “ḫbr”, “nbʾe” članci. et-Taʿrîfât , “ḫbr” čl. Ebu'l-Bekā, el-Kulliyyât , str. 370, 414-416, 886. Wensinck, rl-Muʿcem , članci “ḫbr”, “nbʾe”, “kẕb”. MF Abdulbâkī, el-Muʿcem , “ḫbr”, “nbʾe” članci. el-Muvaṭṭaʾ , “Ṣıyâm”, 11. Musned , I, 215, 274; III, 4. Buhari, “Enbiyâʾ”, l. Muslim, “Îmân”, 278. Ibn Madže, “Muḳaddime”, ll. Hayyât, el-İntiṣâr , str. 113. Eş'arî, Maḳālât (Ritter) , str. 444. Mâturîdî, Kitâbu't-Tevḥîd , str. 7-9, 26-27. Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâʾil , Bejrut 1407/1987, str. 255. Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde) , str. 160-164 (prikaz, ostalo). Ibn Fûrek, Mucerredu'l-Maḳālât , str. 17-19, 23. Kādî Abdulcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse , str. 768-769 (prikaz, ostalo). a.mlf., el-Muġnî , XV, 319, 333, 338; XVI, 9-13. Bağdâdî, Uṣûlu'd-dîn , str. 11-14, 20-21, 204, 217-218. Ibn Hazm, el-Iḥkam (izd. Ahmed Shakir), Kairo, ts. (Matbaatu'l-âsıme), I, 93-97. a.mlf., el-Faṣl (Umeyra), I, 41-42.Gazzâlî, el-İḳtiṣâd (ur. İbrahim Agâh Çubukçu – Huseyin Atay), Ankara 1962., str. 194-195, 253 (prikaz, stručni). a.mlf., el-Mustaṣfâ, I, 132-144. Nesefî, Tebṣıratu'l-edille (Salamé) , I, 16-17. Ebû Seleme es-Samerkandî, Cumelu uṣûli'd-dîn (ur. Ahmet Saim Rehber), Istanbul 1989., str. 8-9 (prikaz, ostalo). Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl , str. 323-329, 387-403. İbnu'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (ur. Abdülmecîd Selîm – M. Hâmid el-Fıkī), Bejrut 1400/1980, I, 66-68. İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır , Rijad 1415/1994, str. 347, 356-357. Ibn Tejmijje, Mecmûʿatu'r-resâʾil , IV, 169-170. a.mlf., Derʾu teʿâruži'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (ur. M. Reşâd Salim), [Rijad] ts. (Dârü'l-künûzi'l-edebiyye), I, 116, 172, 179, 199; V, 255-257, 339, 345. Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid (ur. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kairo 1408/1988, str. 17-19 (prikaz, stručni). Curcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf , str. 556-557 (prikaz, ostalo). Suyûtî, Ḳaṭfü'l-ezhâri'l-mütenâşire fi'l-aḫbâri'l-mütevâtire (ur. Halîl Muhyiddin el-Meys), Bejrut 1405/1985, uvod u izdanje, str. 5-6. Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye , Bejrut, ts. (al-Mektebetu'l-İslâmî), I, 13-17. Zebîdî, Laḳṭu'l-leʾâli'l-mutenâşire fi'l-eḥâdîṣi'l-mutevâtire (ur. M. Abdulkādir Atâ), Bejrut 1405/1985, str. 20-21 (prikaz, stručni). Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî , XXII, 110. Leknevî, Ẕaferu'l-emânî fî Muḫtaṣari'l-Curcânî , Âzamgarh 1415/1995, str. 38. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm , I, 30, 31, 57-58. Elmalılı, Hak Dini , VII, 5340-5341. Kettânî, Naẓmü'l-mutenâşir mine'l-ḥadîṣi'l-mütevâtir , Bejrut 1403/1983, str. 16. Hasan Hanafi, Mine'l-ʿAḳīde ile'ṣ-ṣevre , Bejrut 1409/1988, IV, 211-215. Ebû Rîde, Min Şuyûḫi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm , Kairo 1989., str. 16. Mehrî Hasan Ebû Sa'de, el-İttiḥâd'l-ʿaḳlî fî muşkileti'l-maʿrife ʿinde'l-Muʿtezile , Kairo 1413/1993, str. 137-146 (prikaz, ostalo). Seyyid Hâşim el-Hâşimî, “Dirâse ḥavle'l-ḫaberi'l-mütevâtir”, Turâṣunâ , IV/3, Qom 1409, str. 37-67; IV/4 (1409), str. 51-52 (prikaz, ostalo).

HABER-i VÂHİD- الخبر الواحد

Autor:

MUSTAFA ERTÜRK

Arapska reč vahid, što znači "jedan", nastala je kada je pomešana sa rečju vesti (haberu'l-vahid) ili korištena kao pridevska fraza (haberun vahidun), znači "vest (hadis) koju je prenela jedna osoba od druge osobe". Kada se nađe zajedno sa ehad, što je množina reči vahid, (haberu'l-ehad, ehbaru'l-ehad) znači „vest koju izveštavaju više osoba“. Međutim, iako se oni uglavnom koriste kao sinonimi jedni za druge u knjigama usul-a (metoda), takođe se kaže da, činjenica ta da hadis ima atribut ehada, ne ukazuje uvek da je to haber-i-vahid. Dakle, pošto muhadisi, učenjaci i pravnici vest koja ne dostiže nivo tevatura, prihvataju kao „ehad vest“, nema razlike između jednog, dva, tri ili više izveštača. Haber-i-vahid, koji se takođe naziva Haber-i-infirad, kao i hadisi koji su prenošeni od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) a koriste se za vesti koje se prenose od as'haba i njegovih sledbenika, uvek kada se pominju u hadisu i drugim islamskim naukama, na pamet padaju hadisi prenoseni od Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.). U nauci o hadisu, osim ove opšte definicije za haber-i-vahid, postoji i definicija koja je ekvivalentna definiciji autentičnog i hasen habera. Prema tome, haber- i-vahid je jedan ili dva as'haba koji su van mutevatir sunneta, koji imaju atribute pravde i zabta* od Allah-ovog (dz.s) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), ili izvestan broj as'haba koji kasnije ne dostizu tevatur, koju pripoveda sledbenik i tebeu't-tabiin. Tekst koji ne sadrži nikakvu laž ili manjkavost, zove se vest koja je fiksirana sa zann-ı gālib ile (râcih). Čak i ako se neka vest nazove “meşhur”- „poznatom”, zbog proliferacije načina pripovedanja, ova vest ne prestaje da postoji. Zbog debata oko Haber-i-Vahida, ovaj termin je dva puta menjao značenje u historiji po svojoj prirodi i konceptu, prvo je označavao „vesti jednog ili nekoliko ljudi“, zatim je korišten u smislu „vesti koje nisu dostigle nivo mutevatira”. Druga definicija pojma odnosi se na pitanje da li će haberi-i-vahid biti dokaz u veri, a vezana je i nastala u prvoj polovini II (VIII) veka, širenjem racionalnih pitanja na, kao što su zabluda, šek- (šubhe-neizvesnost), zan (sumnja) i jakin (yakin kao pojam znači "informacija koja je u skladu sa stvarnošću, u čiju točnost nema sumnje, fiksirano i određeno uverenje, sigurnost postignuta nakon sumnje i oklijevanja".) u islamskom društvu. U delu Asr-ı saâdet (Buhârî, “Aḫbâru’l-âḥâd”, 1-6) postoju primeri koji ukazuju na osobu da se ponaša prema vestima koje donosi, gde nije bilo pitanja o raspravama o konceptu haber-i-vahida, a da se nije postupilo po tome. Resûl-i Ekrem (s.a.v.s.) se ponašao prema vestima koje je čovek doneo, kako u ibadetu, tako i u osnovnim elementima islama, i u situacijama vezanim za njegovu administraciju. Rekavši da je video polumesec Ramazana, upitao je as'habe: "Da li svedočite da nema boga osim Allaha i da sam ja Allah-ov Poslanik?" Dobivši pozitivan odgovor, poverovao je izvještaju as'haba i rekao: "O Bilale, neka ljudi znaju, da sutra trebaju da poste!" (Dârimî, „Savm”, 6); Muslimani koji su klanjali prema Mesdžidu'l-Aksa u džamiji Kuba, okrenuli su se ka Kabi, verujući vestima osobe koja ih je obavestila da je kibla okrenuta ka Kabi,(Buhârî, “Aḫbâru’l-âḥâd”, 1-6”, 1; Şâfiî, er-Risâle, str. 406- 408); Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je slao svoje izaslanike kao Mus‘ab b. Umeyre narodu Medine, Muâz b. Cebel’a u Jemenu, Dihye b. Malika vladaru Rima Herakliju, (Ime koje se odnosi na Rim, Bizant, Grke i Anadoliju.), Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî’ju vladaru perzije (Iran) Kisrâ II. Husrevu (Pervîzu), Amr b. Umejje ed-Damrî’a abesinskom vladaru Meliki Necâşîju, Hâtıb b. Ebû Beltea’a Mukavkısu,

Malikiji iz Iskendera (Aleksandrija) Alâ b. Hadram je poslan guverneru Bahrejna Munzir b. Sâvâ'u, (Ibn Hišam, IV, 590, 594-596, 600, 607), ukazuju poverenje u vest objave. Osim toga, Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je slao svoje izaslanike, emire, sudije i službenike za zekat, u razne regije jednog po jednog, da usmeno prenesu ili uruče pisma ili da izvrše verske dekrete, a zajednice u koje su ovi ljudi bili slati, prihvatili su prenošena naređenja bez pitanja. Za svedoke (Šafi'i, er-Risale), str. 415-418); Nakon što je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) pripovedao islam izaslanicima koji su dolazili iz arapskih plemena, i koji su se, ponekad, sastojali od samo jedne osobe, savetovao ih je da svoja plemena nauče onome što su naučili; Kada ih je as'hab obavestio da je poslat ajet (el-Maide 5/90-91), koji kaže da je alkohol potpuno zabranjen, as'habi koji su bili tamo odmah su izlili svoje cupove alkohola na ulice, (Buhari, "Ahbaru' l-ahad", 1; Šafija, ibid, str. 408-410); Kada je Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) poslao Ebu Ubejd b. Dzerrah-a ljudima iz Nedžran-a, dao je svoja uputstva rekavši im: „Šaljem vam sigurnog čoveka“ (Buhari, „Ahbaru'l-ahad“, 1). Ovo je jedan u nizu praksi, kao što je obaveštavanje o njegovim uputstvima, govoreći: Ona ukazuje na koncept i prirodu u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.) te određuje glavni kriterijum u prihvatanju Haber-i Vahid-a, kao vest, koju donosi samo jedna osoba. Ovaj kriterijum se odnosi na to da li onaj ko donosi vest ima titulu zabta*, i da li je pouzdan u veri. Dakle, ako je onaj ko donosi vest veran svojoj reči i zapisu, ova vest se prihvata, u suprotnom, potrebno je istražiti vest u skladu sa ajetom koji kaže;

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ ﴿٦﴾

9). O vi koji vjerujete! Ako vam griješnik dođe sa viješću- tad provjerite, da ne pogodite ljude iz neznanja, pa da budete zbog onog što ste učinili, pokajanici. (el-Hudžurat 49/6), (Mlivo).

(Turs.Zabt*- Arps. ed-Dabt- الضبط - Izraz hadisa u smislu da pripovedač čuva hadis koji je naučio od svog učitelja u svom sećanju sve dok ga ne ispriča nekom drugom.U rečniku je definisano kao „držati nešto čvrsto; Reč zabt, što znači "temeljno zapamtiti reč, pamtiti je, zapisati", kao hadiski termin, odnosi se na sposobnost pripovedača da prenese predaju (naraciju) koju je primio putem prihvaćenih sredstava tolerancije, kao što ju je primio od svog nastavnika, bez ikakvog oklevanja ili modifikacije.).

Arapska reč vahid, što znači "jedan", nastala je kada je pomešana sa rečju vesti (haberu'l-vahid) ili korištena kao pridevska fraza (haberun vahidun), znači "vest koju je prenela jedna osoba od druge osobe". Kada se nađe zajedno sa ehad, što je množina reči vahid, (haberu'l-ehad, eh-baru'l-ehad) znači „vest koju izveštavaju više osoba“. Međutim, iako se oni uglavnom koriste kao sinonimi jedni za druge u knjigama usul-a (metoda), takođe se kaže da, činjenica ta da hadis ima atribut ehada, ne ukazuje uvek da je to haber-i-vahid. Dakle, pošto muhadisi, učenjaci i pravnici vest koja ne dostiže nivo tevatura, prihvataju kao „ehad vest“, nema razlike između jednog, dva, tri ili više izveštača. Haber-i-vahid, koji se takođe naziva Haber-i-infirad, kao i hadisi koji su prenošeni od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) a koriste se za vesti (hadise) koje se prenose od as'haba i njegovih sledbenika, uvek kada se pominju u hadisu i drugim islamskim naukama, na pamet padaju hadisi prenošeni od Allah-ovog (đ.š) Hz.Poslanika (s.a.v.s.). U nauci o hadisu, osim ove opšte definicije za haber-i-vahid, postoji i definicija koja je ekvivalentna definiciji sahi (autentičnog) i hasen (dobar) habera.Prema tome, haber-i-vahid je jedan ili dva as'haba koji su van mutevatir sunnet-a, koji imaju atribute pravde i zabta od Allah-ovog (dz.š) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), ili izvestan broj as'haba koji kasnije ne dostižu stepen tevatura, koju pripoveda sledbenik i tebeu't-tabiin, čiji tekst ne sadrži nikakvu laž ili manjkavost, ili izvestan broj as'haba koji kasnije ne dostizu tevatur, koju pripoveda sledbenik i tebeu't-tabiin. Tekst koji ne sadrži nikakvu laž ili manjkavost, zove se vest koja je fiksirana sa zann-ı gālib ile (râcih).

Čak i ako se neka vest nazove “meşhur”„poznatom”, zbog proliferacije (množenja) načina pripovedanja, ova vest ne prestaje da postoji. Činjenica ta da su na hiljade ljudi prihvatili islam, oslanjajući se na vesti koje nisu dostigle nivo tevatura, ovom metodom primenjenom u vreme Hz.Poslanika, sal'lallahu alejhi ve sel'lem, ukazuje na te ljude da oni nisu tražili stanje tevatura u vestima, (hadisima).Nakon smrti Resulullaha (s.a.v.s.), iako među as'habima postoje različite prakse u pogledu toga da li se vest o objavi direktno prihvata ili ne, osnovni princip je da je osoba koja donosi vest ispravna i sigurna osoba. Činjenica ta da ne postoji pretpostavka da je pogrešio ili krivo razumeo vest koju je preneo jeste da ta vest nije u suprotnosti sa nekim drugim tekstom kojoj se može dati prednost u pogledu dokaza i indikacija. Kao primer različitih praksi Hulefa-i Rašiduna, pismo jedne nane, tražeći od Hz. Ebu Bekra udeo u nasledstvu njegovog unuka, na vest (hadis) Mugire b. Šube'jha da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dao nani jednu šestinu baštine, a na zahtev Ebu Bekra da bude svedok njegovih vesti o njemu, bilo je svedocenje i Muhammed b. Mesleme; U raspravi koja je izbila nakon što je Umer želeo da eksproprište kuću Hz.Abasa (r.a.h.) tokom njegovog pokušaja da proširi Mescid-i-Nebevî’yi , Ubej b. Ka'b podseća na hadis Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) da je ono što je uradio (Umer) bilo nezakonito (Ibn Sa'd, IV, 21-22). Pominju se događaji kao što je Ali-jev zahtev polaganje zakletve ljudi koji su prenosili hadise. Međutim, ne može se reći da se ove prakse uvek vide među as'habima. Postoje primeri koji ukazuju na to da su u stvari ove tri halife prihvatili predaje od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) koju je prenela jedna osoba, a da nisu tražili svedoka, dokaze ili zakletvu. Enes b. Malik i Bara b. Azib-ove reči, koje je preneo od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), da su sve čuli od njegovih drugova, a ne od njega, i da nikada nisu lagali (Ibn Adi, I, 164; Hatib, str. 386), uključuju i vest da ih je samo jedna osoba donela zbog međusobnog poverenja, ukazuje na njihovo prihvatanje. Međutim, to ne znači da su as'habi uvek usvajali svaki haber-i-vahid bez svedoka; As'habi su sa vremena na vreme pribegli i načinu traženja svedoka. Njihova praksa da traže svedoke i polažu zakletvu nije zato što ne veruju vestima koje je donela ta osoba, već da otklone eventualne zapisničke greške pripovedača. U stvari, u tu svrhu, Hz. Umer je trazio svedoka od Mugīre b. Şu‘be’de (el-Muvaṭṭaʾ, “İstiʾẕân”, 3). Međutim, posle Hz.Uthmanove (Osmanove) smrti, poverenje u narodu je počelo delimično da bledi, a neke političke i verske sekte odlučile su da podrže sopstvene ideje i stavove. Njihov pokušaj da izmisle hadise u ime Hz.Poslanika (s.a.v.s.) podstaklo je islamske učenjake da istraže pripovedača svake vesti koju je Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) objavio u smislu njenog transkripta i njene pouzdanosti u veri. Stavovi o tome da li je haber-i-vahid svedočanstvo u veri, pojava verskih mez'heba krajem I.(VII.) veka, može se reći da je nastao u prvoj polovini II.(VIII.) veka, kada je i počeo da se sastavlja. Prve informacije o upotrebi haber-i-vahida kao pojma u smislu „vesti koje pripoveda (jedna) osoba” vidimo u El-Evaʾil Ebu Hilala el-Askerija (str. 255), a prvi se put u ovom delu navodi da je Vasil b. Ata rođ. (u. 131/748) rekao da će se istina saznati na četiri načina, da su to knjiga, vesti oko kojih je dogovoreno, dokaz uma i konsenzus ummeta. On svoje vesti deli na dvoje: kao has i am, (videti i Sujuti, el- Vesaʾil, str. 116; Ali Sami en-Nessar, I, 395). Vasil b. Ata kaže da ništa osim ove četiri stvari koje vode ljude ka istini neće predstavljati dokaz u veri. Prema njegovim rečima, vesti (hadisi) o kojima se dogovore su mutevatir vesti (haber-i-am), a vesti o kojima se ne dogovore su haber-i-vahid (haber-i has). Vasil b. Ebu'l-Husejn el-Hajjat, jedan od učenjaka Mu'tezila, kaze da je vest na koju je Ata mislio vest koju je donela samo jedna osoba u smislu rečničkog značenja:„Mi tvrdimo da vest koju je dala pravedna osoba, ne zahteva znanje“, (el-Intisar, str. 55), takođe se da razumeti iz njegove izjave. Šafii-ja, koji kaže da je haber-i vahid, koji ima uslov da je autentičan, dokaz u veri, naziva ovaj termin haber-i has (er-Risale, str. 359) a ponekad izraz haber-i vahid koristi da bi značilo vest koju osoba prenosi od druge osobe, (na primer, videti Ibid., str. 383, 384, 386, 387). Međutim, Šafiijeva podela vesti u njegovim delima kao haber-i hâs i haber-i âm sugeriše u tome da je Vâsıl b. Atâ sledio njegovu terminologiju koju je koristio.

Ebu Hanife i Ebu Jusuf su izjavili da se priča o jednoj osobi ne može prihvatiti suprotno pripovedanju javnog mnenja, a da se ne pominje koncept haber-i-vahid.Oni su vest da je

Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dovio za kišu smatrali šaz*-om. (Şeybânî, el-Mebsûṭ, I, 398-399; Şâfiî, el-Um, VII, 307, 308). Sa obzirom da su ove rasprave počele sa mutezilijama, podrazumeva se da se ovde radi samo o vestima koje je ispričala jedna osoba, a tip vesti kao što su aziz i meşhur, isključeni su iz ovoga. Zbog toga je značenje Mu'tezilija, koji su odbacili haber-i-vahid, i Šafiije, koji ju je uslovno prihvatio, isto je treba oceniti kao vest koju prenosi jedna osoba. Međutim, kada se pomene haber-i vahid, ne pada na pamet samo rečničko značenje nečijeg kazivanja, već i vest koja ne dostiže nivo mutevatira, koju obično prenosi jedna ili više osoba. Učenjaci hadisa, usul'la (ucenjaci metodologije) i pravnici, uglavnom postupaju u skladu sa ovim značenjem u svojim procenama i raspravama.Na primer, Hatib el-Bagdadi tvrdi da vesti koje on naziva „vestima koje ne ispunjavaju uslove mutevatir vesti“ neće izraziti određeno znanje čak i ako ima mnogo pripovedača, te on to ne smatra kao vest koju prenosi samo jedna osoba, (El-Kifaje, str. 32). Gazali takođe smatra da su vesti koje je prenela grupa od pet ili šest ljudi haber-i-vahid, kaže da haber-i-vahidi ne predstavljaju definitivno znanje te navodi da se hadisi čija je ispravnost definitivno poznata, ne mogu smatrati haber-i-vahidom, jer su mutevatir, (el-Mustaṣfâ, I, 145). Haber-i-vahid je podeljen na odeljke prema broju svojih pripovedača, bez obzira da li izražava sumnju ili ne, da li je prihvatljiv ili merdud*, (merdud*-Termin hadisa koji se koristi za izražavanje iskrivljenih predaja). U haberi vahidu, koja je podeljena na tri dela kao što su mešhur (poznati), aziz i garib, u smislu broja pripovedača, termin meşhur (poznati), odnosi se na hadis koji ima tri ili više prenosilaca u svakom sloju, ali ne dostiže nivo mutevatira. Mešhur se nazivaju i vesti koje su u prvim danima imale dva-tri tarika, a kasnije su postale meşhur (poznate). Međutim, vest, koja je postala meşhur u narednim vekovima, pravnici su je nazvali „mustefijd” iako je poticala iz puta (tarika) u prvom veku. Aziz je hadis čiji broj prenosilaca nije manji od dva u svakom sloju. Garib je, sa druge strane, vest koju prenosi jedan pripovedač u bilo kom sloju svoje knjige, a to se još naziva i "ferd-i nisbi", hadis koji je vezan za Hz Poslanika (s,a,v,s,). Činjenica da je as'hab koji je prenosio od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) ili sledbenik koji je prenosio od as'haba ostao sam, takođe se izražava terminom “ferd-i mutlak”-„pojedinačni apsolut“, (İbn Hacer, Şerḥu Nuḫbeti’l-fiker, str. 34-37).Prema stepenu sigurnosti, vesti se dele na one koje ne izražavaju sumnju i one koje jesu. Haber-i vahid, koji ne implicira sumnju, je vest kojoj se ne može dati prednost u odnosu na drugu zbog postojanja svih vrsta mogućnosti podjednako; druga je vest da se jedna od dve mogućnosti preferira nad drugom, iako to nije sigurno u srcu osobe. Ako đemaât više od tri ili četiri osobe prenosu takve vesti, oni se nazivaju "meşhur mustafiz" (Âmidî, II, 31). Haber-i vahid je također grupiran kao makbul (prihvaćen), merdud (slab) i meşkûk (sumnjiv). Makbul (prihvaćen), pravedne i dabt, to su vesti koje nisu uzročne i nepogrešive, koje od početka do kraja prenose prihvatljivi, pravedni i savesni pripovedači, sa mutasil isnadom. One su podeljene na odeljke "sahîh lizatihî, (To je hadis koji ispunjava uslove sahiha, prihvatanja i autentičnosti na najvišem nivou.) sahîh ligayrihi, (Ako sahîh ligayrihi ne dostignu najviši nivo ovih atributa zbog neke mane, ali imaju karakteristike koje će eliminisati postojeću manu, kao što je mnoštvo atribucija, takvi hadisi su takođe sahih; Međutim, oni se zovu sahîh ligayrihi, a ne sahîh lizatihî.) hasen lizâtihî, (Međutim, muhadisi, koji koriste ceyyid u značenju sahiha dok ukazuju na stepen hadisa, takođe koriste ovaj izraz kao sahih, iako je viši od nivoa hasen lizâtihî), i na hasen ligayrihi" (Takav hadis dobija na snazi tako što se prenosi iz drugih izvora, i postaje oslobođen od toga da bude lažan i munker te uzima ime hasen ligayrihi.), (Tâhir el-Cezâirî, str. 212). Merdud je, sa druge strane, vest koja ne ispunjava uslove prihvatljive vesti (Ibn Hacer, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, str. 37-38) ili nema dokaza da je njen dokaz potpun (Tâhir el-Cezâirî , str 212), ove vesti, koje se nazivaju i slabi, deli na mursel, munkatı', mu'dal, muallak, mudelles, muharref, musahhaf, şâz, muztarib, maklûb, mudrec, muallel, i munker, napuštene prema statusu dela i teksta. Meşkûk vesti (sumnjive vesti) su predaje za koje nema izbora između dokaza o njihovoj autentičnosti, (isto- ibid.). Kontraverzno je među mezhebima da li (vest) haber-i-vahid izražava određeno saznanje o znanju i da li će to biti dokaz u veri.

Među knjigama hadisa, samo Buharijev el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ sadrži deo koji se sastoji od šest poglavlja i dvadeset i dva hadisa kako bi se naznačilo da su vesti koje je dala osoba u čiju se tačnost

veruje, dokaz je u veri (Kitâbu Aḫbâri'l-âḥâd, Bâbu mâ câʾe fî icâzeti ḫaberi'l-vâḥidi'ṣ-ṣadûḳ). Buhari počinje prvo poglavlje ovog poglavlja napomenom da je dozvoljeno delovati na temu ezana, namaza, posta, ferâid i odredbi koje daje osoba koja je poznata po svojoj istinitosti.

(FERAID – 1. الفرائض - Feraid, stvari koje su obavezne: „Feraid-i dinijje." 2. (Skraćeno od ilm-i feraid) Nauka koja govori o nasleđivanju i prenosu te podeli nasledstva na naslednike u islamskom pravu, [Koristi se kao jednina u ovom smislu]. Objašnjavajući razlog zašto je pomenuo ovo pitanje u naslovu poglavlja, Ibn Hađer el-Askalani navodi da odbacuje stavove onih koji ne prihvataju vest kao dokaz osim ako se prenosi od više prenosilaca i onih koji navode da prenosioci vesti trebaju biti tri ili više od tri osobe, (Fethu'l-Bari, XIII, 196). Bedreddin el-Aynî, sa druge strane, tvrdi da želi ukazati da vesti o objavi mogu biti validne u praktičnim stvarima kao što su ezan, namaz, post, feraid i uredbe u naslovu Buharijeve bab titule, (ʿUmdetu'l-ḳārî, XX, 188). Buhari navodi primere iz nekih ajeta da vesti koje je dala jedna osoba mogu biti dokaz u veri. On navodi da to uakzuje Hz.Poslanikovo (s.a.v.s.) postavlanje emira na razna mesta jednog po jednog, (Buhârî, "Aḫbâru'l-âḥâd",l). Hatib el-Bagdadi, koji odbacuje stav da haberi-i-vahid izražava sigurnost, kaže da treba uzeti u obzir hadise koji se prenose od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) sa oprečnim mišlenjima o šerijatskim pravilima, uz vesti čija je pouzdanost nepoznata, zbog mogućnosti da je istinita ili lažna, (el-Kifâye, str. 52, 53-55, 65). Međutim, prihvata vest koju solidan pripovedač prenosi od drugog solidnog pripovedača te navodi da je potrebno postupiti po tome. Prema Ibn Hađer el-Askalaniju, koji pokušava racionalno objasniti da je moguće preneti istinite vesti pomoću haber-i-vahida, postoji velika mogućnost da vest koju daje istinoljubiva osoba, odražava istinu. Stoga se opšti interes ne može napustati zbog retkog straha od morala. U stvari, čak i ako svedočenje osobe ne izražava sigurnost sam po sebi, ono predstavlja osnovu za presudu, (Fetḥu'l-bârî, XIII, 198). Iako muhadisi u principu prihvataju vesti koje prenosi pouzdan i pravedan pripovedač, oni navode da vesti ne bi trebalo da budu u suprotnosti sa čvrstim tekstom Kur'ana, mutevatir sunnetom, konsenzusom, razumom, historijski utvrđenim događajima, iskustvom i zapažanjima, (Hatîb, str. 432; İbnu'l-Cevzî, I, 106; İbn Kayyim el-Cevziyye, str. 67-76; ayrıca bk. Erturk, str. 52-96). Imam Malik je rekao da su vesti koje su poslate u suprotnosti sa delima stanovnika Medine, ne mogu se pripisati Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), a kao opravdanje za to tvrdi da se njihova dela posmatraju kao kazivanje hiljadu ljudi od hiljadu ljudi. Prema njegovim rečima, vest koja je u suprotnosti sa delima stanovnika Medine ne može joj se poverovati jer je u suprotnosti sa čuvenom predajom, (Sâlim Ali el-Behnesâvî, str. 152). Kao rezultat toga, većina islamskih učenjaka, a posebno muhadisa, složili su se da haberi-i-vahid, koji se prenosi na pouzdan način, izražava saznanje o znanju, stoga je dokaz u veri i po njoj treba delovati. Protiv historijskih činjenica je reći da haber-i-vahidi, koji čine skoro ceo hadiski korpus, ne mogu biti dokaz u verskim pitanjima, posebno u pitanjima vere. Jer, budući da je islamski ummet prihvatio Hz. Pejgamberov (s.a.v.s.) sunnet kao drugi izvor vere, svaka njegova reč i ponašanje su pažljivo zabeleženi. Islamski učenjaci, a posebno muhadisi, nastojali su da identifikuju i sačuvaju čak i najsitnije detalje o Allah-ovom (đ.š.) Hz.Poslaniku (s.a.v.s.).Iz tog razloga, nakon faza hifza i epitafa koje su delimično započete u periodu Hz.Poslanika (s.a.v.s.), desila se velika zbirka hadisa u periodima tadvina (sastavlanja) i klasifikacije. U ovom procesu sastavljanja i klasifikacije, uloženi su veliki napori da se razlikuju sahi (autentićnih) i daif (slabi) hadisi jedan od drugog, ispitivanjem dokumenata i tekstova hadisa. Međutim, ne može se reći da su svi hadisi u klasifikovanim radovima sahi (autentični) i makbul (prihvatljivi). U stvari, neki učenjaci su u svoja dela uključili hadise koje su smatrali slabim i zabeležili razlog slabosti u njima. Tirmizi je naveo ispravnost hadisa i pouzdanost prenosilaca u svom el-Camiʿu's-sahih (na primer, videti Tirmizi, „Salat", 5, „Iman", 17, „Istiʾzan", 21), Ebû Dâvûd je u svom es-Sunen dao slične izjave (Đakan, str. 79-84). Ima slabih hadisa i u İbn Mâđe-ovom es-Sunenu (Ibn Mađeh, Sunen, prolog (predgovor) naširin, II, 1519-1520).

Dok muhadisi razlikuju sahi hadis od daifa, oni se odnose samo na haber-i-ehadu. Govorili su o svojim prenosiocima, a pod rečju sahi (autentični) hadisi podrazumevali su verodostojne hadise

ehad hadisa. Kutub-i Sitte, koji je proizvod nastojanja da se spoje pouzdane predaje, i el-Muvetta Imama Malika, predaje u delima kao što su Ahmed b. Hanbelov el-Musned i Darimijev es-Sunen koji se sastoje od ehad hadisa, za koje se ne može reći da su svi sahi (autentični), dok se ocenjuju postojeće predaje u hadiskim knjigama, to je tačniji način da se kao rezultat istraživanja donesu zasebni sudovi za svaku predaju, umesto da se prave generalizacije. Postoji velika literatura na temu Haber-i Vahida. Među knjigama koje pripadaju klasičnom periodu, u kojima su haber-i vahid i srodna pitanja, opširno su obrađeni pod posebnim naslovima, Šafiijevo delo el-Um (Bulak 1321-1326; posebno odeljak „Cima'u'l-ʿilm“ u poslednjem delu dela; ovo poglavlje je nezavisno objavio Muhammed Ahmed Abdulaziz, Bejrut.), njegov er-Risale (Kairo 1399/1979), Ibn Hazmov el-Ihkam (Kairo 1970), Sejfeddin el-Amidi'ov el-Ih'kam (Kairo 1979). Treba uračunati i Husejin el-Basri-jev el-Mu'temed (Dimask 1964) i el-Kifaje Hatib el-Bagdadija (Bejrut 1986). U poslednjem periodu Abdulaziz b. Rašid-ov Reddu subuhati'l-ilhad ehadisi'l-ehad (Bejrut 1981), Dirase fi haberi'l-ehad Muhammed Mubarek es-Sejjid-a (Kairo 1986), Ali Osman Koçkuzu-ov Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikât ve Teşri, u smislu vere i zakonodavstva u nauci o predaji (Ankara 1988), Suheyr Reşâd Muhennâov Ḫaberu'l-vâḥid fi's-sunne ve eş eruhû fi'l-fiḳhi'l-İslâmî (Kairo, ts. [Daru's-suruk), Ahmed Mahmûd Abdulvehhâb eş-Şinkîṭî'ev Ḫaberu'l-vâḥid ve ḥucciyetuhû (yuksek lisans tezi, 1397/1977, Kısmu'd-dirâsâti'l-ulyâ eş-şer'iyye bi Kulliyeti'ş-şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Câmiatu Melik), Abdullah b. Abdurrahman el-Cebreyn'ijev Aḫbâru'l-âḥâd fi'l-ḥadîṯ i'n-nebevî (magistarske teze, 1987, Câmiatu İmam Muhammed b. Suûd) sa svojim delima imenovanim James Robson "Traditions from Individuals" (JSS, IX [1964], str. 327-340), Talât Koçyiğit'ijev "Ahâd Haberlerin Değeri" (AÜİFD, XIV [1966], str. 125-142),Muhammed Suâd Celâl'ijev "Ḫaberu'l-vâḥid ve'l-ḳıyâs" (Mecelletu'l-Ezher, XLVIII/5 [Kairo 1976], str. 698-704),Abdulkadir Şener'ijev "İmam Şâfiî'ye Göre Haber-i Vâhid" (Prvi međunarodni simpozijum islamskih studija [16-18 Eylul], İzmir 1985, str. 287-293), Muhammed Abdullah Avîza'nın "el-Menhecu'n-Nebevî fî ḳabûli aḫbâri'l-âḥâd" (Dirâsât, XIII/l [Amman 1986], str. 89-103) i "İḥticâcu'ṣ-ṣaḥâbe bi-ḫaberi'l-vâḥid" (a.g.e., XIII/l [1986], str. 67-87), Ahmed Hasan'ijev "Ḫaber-i Vâḥid kî Şerʿî Ḥaysiyet" (Fikr u Naẓar, XXIII/l [İslâmâbâd 1985], str. 3-54) i "Ḫaber-i Vâḥid kî Ṣıḥḥat key Liyey Râvî key Şerâʾiṭ" (isto., XXVIII/ll [1990], str. 3-78), Abdurraûf Mufdî'nijev "Menâhicu'l-ʿulemâʾ fî iṯ bâti'l-aḥkâm bi-ḫaberi'l-vâḥid" (Mecelletu'l-buḥûṯ i'l-İslâmiyye, sy. 27 [Riyad 1990], s. 287-340) Njegovi članci se mogu pomenuti među studijama o Haber-i vahidu.

Bibliografija

Lisânu'l-ʿArab, "vḥd" md. et-Taʿrîfât, "ḫbr" md. el-Muvaṭṭaʾ, "İstiʾẕân", 3. Dârimî, "Ṣavm", 6. Buhârî, "Aḫbâru'lâḥâd", 1-6. İbn Mâce, Sunen (nşr. M. Fuâd Abdulbâkī), İstanbul 1413/1992, uvod u publikaciju, II, 1519-1520. Tirmizî, "Ṣalât", 5, "Îmân", 17, "İstiʾẕân", 21. Şeybânî, el-Mebsûṭ (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, I, 398-399. Şâfiî, el-Um, V, 250-277; VII, 307-308. a.mlf., Cimâʿu'l-ʿilm (nşr. M. Ahmed Abdulazîz), Bejrut 1984.a.mlf., er-Risâle, str. 359, 369-371, 383-384, 386, 387, 406-410, 415-418. İbn Hişâm, es-Sîre 2, IV, 590, 594-596, 600, 607. İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 21-22. Hayyât, el-İntiṣâr, str. 45, 55. İbn Adî, el-Kâmil, I, 164. Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâʾil, Beyrut 1407/1987, str. 255. Ebu'l-Huseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, II, 541-663. İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kairo 1970, I, 107-134. Ebû Ca'fer et-Tûsî, ʿUddetü'l-uṣûl (nşr. M. Mehdî Necef), [nema oblast gde je štampana] 1983 (Matbaatu Seyyidi'ş-şuhedâ), I, 286-388. İbn Abdulber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1968, II, 42. Hatîb, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1986, str. 32, 52-56, 65-72, 386, 432.Pezdevî, Kenzu'l-vuṣûl, II, 371-377. Serahsî, el-Uṣûl, Kairo 1954, I, 322-332. a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Muneccid), Kairo 1971, II, 479. Gazzâlî, el-Mustaṣfâ, [Nema mesta ni datuma štampanja] (Dâru'l-fikr), I, 145. İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dâru'l-fikr), I, 106.Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 152-153; XVI, 227; XXVIII, 120. Âmidî, el-İḥkâm, II, 30-118. Nevevî, Şerḥu Muslim, I, 62. İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menâru'l-munîf (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Halep 1983, s. 67-76. İbn Hacer, Feṯḥu'l-bârî, Beyrut 1408/1988, XIII, 196-198. a.mlf., Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1993, str. 34-40. Aynî, ʿUmdetu'l-ḳārî, Kairo 1954, XX, 188-189. Tecrid Tercemesi, I, 101-113, 278-281; VI, 363. Suyûtî, Tedrîbu'r-râvî, str. 368-369, 375. a.mlf., el-Vesâʾil fî musâmereti'l-evâʾil (nşr. Ebû Hâcer M. Zağlûl), Beyrut 1406/1986, str. 116. Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîṯ (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, str. 31-34. Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdulhamîd), Medine, ts.

(el-Mektebetu's-Selefiyye), str. 26-28. Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, Ḥâşiyetu'l-ʿallâme el-Bennânî ʿalâ Şerḥi Cemʿi'l-cevâmiʿ, Beyrut, ts. (Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye), II, 131-132. Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhu'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dâru'l-ma'rife), s. 33, 35-37, 212. Muhammed Ebû Zehv, el-Ḥadîṣ ve'l-muḥaddiṣ ûn, Kairo 1378/1958, str. 25-27, 277-283. a.mlf., Mekânetu's-sunne fi'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, str. 13-18, 33-39. Hâşim Ma'rûf el-Huseynî, el-Mevżûʿât fi'l-âṣ âr ve'l-aḫbâr, Beyrut 1973, str. 50, 69-83. Ali Sâmî en-Neşşâr, el-Felsefe fi'l-İslâm, Kairo 1977, I, 395. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, el-Medḫal ilâ tevṣ îḳı's-sunne, Kairo 1398/1978, str. 220-226. a.mlf., Tevṣ îḳu'ssunne fi'l-ḳarni'ṣ-ṣ ânî el-hicrî, Kairo 1400/1981, str. 88-117, 321-342, 391-413. Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidu'ttaḥdîṣ , Beyrut 1399/1979, s. 147-150. Kasabî Mahmûd Zelat, el-Ḳurṭubî ve menhecuhû fi't-tefsîr, Kairo 1399/1979, str. 382-384. Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1981, str. 181-199. a.mlf., Argumenti između hadisa i teologa, Ankara 1984, str. 244-251. Abdulmecîd en-Neccâr, el-Mehdî b. Tûmert, [Beyrut] 1403/1983, str. 309-314. Mustafa Saîd el-Hın, Eṣ eru'l-iḫtilâf fi'l-ḳavâʿidi'l-uṣûliyye fî iḫtilâfi'l-fuḳahâʾ, Beyrut 1406/1985, str. 410-421. Mustafa es-Sibâî, es-Sunne ve mekânetuhâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut 1985, str. 167-186. Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, str. 124, 268-270. M. Tâhir el-Cevâbî, Cuhûdu'l-muḥaddiṣ în fî naḳdi metni'l-ḥadîṣ i'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf, Tunus 1986, str. 435-440. M. Edîb Sâlih, Lemeḥât fî uṣûli'l-ḥadîṣ , Beyrut 1409/1988, str. 93-102. Ali Osman Koçkuzu, Vrednost Haber-i Vahida u pogledu vere i zakonodavstva u nauci o pripovedanju (rivajetu), Ankara 1988. İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, str. 25-26, 79-84, 99. Sâlim Ali el-Behnesâvî, es-Sunnetu'l-mufterâ ʿaleyhâ,Kairo 1409/1989, str. 147-185, 358-360. İzziyye Ali Tâhâ, Difâʿ ʿani's-sunneti'n-nebeviyye, Kuveyt 1990, str. 13-29.Murtezâ el-Ensârî, Ferâʾiżu'l-uṣûl, Beyrut 1411/1991, I, 205-228. Mucteba Uğur, Hadis Terimleri Sözluğu, Ankara 1992, str. 7-8. M. Nâsıruddin el-Elbânî, Hadis Üzerine Selefî Bir Yaklaşım (trc. Mehmet Kubat), Konya 1992, str. 78-106. Ali Toksarı, Delil Olma Yönunden Sunnet, Kayseri 1994, str. 173-244. İsmail Hakkı Unal, Razumevanje hadisa imama Ebu Hanife i metode hadisa hanefijskog mezheba,, Ankara 1994, str. 133-171. Mahmûd Ebû Reyye, Eḍvâʾ ʿale'ssunneti'l-Muḥammediyye, Beyrut, ts. (Muessesetu'l-A'lemî), str. 363-379. Muhammed el-Kettânî, Cidâlu'l-ʿaḳl ve'n-Naḳl fî menâhici't-Tefkîri'l-İslâmî, Dârulbeyzâ, ts., str. 336-358. Mustafa Erturk, Evaluacija nekih Fiten hadisa u Sahih Buhariju u smislu principa tekstualne kritike (doktorska teza, 1995), Institut društvenih nauka MU, str. 52-96. G. H. A. Juynboll, "Habar al-Wāḥid", EI2 (İng.), IV, 896.

KELÂM.- الكلام - REČ. U nauci o kelamu, vesti (hadisi) koji se pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) su naglašene, te se raspravlja da li će samo to predstavljati definitivan dokaz po pitanju verovanja. Diskusije na ovu temu datira sa početka II. (VIII.) veka. Prema izvorima, moguće je prikupiti dokaze koje su haridžiti izneli dok su odbacili haber-i-vahid, u dve tačke.

Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

1). Neke odredbe haber-i-vahida sadrže suprotnost Kur'anu (a.m.). Na primer, dok muškarac ili žena koji počine preljubu treba da budu kažnjeni sa sto udaraca bičem prema Kur'anu (a.m.). Prenosi se da je Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) primenio kamenovanje na oženjene ljude koji su počinili ovaj zločin, (en-Nûr 24/2). Da je kamenovanje legitimna kazna, to bi se popravilo mutevatir haberom, a ne ehad-haberom. Jer, nije razumno donositi presudu vitalnog pravnog pitanja na osnovu haber-i-vahid-a.

2). Poslanstvo koje se pripisuje Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) nisu pisali i prenosili as'habi istim rečima, već su usmeno prenošena nakon dugog perioda od dvadeset ili trideset godina. Osim toga, poznato je da postoje brojni haberi (vesti) koje se pripisuju Allah-ovom (đ.š.) Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) o određenoj temi, koje su suprotne jedna drugoj, te da su se as'habi međusobno kritikovali, (Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl,II/1,str.482-501).Stavovi mutezilijskih učenjaka o vestima su u nekim tačkama bliski svatanju hariđita. Ovi učenjaci su mišlenja da se haber-i-vahid ne može prihvatiti kao dokaz sam po sebi po pitanjima usulu'd-Dina. Nakon što je Vasil b. Ata usvojio princip da vest treba da se ispituje u smislu istinitosti i smisla kako bi bila izvor informacija, učenjaci ove škole su uglavnom postavljali različite uslove da vest bude prihvaćena kao izvor informacija.Amr b. Ubejd je kao drugi osnivač ovog mezheba rekao da kao izvoru znanja, pre svega, treba verovati umu, a potom i mutevatir vestima, te je tvrdio da se ne može posmatrati kao izvor informacija. Iako neki sunitski izvori navode da je Amr b. Ubejd odbacio sve vesti koje se pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), a koje je smatrao suprotnim razumu, iako su izvesne u smislu izvesnosti, ne čini se prikladnim pripisivati mu ovo gledište. Jer, postoju razne predaje koje prenosi Amr b. Ubejd. Njegovo odbacivanje vesti zavisi od toga da li smatra da je takva vest nepouzdana u smislu dokaza, (Âyşe Yûsuf el-Menâî, str. 85-86). Čak i ako nije u suprotnosti sa Kur'anom (a.m.) i razumom, Ebul-Huzeyl el-Al'laf je odredio da vest treba da prenesu najmanje četiri pripovedača iz svake generacije kako bi bila dokaz. Nazam je, sa druge strane, rekao da je u nekim slučajevima moguće odbaciti mutevatir vest, a moguće je i da vest iznese određene informacije u zavisnosti od pretpostavki. Prema njegovim rečima, na primer, dok se o smrti osobe za koju se ranije znalo da je teško bolesna saznaje kroz vesti, posmatranje priprema za sahranu osigurava da ova vest izražava tačne informacije,(Kadi Abdulcebbar, el-Mugni, XV, 392). Nazam kaže da predaju u kojoj se navodi da je Hađerul-esved bio beli kamen koji je snošen sa neba na zemlju i da je pocrneo zbog greha mnogobošaca, treba odbaciti jer deluje kontraintuitivno. Da je tako, morala bi da pobeli posle potiranja rukom po njemu od vernika. Ponovo, prema njegovim rečima, ehad izveštaj o čudu cepanja meseca, prenet od Ibn Mesuda, takođe mora biti neosnovan, (inšikaku'l-kamer).

Zato što je tako važan događaj trebalo da dostigne nivo tevatura i da uđe u historiju, te da ga muslimani koriste kao dokaz protiv nevernika, (Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, II/1, str. 475, 479). Ebu Ali el-Đubej je prihvatio da će vesti o ehadu izraziti sumnju, pod uslovom da nisu u suprotnosti sa Kur'anom (a.m.), te da bi ova misao mogla da dovede do znanja nakon što postane čvrsta, (Kadi Abdulcebbar, e-Mugni, XV, 330). Međutim, on je takođe izjavio da vesti o ehadu mogu biti dokaz o praktičnim pitanjima, a ne o pitanjima vere. Prema Kadi Abdulcebbaru, jednom

od mu'tezilijinih učenjaka, postoji mogućnost da haber-i-vahid može biti lažna ili pogrešna vest (hadis), pošto se zasniva samo na jednom pripovedaču. Iz tog razloga, dokazi su neprihvatljivi. Da bi takve vesti (hadisi) bile dokaz po pitanjima veroispovesti, moraju ispunjavati uslove usklađenosti sa razumom, Kur'anom (a.m.) i sahi (autentičnim) sunnetom, kao i u primerima dela sluga i stvari ru'jetullaha, ako je u suprotnosti sa jednim od njih, odbacuje se ili, ako je moguće, podleže te'vilu, (a.mlf., Tabakatu'l-Muʿtezile, str. 193-194; Šerhu'l-Usuli'l-hamse, str. 770). Kao rezultat toga, može se reći da su Mu'tezile učenjaci osim Nazama usvojili stav da haber-i-vahid može izraziti pretpostavljeno znanje i stoga ono ne može biti dokaz u pitanjima verovanja, (Kadi Abdulcebbar, el-Mugni, IV, 225; Ibn Hazm, I, 118-119; Ibn Rušd, str. 102).Iako su imamski šiiti usvojili stavove bliske Mu'tezilijima, neki učenjaci ovog mezheba su prihvatili da ako postoje potvrđujuće pretpostavke, vesti o ehadu mogu da izraze znanje, (Ayša Yusuf el-Menay, str. 122). Moguće je sumirati stavove učenjaka Ehl-i-sunneta o haber-i- vahidu na sledeći način: Ebu Hanife, koji je pionir bio osnivanja Maturidiyya, rekao je da vesti koje sadrže informacije i odredbe suprotne Kur'anu (a.m.) treba odbaciti. Nemoguće je da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dao izjavu suprotnu Kur'anu (a.m.) i razumu. Prihvatanje ovog osnovnog principa je uslov potvrđivanja Hz. Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.). Osim toga, odbacivanje vesti koje su suprotne Kur'anu (a.m.) i razumu ne znači negiranje Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), već odbacivanje reči onoga kojem mu je izneo ovu optužbu. Od takvog ponašanja, takođe je neophodno osloboditi Hz.Poslanika (s.a.v.s.) od pretvaranja da je u suprotnosti sa Kur'anom (a.m.), (el-ʿAlim ve'l-muteʿallim, str. 31-33). Nakon što je Ebu Mensur el-Maturidi, koji je sistematizovao Ebu Hanifeove teološke stavove, rekao da vesti koje ne mogu dokumentovati istine koje dolaze od Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) kao mutevatir, bit će otkrivene kao rezultat sprovođenja naučnih aktivnosti, kao što je ispitivanje stanja pripovedaća, upoređujući vest sa jasnim tekstovima te ocenjujući njen sadržaj, ali je i pored svega toga želeo, da se usvoji kao princip, da takve vesti ne mogu u potpunosti da odražavaju istinu, (Kitâbu't-Tevḥîd, str. 9). Ebu'l-Muîn en-Nesefi je, sa druge strane, priznao da je, pošto su predaje o zagrobnom životu, kao što je mučenje u grobu, postala široko rasprostranjene, on je izrazio znanje zaključivanja, (Tebsıratu'l-edille, II, 763).Jedan od proučavalaca kelama iz poslednjeg perioda, Ismail Hakki iz Izmira, koristio je haber-i vahid da označava hadise koji su bili pouzdani u prva tri veka, ali su postali široko rasprostranjeni u narednim vekovima, iako su ih prenosioci prenosili ispod nivoa tevatura, rekavši da, pošto oni koji su prihvaćeni kao sahi (autentični), izražavaju samo nagađanje, oni ne mogu predstavljati definitivan dokaz za dokazivanje pitanja akaida, (Yeni İlm-i Kelâm, I, 30-Nova nauka o Kelamu, I, 30). Međutim, učenjaci kao što je Elmalılı Muhammed Hamdi, koji je živeo u istom periodu, koristili su ehad hadise kao ubedljive dokaze po pitanjima vere, (DİA, XI, 62). Stavovi učenjaka koji pripadaju Ešariji na temu haber-i- vahida, veoma su bliski Maturidiji. Ebu'l-Hasan el-Eš'ari se nije dotakao njegove vrednosti u oblasti akaida, iako je rekao da haber-i-vahid treba prihvatiti kao konačan dokaz u praktičnim stvarima, (Ibn Furek, Mucerredu'l Makalat, str. 23). Međutim, vidi se da u svom delu zvanom el-Luma', koje uključuje njegove teološke stavove, on nije dokazivao pitanja verovanja sa ehad-haberom, iako je koristio neke predaje u svom delu el-Ibane, koje je pisao u prvim godinama svog angažovanja u Ehli sunnetu. On ih je pomenuo na način koji potvrđuje ajete na tu temu te ih nije zasnivao na principima verovanja, nego samo na haberu.Ibn Furek, jedan od učenjaka koji je pratio Ešarija, izjavio je da pošto se vesti o ehadu smatraju autentičnim u smislu isnada, one ne mogu predstavljati definitivan dokaz u oblasti akaida, (Muškilu'l-hadis, str. 12; Yavuz, str. 94).

Bakilani je takođe rekao da takva vest ne izražava znanje, ali da može zahtevati akciju ako je njen pripovedač pouzdan i ne kosi se sa jačim dokazima, (et-Temhîd, str. 164). Pored ovih, Abdulkahir el-Bagdadi je tvrdio da informacije sadržane u vestima o vahidu ne bi trebalo da budu suprotne razumu i da se takve vesti o verovanju mogu tumačiti na razuman način, (Uṣûlu'd-dîn, str. 22-23).

Gazali je prihvatio vest o đemaâ'u koja nije izrazila određene informacije, čak i ako su prenete od pet ili šest pripovedača, kao haber-i vahid te su je smatrali dovoljnim dokazom po pitanjima fikha. Prema njegovim rečima, iako je Hz.Poslanikovo (s.a.v.s.) slanje nekih članova as'haba kao izaslanike muslimanskim grupama, dokazuje da su vesti o vahidu dokaz u praktičnim stvarima, ali nije dovoljno da dokaže osnovna pitanja religije, kao što je verovanje u Allaha (dz.s.) i Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (el-Mustasfa, I, 145, 148, 151). Ebu Bekr Ibnu'l-Arabi je, sa druge strane, mišlenja da haber-i-vahid može biti dokaz u svim verskim i ovosvetskim stvarima, pod uslovom da je autentična, (Ahkamu'l-Kurʾan, II, 579 , 586). Međutim, postoje i neautentični izveštaji o veri. Ovo su vesti koje zabranjuju bavlenje pitanjima sudbine (el-ʿAvasım, str. 190). Moguće je reći da je Fahreddin er-Razi bio učenjak Eš'arijja koji se najviše fokusirao na pitanje da haber-i-vahid ne mogu predstavljati definitivan dokaz u oblasti vere. Prema njegovim rečima, postoje jaki dokazi koji ukazuju da haber-i-vahidi ne mogu biti dokaz u pitanjima koja se odnose na veru, a posebno na Božanstvo.

1).Pošto sve dosadašnje vesti izražavaju nagađanja, one mogu predstavljati dokaz na nivou pretpostavke. Pridržavanje nagađanja je uvek kritikovano u Kur'anu (a.m.), navodi se da ono nema vrednost u smislu istine, te je zabranjeno oslanjati se na nagađanje o Allahu Teâlâ, (vidi MF Abdulbaki, el-Mu'cem, " znn" art.).

2. Najvažniji pripovedač u lancu isnada haber-i-vahid-a je iz generacije as'haba. Prema predajama Muhadisa, neki od as'haba su kritikovali druge te su rekli da su pogrešno svatili Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) reči ili da su pravili glasine suprotne informacijama koje su oni čuli. Zaista, Kada je Abdullah b. Umer preneo hadis o rahmetliji da se mučio zbog plača njegove porodice za njim, Hz.Ayša ga je podsetila da je to suprotno Kur'anu (a.m.), jer je tamo navedeno, da lice neće biti odgovorno za učinjeni greh od strane druge osobe, (el-En'am 6/164). Takođe je poznato da su as'habi rekli o predaji koju je prenela Hz.Fatima bint Kajs: „Mi ne napuštamo knjigu našeg Gospodara (đ.š.) i sunnet Hz.Poslanika (s.a.v.s.) sa vestima o ženi čiju istinu ili laž ne znamo“. Iz tog razloga, predaje koje su izvestili od as'haba, mogu se prihvatiti kao dokaz u oblasti fikha, gde je dovoljno nagađanje, osim pitanja Božanstva.

3). Ehad vesti koje su preneli od Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), as'habi nisu preneli rečima koje su čuli od njega, već različitim rečima koje izražavaju sadržaj. Jer, as'habi nisu zapisivali ono što su čuli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), a prenosili su to posle dužeg vremena. Ovo takođe slabi mogućnost da su reči koje čine haber-i-vahid reči samog Resulullaha (s.a.v.s.).

4). Dok su ocenjivali vesti o ehadu, Muhadisi su delovali subjektivno, uzimajući u obzir političke i teološke stavove pripovedača koji su ih preneli, na primer, nisu smatrali verodostojnim predaje koje su preneli šiitski i mutezilijski učenjaci. Ovakav stav baca senku na objektivnost vesti o haber-i- ehadu.

5). Kao što je poznato, (neki) muhadisi su izmislili mnoge vesti i pripisali ih Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), a te tekstove preneli onima koji su sastavljali hadise i dali ih prihvatiti. Iako su muhadisi kao što su Buhari i Muslim pokušavali da budu oprezni, nije moguće da su bili sigurni od grešaka. Ovu tačku takođe treba uzeti u obzir prilikom donošenja sudova o haber-i- ehadu (Fahreddin er-Razi, Esasu't-takdis, str. 215-219).

Slažući se sa stavovima Adudidina el-Îcî-a i Sejid Šerif el Curcânî Râzî-a, koji su bili učenjaci Ešarija, Teftazani je tvrdio da se, baš kao što se tanka užad spajaju i formiraju jak konopac, ehad prenosi, da otprilike, ista značenja takođe mogu predstavljati konačan dokaz, (et-Taʿrîfât, “ḫbr” md.; Âlûsî, XXVI, 146), (Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, s. 18). Uprkos tome, Teftazani, kao u pripovedanjima o deđalu, takođe je rekao da se vesti o akaidu mogu tumačiti na te’vil način,

(**te'vil** – التأويل - Pojam koji znači odabrati i pripisati jedno od mogućih značenja riječi u Nas. Kao pojam, definiran je kao "prenos reči iz njenog izvornog značenja u jedno od njenih mogućih značenja na osnovu dokaza" (Râgıb el-İsfahânî, el-Mufredât , "evl" art.; İbnu'l-Esîr, en-Nihâye , "evl" čl.; Lisânu'l-ʿArab , "evl"- čl.).), (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, V, 317). Stavovi selefijskih učenjaka na haber-i- vâhid su prilično različiti od većine drugih sunitskih učenjaka. Iako među njima postoje neke razlike u mišlenjima, velika većina je mišlenja da su vesti o ehadu, koje je ummet prihvatio, kao autentični duhovni mutevatir i da mogu predstavljati ubedljiv dokaz po pitanjima vere. Prethodnik Selefija, Ahmed b. Hanbel je, sa pokornim razumevanjem, rekao da vesti o ehadu, koje su saopštavali as'habi, tabiini i tebeu't-tabiini, treba prihvatiti kao definitivne dokaze, bilo da se radi o veri, fikhu i moralu, te je oštro kritikovao Cehmiyye i Mu'tezilije koji nisu uzimali u obzir ove izveštaje koji su dolazili na sahi (autentičan) način. Njegovo delo er-Red ʿale'z-Zenadıka ve'l-Cehmiyye na to jasno ukazuje, gde razna istraživanja o njemu, potvrđuju ovo gledište, (Ebû Zehre, str. 237). Prema Ibn Hazmu, koji povremeno sledi istu liniju u verovanju, prihvatanje sahi (autentične) vesti koja stiže do Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), sa doslednim isnadom i koja se smatra sahi (autentičnom), je suština dini islama (religije). Zato što su vesti na nivou ehada bile dovoljne u Kur'anu (a.m.), (vidi et-Tevbe 9/122):

وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ

وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾

122. Svi vjernici ne trebaju ići u boj. Neka se po nekoliko njih iz svake zajednice njihove potrudi da se upuste u vjerske nauke i neka opominju narod svoj kad mu se vrate, da bi se Allaha pobojali. (et-Tevbe 9/122), (Korkut),

pošto neki od as'haba nisu mogli uvek da budu sa Hz.Poslanikom (s.a.v.s.), oni su veru naučili od drugih as'haba preko vesti Hz.Poslanika (s.a.v.s.), sam Resulullah (s.a.v.s.) je poštovao takve vesti, a izaslanici koje je slao radi prenošenja vere, ostali su na nivo haber-i-vahida u smislu broja. Sve ovo ukazuje da su autentični izveštaji među definitivnim dokazima, (el-İḥkâm, I, 87-105). Selefijski učenjaci kao što su Ibn Akil i Ibn el-Đevzi, delili su stav većine sunitskih teologa po pitanju habar-i-vahid-a, (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 351). Takıyyuddin İbn Teymiyye , koji se smatra najvažnijim predstavnikom pokreta Muteahhir Selef-a, izjavio je da se hadiski izveštaji, koje muhadisi prihvataju kao sahi (autentični), smatraju, barem, razumljivim u očima stručnjaka za hadise, ako ne i kod svih učenjaka. Oni su tvrdili da predstavljaju konačan dokaz u svakom pitanju veroispovesti, uvidevši da je to nasleđe. Prema njegovim rečima, nijedna vest koja se dokaže na sahi (zdrav) način, nije suprotna razumu. Ako se haber-i-vahid, koji se odbacuje kao suprotan razumu u pitanjima akaida, dokaže na sahi (zdrav) način, treba razgovarati o tačnosti racionalnog znanja. Iz tog razloga, „hadidske vesti koje su sahi (zdrave), ne mogu se odbaciti na osnovu mudrosti". Međutim, nema sumnje da su vesti koje sadrže informacije koje su očigledno suprotne racionalnim principima, izmišljotine.U stvari, većina islamskih učenjaka je prihvatila da, autentični ehad izveštaji, predstavljaju konačan dokaz u svim verskim pitanjima. Vesti o ehadu su dostupne samo onima koji pripadaju narodu bid'ata i sunitskim teolozima kao što su: Bakil'lani, Cuveyni, Gazzali, Fahreddin er-Razi i Seyfeddin el-Amidi, koji prihvataju nagađane dokaze, smatrajuči da je većina Ešarija bliska njegovom pogledu, (Mecmûʿu fetâvâ, V, 156; XIII, 351; XVIII, 41; isti autor., Derʾu teʿâruż, I, 148, 175, 195-196; VII, 315).

Džamal ed-Din el-Kasimi, jedan od poslednjih predstavnika selefija, izjavio je da su oni koji su preneli „akaid ehad haber" (vesti vere o veroispovesti) bili i oni koji su prenosili namaz, zekat i druge šeritske odredbe muslimanima, i to odbijanje akaida bi značilo odbacivanje svih drugih šerijatskih odluka. On je rekao, da bi to imalo opasan rezultat, kao što je ukidanje šerijata. Prema njegovim rečima, nesposobnost uma da razume prirodu informacija, sadržanih u ehad vestima nije dovoljan razlog da se one odbace, (Târîḫu'l-Cehmiyye ve'l-Muʿtezile, str. 49-50). Rešid Riza,

jedan od savremenih učenjaka, pokušao je da ublaži selefijski stav prema haber-i-vahidu, prišavši većini sunitskih teologa izjavom da vesti o ehad-u ne iznose određene informacije, (Tefsiru'l-Menar, I, 136; III, 292). Prema njegovim rečima, verovanje se ne može utvrditi na osnovu haber-i vâhid (hadisa) za koje se ne može definitivno utvrditi da li uopče pripadaju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) ili ne. Pored toga, činjenica da se vesti sastoje od prenošenog značenja koje pripovedači razumu iz reči, to zahteva. U stvari, takođe se zasniva na tom principu, da selef učenjaci, ne prihvataju mezhebe koji usvajaju različita veroispovedanja iz Ehl-i-sunneta, osim „zarurat-i- Diniyye“. M. Rešid Riza usvaja haber-i-ehad o akidu (verovanju) koje hadiski autoriteti smatraju sahi (zdravim), iako prihvataju da nema prigovora,to je problematično u tekstu i delu. Takođe je naveo da ehad haber o stvorenjima koja su u suprotnosti sa opštim Allah-ovim (dz.s.) zakonima ili koja su u suprotnosti sa određenim nasom (svetih tekstova Kur'an i Hadis), u smislu indikacija i sigurnosti, treba ih kao takve odbaciti, jer ih izmišljaju jeretici, (ibid, I, 134136 ; III, 317; VII, 602; IX, 507; X, 364).-365). Kao što se razume iz gore navedenih informacija, većina učenjaka kelama veruju da vesti o vahidu mogu predstavljati samo nagađajući dokaz, te da sami nagađački dokazi ne bi bili dovoljni u pitanjima akaida (verovanja), ne uzevši u obzir one koji su to činili. Ne prihvataju presude date na osnovu haber-i-vâhida kao neislamske. U stvari, ne postoji značajna razlika između pogleda na ehli sunnet i ehli bid'at na haber-i-ehad (vesti o ehadu).Većina selefija je tvrdila da haber-i-vahid može biti definitivan dokaz u akaidu, ali su naveli da ga hadiski autoriteti trebaju smatrati sahihom (autentičnim), istovremeno prihvatajući da postoje izveštaji o ehadu koji su sačinili jeretici, vidi se da dokazi koje iznose selefijski učenjaci u vezi sa prihvatanjem haber-i- vahida ne predstavljaju osnovu za njihove tvrdnje, pod uslovom da se dobro ispitaju. Na primer, dokazi (et-Tevba 9/122) koje je Ibn Hazm ukazao iz Kur'ana (a.m.), bavili su se pitanjem grupe koja nije učestvovala u ratu, a da nije izrazila informacije prenete u obliku habera, specijalizovane za veru i podvrgavanje veronauke onih koji su se vratili iz rata. Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) poziv na veru preko svojih izaslanika i as'haba, koji su jedni od drugih učili neka verska pravila, ne predstavljaju dokaz za upotrebu haber-i-vahida kao nezavisnog dokaza u oblasti veroispovesti. Kao rezultat toga, nije moguće prihvatiti sve vesti o ehadu u zbirkama hadisa kao sahi (autentične), niti je moguće odbaciti vesti o ehadu koje nisu u suprotnosti sa Kur'anom (a.m.), sahi (zdravim) sunnetom, opštim pravilima islama i jasnim racionalnim principima, te da nisu problematični u smislu isnada. Zato što se ne prihvataju samo zato što su unapred fiksirani. To znači da, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije dao nikakva objašnjenja o raznim pitanjima iz Kur'ana (a.m.), što znači da takvo svatanje nema naučnu osnovu. S'hodno tome, mora se reći da je ovakav stav poricatelja hadisa, koji odbacuju sve vesti o ehadu, bez ikakve klasifikacije, netačni, te kao takvi nisu u skladu sa svatanjem većine islamskih učenjaka.

Bibliografija

et-Taʿrifat, „hbr” umetnost. Ebu'l-Beka, al-Kullijjat, str. 414-417. M. F. Abdulbaki, el-Mu'cem, “znn” md. Buhari, "Ahbaru'l-ahad", 1-6. Ebu Hanife, el-ʿAlim ve'l-mute'allim (nšr. M. Zahid el-Kevseri, trc. Mustafa Oz, u Pet dela Imam-i Azama), Istanbul 1992, str. 31-33. Hayyât, el-İntiṣâr, s. 45. Mâturîdî, Kitâbu't-Tevḥîd, s. 9. Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), str. 164, 167-168. İbn Fûrek, Mucerredu'l-Maḳālât, s. 23. a.mlf., Muşkilu'l-ḥadîṯ , Halep 1402/1982, s. 12. Kādî Abdulcebbâr, Faẓlu'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātu'l-Muʿtezile (Faẓlu'l-iʿtizâl ve

Ṭabaḳātu'l-Muʿtezile iznutrac, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1974, s. 193-194. a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 770. a.mlf., el-Muġnî, IV, 225; XV, 330, 361, 392; XVII, 385. Bağdâdî, Uṣûlu'd-dîn, s. 13, 22-23. İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatu'l-âsıme), I, 87-105, 118-119. Gazzâlî, el-Mustaṣfâ, I, 143-155. a.mlf., el-İḳtiṣâd, s. 209. Neseffî, Tebṣıratu'l-edille, II, 763. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmu'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî),Kahire 1394/1974, II, 579, 586. a.mlf., el-ʿAvâṣım, Beyrut 1985, s. 190. Sâbûnî, el-Bidâye, s. 52. İbn Ruşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille (Felsefetu İbn Ruşd içinde), Kahire 1388/1968, s. 102. Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, II/1, s. 475-501. a.mlf., Esâsu't-taḳdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1986, s. 215-219. a.mlf., el-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1986, II, 251-252. İbn Kudâme, Ravżatu'n-nâẓır, s. 362-364. İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 379-380; V, 156; XIII, 351; XVIII, 41. a.mlf., Derʾu teʿârużi'l-ʿaḳl ve'nnaḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1989, I, 137, 148, 150, 175, 195-196; VI, 227; VII, 315-316. Şerḥu'l-ʿAḳîdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 339-341. Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 18. a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1989, V, 317. Beyâzîzâde, İşârâtu'l-merâm, s. 46, 55. Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetu'l-İslâmî), I, 17-20. Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXVI, 146. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 30, 31, 57. Ahmed Emîn, Fecru'l-İslâm, Kahire 1928, s. 211-212, 218. Reşîd Rızâ, Tefsîru'l-Menâr, I, 134-136, 138; II, 136, 139; III, 220, 292, 317; VII, 602; IX, 507; X, 364-365, 602; XI, 365, 456. M. Ebû Zehre, İbn Ḥanbel, Kahire 1981, s. 236-237. Kāsımî, Târîḫu'l-Cehmiyye ve'l-Muʿtezile, Beyrut 1401/1981, str. 49-50. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, Tevṣ îḳu's-sunne fi'lḳarni'ṣ-ṣ ânî el-hicrî, Kairo 1400/1981, str. 112-113, 148-149. Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ʿİlmi'l-kelâm, Beyrut 1405/1985, I, 229-231. Hasan Haneffî, Mine'l-ʿaḳîde ile'ṣ-ṣ evre, Beyrut 1988, IV, 217. Yusuf Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 94. a.mlf., "Elmalılı Muhammed Hamdi", DİA, XI, 62. Âişe Yûsuf el-Menâî, Uṣûlu'l-ʿaḳîde beyne'l-Muʿtezile ve'ş-Şîʿati'l-İmâmiyye, Devha 1412/1992, str. 84-89, 92, 122.

Autor:

H. YUNUS APAYDIN

FIKIH. – Fikh.

Pošto je njena istinitost poznata, Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) reč je prihvaćena kao dokaz za one koji ga verbalno slušaju. Situacija je drugačija za one koji nisu direktno čuli od Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), a o vestima (hadisima) su od njega obavešteni putem predaje i prenosioca. Pošto je Hz.Pejgamberova (s.a.v.s.) reč dospela preko prenosilaca do narednih generacija, pedantno je isticana forma ovog dometa kao i vrednost sadržaja vesti (hadisa) u pogledu znanja i prakse. U pogledu predaje (rivajeta), vesti (hadisi) su od ranih perioda bile podvrgnute raznim razlikama i definicijama, ali je većina prihvatila da se vesti podele na dva glavna dela kao što su mutevatir i ehad, dok vesti koje nisu dostigle nivo tevatura u ovom razlikovanju, zvala su se haber-i-vahid. S'hodno tome, na primer, vesti (hadisi) koji prenosu pet-šest ljudi takođe su uključeni u grupu haber-i vahida. Iz tog razloga, iako ima onih koji tvrde da je „mustefiz haber“ poseban deo između mutevatira i ehada, većina ga smatra u okviru haber-i-vahida. Iako je podela hanefijskih učenjaka po formi i sadržaju ovakva, nije do kraja razjašnjeno u kom delu će se odvijati meşhur haber (čuvena vest), (Cessâs, II, 37), koja se kod njih generalno pominje i koja približno odgovara mustefizskom haberu. Na primer, Alaeddin es-Semerkandi, jedan od hanefijskih učenjaka, navodi da nema predaje od hanefijskih imama o presudi meşhur habera, pa su se kasniji hanefijski pravnici razišli oko njene presude, (Mizanu'l-usul, II, 633.-635). Poznata vest (meşhur-haber) koja je u okviru vesti u podeli javnog mnenja po broju pripovedača i kazivanja, u smislu nedostizanja nivoa tevatura, može se smatrati u okviru mutevatir vesti jer se računa kao jedan od dva dela, termin “ma‘ruf haber” i “sabit haber” -"ma'ruf vesti" i "fiksne vesti" koje koriste hanefijski učenjaci, da bi uključili i meşhur (poznate) i mutevatir vesti, tako da ni oni ne prave razliku između njih u smislu alokacije* i smanjenja, (» alokacija • ženski rod.Dodavanje, dodatak). Međutim, među hanefijskim učenjacima iz kasnijeg perioda, postalo je uobičajeno da se meşhur haber (poznate vesti) procenjuju na nivou između haberi (vesti) o mutevatiru i haber-i vahidu (hadisu), (videti MEŞHUR- POZNATI). Nakon ovog tročlanog razlikovanja, hanefijski učenjaci su haber-i-vahid definisali kao „vest (hadis) koju prenosi jedan ili više ljudi, pod mutevatirom i dobro poznatim, koje dospevaju do Hz.Poslanika (s.a.v.s.), preko formalne i moralno sumnjive veze“. Sumnja u pogledu forme je da vest koja stiže do Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) nije sigurna, a sumnja u smislu značenja je ta da Ummet nije široko prihvatio ovu vest. Efekti i posledice razlika u pristupu hanefija i javnosti, u pogledu definicije haberi vahida, mogu se posmatrati u različitim dimenzijama, u smislu prihvatanja haber-i-vahida i vrednosti koje mu pridaju u sistematizaciji prava.Iako su postojale široke debate oko pitanja da li je haber-i-vahid dokaz u određivanju verovanja i delovanja, vrednost haber-i-vahida, posebno u pitanjima šerijatskog delovanja, drugim rečima, njegova vrednost za mudžtehida je od posebne važnosti. Ibn Hazm je izjavio da ummet ima konsenzus kada se prihvati vest koju je verna osoba prenela od Hz.Poslanika sal'lallahu alejhi ve sel'lem i da su nakon 100 god. (718-19), pravci kao što su Ehl-i-Sunneh, Havariđije, Šiiyye i Kaderiyye prihvaćene kao vest. Kasnije su, teolozi kelama Mu'tezilija (el-İḥkâm, I, 114) izašli i usprotivili se konsenzusu po ovom pitanju. Iako njegova izjava po tom pitanju ostavlja utisak da je ova debata počela još od II. (VII) veka, činjenica je ta da mnogi učenjaci pripisuju ovaj stav tome da nije neophodno delovati na osnovu vesti nekih Rafijivskih grupa, ukazujuči da su rasprave po ovom pitanju počele ranije, (naprimer. videti. Cuveynî, I, 600). Šafiiya pridaje veliko mesto temi haber-i-vahidu, posebno u svojim delima pod nazivom er-Risale, Cima'u'l-ʿilm i Ihtilafu'l-hadis. Pišući opovrgavanje za Giyas el-Merisia, na temu ehbara, otkriva da se od kraja II veka na ovu temu govori u gotovo svim aspektima. U međuvremenu, kao rezultat ove rasprave o stavovima hanefijske škole o vestima, takođe treba napomenuti da ga je sistematizovao Îsâ b. Ebân, a neke dopune i ispravke su izvršili Kerhî i Cessâs.

Haber-i- Vâhidin Bilgi Değeri.- Informaciona vrednost Haber-i-Vahida.

Suština diskusije o haber-i-vahidu je vrednost haber-i-vahida u smislu nauke i prakse. Većina usulista (metodista) je tog mišlenja da haber-i-vahid nije izvor informacija. Dok izražavaju ovaj stav, „Haber-i-vahid ne zahteva znanje“ (haberu'l-vahid la yucibu'l-ilm) i „Haber-i-vahid ne

izražava znanje“ (haberu'l-vahid la yufidu'l- ilm). Iako se može misliti da postoje suptilne razlike u stilu i razumevanju pod izborom reči u obrascima, nema praktične koristi od toga da se ovo utvrdi. Značenje da haber-i-vahidi ne zahtevaju informacije je ta da je moguće da vest bude lažna ili da ima zablude u vestima. U ovom trenutku nema razlike između mursela i musneda, osim stava manjine da vesti o murselu ne zahtevaju ni znanje ni akciju te da time nema razlike između mursela i musneda. Sveobuhvatnija formulacija ovog gledišta je sledeća da: „Haber-i- vahid ne zahteva znanje vec pretpostavku“ i da „Haber-i-vahid ne zahteva znanje već akciju“. Ono što ove dve formulacije, koje se susreću u literaturi i koje se čine različitim, i koje na prvi pogled objašnjavaju, jeste povezanost verovanja i dela, odnosno pitanja, da li pretpostavka zahteva akciju. Hanefijski učenjaci ukazuju na ovu tačku: „Haber-i-vahid ne važi za znanje, već za dela; jer, haber-i-vahid na osnovu „ galip zan“- određeno znanje (yakin), koje zahteva poznavanje pretpostavki i „ zan şer‘î hukum“- poznavanje nagađanja i dela u šerijatskim propisima, je dovoljan/uslovan za obaveznost delovanja po šerijatskim propisima, (Ebu Salih Mensur es-Sicistani, str. 113; Pezdevi, II, 695). Obe Pezdevijeva objašnjenja o „galip zan“ pretpostavci je „onaj koji u sebi nosi nered (iztirab)“, pa samim tim i vrsta znanja koja je ispod nivoa zadovoljavajućeg znanja”, (ibid, II, 695), dok izjava komentatora Abdulaziza el-Buharije da, „Iako vesti ne zahtevaju znanje, one zahtevaju veru koja je radnja srca“, može se smatrati proširenjem sadržaja kojem odgovara pretpostavka zan-a. Uopšteno govoreći, hanefijske, šafijske i malikijske škole (mezhebi), kao i mu'tezilije i hariđije, tvrdili su da haberi vahid neće zahtevati znanje, dok su neki učenjaci hadisa kao i Zahiri tvrdili da će za neke vesti (hadise) biti potrebno znanje. Đuvejni navodi da je mišlenje to koje se pripisuje većini tesâhul*-u, „Haber-i- vahid ne zahteva znanje, zahteva akciju“. Prema njegovim rečima, ono što je sigurno jeste da haber-i-vahid ne zahteva niti znanje, niti akciju; jer, ako bi vađib delovanje sa haber-i-vahidom bio striktno fiksiran, „saznanje o obaveznosti radnje” bi bila fiksirana, a to bi značilo da bi haber-i-vahid doveo do neke vrste znanja, što nije dosledno; jer je nemoguće da nešto što je po svojoj suštini pretpostavljeno zahteva određeno znanje. U tom pogledu, pitanje dela sa haber-i-vahidom nije zasnovano na suštini haber-i-vahida, već na dokazima koji zahtevaju neophodnost akcije sa haber-i-vahidom; ova rasprava je u suštini doslovna diskusija, (el-Burhân, I, 599), (tesâhul*- Reč tesâhul, je infinitiv koja u rečnik znači olakšati, pružiti pogodnost. U hadiskoj metodi to je stav onih koji predajama ne pridaju dužnu važnost i koji o delu vode računa opušteno. Po pravilu se neće prihvatiti predaja prenosioca koji ne pokaže potrebnu pažnju i pažnju u slušanju ili prenošenju hadisa. Među onima čije se predaje ne smatraju prihvatljivim, Ibnu's-Salah je naveo i one koji su zaspali u hadiskom saboru i one koji su iskazivali opuštenost, što ukazuje na zanemarivanje važnosti pravila kazivanja, prenoseći iz neospornog izvora. U očima našeg učenjaka, sličan je i pripovedaćima koji prihvata sugestiju. Pošto su muhadisi smatrali hadise verskom osnovom, prihvatili su ih kao poverenje od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i postavili pravila kako bi se mogli prenositi bez greške. Po njihovom mišlenju, pravila hadisa su posebna pravila od velikog značaja. Šta je haram, šta je halal, šta je dozvoljeno, a šta zabranjeno, utvrđeno je hadisima. Iz tog su se razloga, veliki učenjaci hadisa ozbiljno fokusirali na hadise koji sadrže verske odredbe. Prema njima, netačno kazivanje hadisa dovešće do pogrešnog razumevanja Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) namere, pa će stoga zaključak koji će se izvući biti pogrešan. U tom pogledu, predaja mora biti bez grešaka. U tu svrhu, potrebno je poštovati pravila i ne zanemariti rad. Oni koji ukazuju solidarnost u svojim pričama, možda su nesvesno izazvali lažne predaje. Sa tim u vezi, ne bi trebalo da postoji prostor za slučajnost u prenošenju hadisa. Ne treba prihvatiti hadis prenosioca koji ukazuje sličnost u svojoj predaji. Međutim, iako su muhadisi pokazali izuzetnu pedantnost u hadiskim pravilima, oni nisu pokazali istu pedantnost u hadisima koji nisu sadržavali verske odredbe.

U stvari, ako prenosimo hadis od Hz.Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, o halalu, haramu, sunnetu i verskim pravilima, pazit ćemo na atribucije. Kada od njega prenosimo hadis o vrlinama dela i koji ne nameće i ne uklanja nikakve verske odredbe, da li ukazujemo solidarnost u isnadima? Pitao je Ahmed b. Hanbel (r.a.h.). Sa druge strane, činjenica ta da neki muhadisi donose

površne sudove o nekim od svojih hadisa, ne zadržavajući se na njima, oni se kao takvi nazivaju tesâhul Ibnu'l-Cevzije, na primer, učenjak koji spremno označava hadis kao mubah, zaista, u svom Mevzatu je lahko identifikovao ne samo neke hasen i slabe hadise, već čak i neke autentične hadise od Buharija i Muslima. I ovaj njegov stav je smatran slučajan te je time bio kritikovan. Slično tome, es-Suyûtî je lahko prikrio neke hadise koje su drugi učenjaci smatrali daifom (slabim). Ovo je takođe slučajnost. Izučavaoci hadisa su koristili termin tešdid da odgovara tesahulu. Ovo se objašnjava kao ozbiljno postupanje u rivâjetu,ukazivanje neophodne pažnje, pažnje i pedantnosti kao i poštovanje pravila predaja koliko je to moguće.Ebû Suleyman el-Hattâbî, Huseyin b. Ali Kerâbîsî i Hâris el-Muhâsibî, smatraju da vesti koje prenosi pravedna osoba- dok ne stigne do Hz.Poslanika (s.a.v.s.)- zahtevaju i znanje i praksu. Usvajajući ovaj stav, Ibn Hazm je izjavio da ga je Ibn Huveyzmandad preneo od imama Malika (el-Ihkam, I, 119). Sa tim u vezi, među dve različite predaje objavljene od Ahmed b. Hanbela, prva je u skladu sa mišlenjem većine, da haber-i-vahid ne zahteva informacije, a druga je da će haber-i-vahid zahtevati informacije. Karin-i-vahid je vest o kojoj mnogi pripovedači pripovedaju i koju ummet široko prihvata te da postoje pretpostavke o tačnosti pripovedača, u kom slučaju karin-i-vahid suštinski ispada van pojma apsolutne vesti, te time dobija u velikoj meri, možda u potpunosti, klevetnički /meşhur (poznati) sadržaj vesti. U tom pogledu, mnogi metodisti (usulisti) kao što su Nazzam, Cuveyni, Ibn Berhan, Fahreddin er-Razi, Seyfeddin el-Amidi, Cemaleddin Ibnu'l-Hacib i Beyzavi, izjavili su da, za razliku od apsolutnih/pretpostavljenih vesti, neki, poput Gazalija su tvrdili da, iako se to ne čini nemogućim, njegovo pojavljivanje nije sigurno. Izreka:

„Akcija se može zasnivati samo na znanju“,

koja se citira kao mišlenje nekih muhadisa kao što je Ahmed b. Hanbel, svaćena je na dva načina.

Prvo značenje- u zavisnosti od nužnosti nefsa- je:

" Pošto vesti ne zahtevaju znanje, nije potrebno da se po njima deluje",

dok je drugo značenje- zasnovano na istini suštinskog- ;

" Vest zahteva znanje, budući da je potrebno postupiti na osnovu vesti “.

Gazalijev stav, koji se pripisuje učenjacima hadisa, da haber-i-vahid zahteva znanje, on je to protumačio rekavši da;

„njihova svrha može biti da vest o vahidu zahteva poznavanje obaveznost radnje“,

te, takođe, nakon što su istakli da se nagađanje može nazvati znanjem (znanje, saznanje), zato neki od učenjaka hadisa kažu da će haber-i-vahid doneti „prividno znanje“, gde tada neće postojati nešto što je spolja i unutar znanja, stoga je izjavio da je ono što oni nazivaju prividnim znanjem, nagađanje.

Na isti način, Ibn Hazm opisuje stav da;

„Haber-i-vahid izražava prividno znanje“

kao nerazumno svatanje pa kaže:

„Mi ne poznajemo nenametljivo spoljašnje znanje i neočigledno (neezoterično) znanje, naprotiv, svako znanje je budno, a nagađanje koja nije dovedena u blizinu nikada ne može biti znanje.” (ibid, I, 127-128).

Ibn Hazm navodi da je opravdanje koje je izneto da haber-i-vahid ne zahteva znanje, da su laži, netačnosti i zablude moguće u haber-i-vahidu, u suštini je tačno, ali ne postoji "suštinski dokaz o osećaju" ili saznanje da je Allah (đ.š.) neke vesti ove prirode oslobodio. On je naveo da, kad bi u

slučaju " neophodnog dokaza nas-a", prenešenog na takav način to zahtevalo, ne može biti govora o lažima i zabludama za ovu vest.

Rekao je:

„Ako možemo da pronađemo dokaz da nema laži ili obmane u vestima koje su stigle do Resûl-i Ekrem-a (s.a.v.s.) u vezi sa pravilima šerijata, naša bi izjava bila tačna“.

On je tvrdio da uključuje i priče o verskim temama (ibid (isto), I, 120, 122, 128), i onih koji su mislili da će vesti zahtevati informacije, kao i onih koji su imali suprotna mišlenja, koji su pokušavali da učvrste svoju tezu nekim mentalnim i narativnim dokazima.

Haber-i Vahidle Amel- Akcija sa Haber-i Vahidom.

Postoji konsenzus o tome da li je dozvoljeno postupati prema vestima u pitanjima ovozemaljskih poslova, fetve i svedočanstvima. Pitanje koje je predmet rasprave je, da li je haber-i-vahid dokaz za muđtehide o šerijatsko-praktičnim, verskim pitanjima. Gore je navedeno da je većina usul učenjaka mišlenja da haber-i-vahid ne izražava znanje već izražava mišlenje. Zbog toga je posebno važno razumeti, na osnovu čega su delovali sa haberi-i-vahidom, iako za to nije bilo potrebno znanje?! Iz tog razloga, pre nego što pređemo na racionalna i duhovna opravdanja delovanja sa haber-i-vahidom, bilo bi prikladno da se dotaknemo odnosa verovanja i delovanja, koji čini teoretski okvir delovanja sa haber-i-vahidom u smislu pravne logike, drugim rečima, vrednost verovanja u smislu sekundarnih odredbi. Šerijatski dokazi su knjiga, sunnet i iđma. Kiyas, što znači značenje izvedeno iz njih, takođe se naziva četvrti dokaz.

Prema svatanju koje su sistematizovali posebno hanefijski učenjaci i koji su usvojeni od strane većine drugih škola u opštem smislu, šerijatski dokazi (huđeti) su podeljeni u dve kategorije:

„zahtevaju znanje“ (muđib) „moguće znanje“ ili

„suprotno od onog što se smatra mogućim“ (muđevviz).

Podeljen je na delove.

-Razlog zašto se deo koji ne zahteva znanje naziva muđevviz je taj što je kod njega samo radnja obavezna.

-Šerijatski dokumenti koji zahtevaju znanje su Allah-ova (dz.s.) knjiga (a.m.),

-reč koja se čuje od Hz.Poslanika (s.a.v.s.),

-vesti i konsenzus preneti od njega kroz tevatur.

-Haber-i vahid i kiyas su vodeći dokumenti koji ne zahtevaju znanje, ali zahtevaju akciju. Hanefije su u ovaj deo uključile i tumačeni ajet i sa te'vilom. Donošenje presude o nečemu prema neophodnosti haber-i-vahida i kijasa nije u smislu istine, već u smislu „galib zan“*(Cessas, al-Fusul fi'l-usul, I, 166).

Ne postoji nemogućnost u šerijatskoj podeli šerijata na dvoje:

Na one koji su dužni da znaju i deluju, i na

one koji su dužni samo da deluju.

Na ovaj način, dok su znanje i radnja neophodni za one koji čuju direktno od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), oni koji nemaju ovu mogućnost nije im potrebno znanje već akcija. Radnja zavisi od pretpostavke da je vest istinita, čak i ako je osoba koja prenosi vest lažov u očima Allaha Teâlâ.

Sumnja koja proizilazi iz silogizma* – za one koji ga prihvataju – ista je kao i sumnja koja proizilazi iz reči svedoka i zakletve tuženog (okrivljenog), ili iz zakletve tužioca u slučaju da se tuženi uzdržava polaganje zakletve, (» silogizam • muški rod. Posredni zaključak, zaključak iz dva suda ili iz više sudova, npr. "Metali su elementi", "Gvožđe je metal", zaključak: "Gvožđe je element". (lat.).).

Šafija je rekao:

„Kada vladamo knjigom i sunnetom, koje svi prihvataju bez neslaganja, kažemo da smo vladali istinom u spoljašnjem i unutrašnjem; Kada vladamo sunnetom koji se prenosi kroz infirâd*, kažemo da smo vladali prividnom istinom, pošto je moguće da prenosilac hadisa pogreši, on ukazuje na ovu razliku i razumevanje, (er-Risale, str. 599; takođe videti str. 460-461). Šeriji (pravniku) je dozvoljeno da preovlađujuće mišlenje označi kao znak presude, kao što je označio neke druge stvari. Dakle, odluka zasnovana na svedočenju svedoka, odluka prema fetvi i suočavanje sa kiblom kada nije vidljiva, zasnivaju se na ovoj ideji. Ako se presude ne donose na osnovu ovih znakova, kao što su iskazi svedoka, nepravda se ne može ispraviti i dobiti prava.U stvari, neki učenjaci čak smatraju da je tobožnji gāliʿ - „intelektualno obavezan“ kao znak presude u šerijatu, inače bi mnoge presude proizašle iz onih koje Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije usmeno upoznao, (Ibn Rušd, eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fiḳh. str. 71). Svaka pretpostavka koja je važeća u Šerijatu je validna jer je zasnovana na šerijatskoj činjenici (Šatibi, IV, 63). Činjenica ta da je vadžib postupati u skladu sa haber-i-vahidom takođe je poznata sa konačnim dokazom koji zahteva postupanje ako se smatra da je istina. U ovom je slučaju neophodno doneti presudu svedočenjem dvoje ljudi ili zakletvom tužioca ako se tuženi uzdržava od polaganja zakletve. U pitanju vesti jedne osobe i svedočenja dvoje ljudi, čovek nije dužan da zna njihovu istinitost, već da postupi ako misli da su istinite. U oba slučaja se formiraju mišlenja i po njima je moguće delovati. U ovom slučaju, mukellifin (obveznik) je postupio ispravno čak i ako su vest jedne osobe i svedočenje dvoje ljudi laž. Sa druge strane, ako mukellifin postupi na osnovu svedočenja samo jedne osobe, mukellifin će postupiti pogrešno, čak i ako samo to lice govori istinu, (PS:Samir B-?!).

Ovakvim pristupom otklanja se i primedba da sadržaj ajeta poništava radnju sa haber-i-vahidom.:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب
بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ
تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾

12. O vjernici, klonite se mnogih sumnjičenja, neka sumnjičenja su, zaista, grijeh. I ne uhodite jedni druge i ne ogovarajte jedni druge! Zar bi nekome od vas bilo drago da jede meso umrloga brata svoga - a vama je to odvratno - zato se bojte Allaha, Allah, zaista, prima pokajanje i samilostan je. (el-Hucurât 49/12), (Korkut),

إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾

169. On vas navraća na grijeh i razvrat i na to da o Allahu govorite ono što ne znate.

(el-Bekare 2/169), (Korkut)

ٱرۡجِعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَبِيكُمۡ فَقُولُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبۡنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدۡنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمۡنَا وَمَا كُنَّا

81. Vratite se ocu svome pa recite: O oče naš, sin tvoj je ukrao; mi tvrdimo samo ono što smo vidjeli, a mi se nismo mogli onoga što je bilo suđeno sačuvati.

(Yusuf 12/81), (Korkut).

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ﴿٦﴾

6. O vjernici, ako vam nekakav nepošten čovjek donese kakvu vijest, dobro je provjerite, da u nezananju nekome zlo ne učinite, pa da se zbog onoga što ste učinili pokajete.

(el-Hucurât 49/6), (Korkut).

Jer, kada se postupa na osnovu haber-i-vahida, postupa se na osnovu saznanja dobijenih konsenzusom, a ne nagađanjem. Osnova za delovanje na nečemu što ne zahteva znanje je da, kao što nije mentalno nemoguće smatrati se odgovornim za sleđenje verovanja, to je i ideja da će to biti u korist sluga i da je verovanje , u izvesnom smislu, uzeto kao znanje o pitanjima potomaka. Škola Zâhirîa, koja smatra da nije dozvoljeno (câiz) oslanjati se na sumnju (nagađanja -zan) u verskim presudama, odbacila je kijas (poređenje) na osnovu toga što izražava nagađanje, ali je branila tezu da haber-i-vahid zahteva znanje pokušavajući da prekine njen odnos sa nagađanjima, želeći da sačuva svoju unutrašnju doslednost. Dok su usulski učenjaci raspravljali o pitanju dela kroz haber-i-vahid, kao razlog nisu naveli ajete koji nalažu da se sledi i pokorava Hz.Poslaniku, sallallahu alejhi ve sellem. Opšti razlog za to je taj što se o pitanju haber-i-vahida govori sa širim sadržajem, a specifičan razlog je taj što ono nije uključeno u obim ajeta koji sadrže zapovest da mu se povinuju, jer postoji sumnja u vezi haber-i-vahida sa Hz.Poslanikom (s.a.v.s.). Sa druge strane, hadisi koji bi mogli biti dokaz za pitanje haber-i-vahida i akcije, nisu stavljeni na dnevni red zbog zabrinutosti začaranog kruga. Iz tog se razloga vidi da se o pitanju dela sa haber-i vâhidom razgovara i diskutuje od strane proceduralista u smislu "dozvoljenosti (câiz)" i "vađiba". Prema onima koji brane racionalnu dopustivost izvođenja radnji zasnovanih na haber-i vâhidu, u slučaju Zann-ı gâliba* u njegovu istinitost, delovanje na osnovu haber-i-vâhida ne dovodi do nemoguće situacije – kao što je spajanje dve suprotnosti- niti dovodi do bilo kakve štete,

(Zann-ı gâlib*- To znači preovlađujuće mišlenje, preovlađujuće uverenje, nadmoćnu intuiciju, snažno predviđanje i veliku verovatnoću.).Pošto to ne protivreči nikakvim mentalnim interesima i pošto je moguće da bude od koristi, mentalno je moguće delovati po haber-i vâhidu. Gâlip zan (tjs. Zann-ı gâlib) je znak ostvarenja dobra. Sa druge strane, mogućnost laži i grešaka u haber-i-vahidu ne sprečava da se po njima postupa, a mogućnost korupcije ne sprečava da se oslanjamo na Zann-ı gâlib. Pošto nije prikladno prihvatiti sve objedinjene haber-i-vahide ili odbaciti ih sve, potrebno je postupiti sa onim što je gâlip (preovlađujuće) i râcih (poželjno). Tako se odgovara i na suprotno obrazloženje da: „Ako je potrebno postupiti po vesti jedne osobe, mora se postupiti i po vesti svakog pojedinca bez diskriminacije“. Jer, ne deluje se sa svakim objedinjenim haber-i-vahidom, već sa jedinstvenim haber-i-vahidom koji u sebi sabire uslove ispravnosti.Proceduralisti (usulisti), koji tvrde da je mentalno obavezno (vâcib) delovati po haber-i-vahidu navode da je broj definitivnih dokaza kao što su knjiga, iđma i mutevatir sunnet veoma mali, da ako se samo na njih oslanja i na haber-i-vahid na koji se ne oslanja, mnoge presude će ostati nerešene,

a takođe i tada kada pripovedać govori istinu. Međutim, može se reći da oba opravdanja nisu baš konzistentna. Kada je reč o verskim dokazima koji se koriste kao opravdanje za neophodnost delovanja kroz haber-i-vahid, najvažniji od njih je tvrdnja o konsenzusu as'haba. Učenjaci koji proučavaju ovu temu kažu da je najjača osnova po ovom pitanju iđma as'haba. Odluku o

događajima na koje su naišli, tražili su u Allah-ovoj Teâlâ knjizi, a ako o tome nije bilo preciziranja, odmah su se oslanjali na kazivanja pouzdanih i poverljivih ljudi. Međutim, dok neki od njih nisu bili zadovoljni očiglednom pravdom i dodatnim pitanjima kao što su teranje pripovedaća da položi zakletvu i traži svedoka, neki nisu pridali veliki značaj istraživanju pripovedaća. Njihovo odbijanje neke vesti je zbog usputnih razloga koji zahtevaju odbijanje vesti, a da ovakav njihov stav ne ukazuje nevaljanost principa postupanja sa haber-i-vahidom.Pošto je Gazzâlî tvrdio da je glavni razlog za delovanje sa haber-i-vahidom konsenzus as'haba, on je naveo mnoge primere as'haba koji deluju sa haber-i-vahidom (el-Mustaṣfâ, I, 148-150), pa čak i ako svaki od njih nije pojedinačno mutevatir, zbir njih daje znanje. On je rekao da će se to dogoditi. Ovo je i razlog zašto je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) slao samce u okolna područja kao administratore, sudije, službenike zekata i ambasadore. Hz.Resûl-i Ekrem (s.a.v.s.) je poslao ove pojedinačne ljude da prikupljaju zekat, sklapaju sporazume i prenesu šerijatske odredbe i detalje halala i harama, a njihovo prenošenje Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) naredbi je preko âhâd-a* bilo, (Âhâd-haber- Izraz usul-i-hadisa koji se koristi za hadise koji nisu dostigli nivo mutevatira u smislu broja prenosilaca.). Pošto za ove ljude nema pravednosti, vesti o svakom od njih imaju osobinu nagađanja. Upoređivanje (kijas) rivâjeta sa fetvom takođe može biti dokaz u tom pogledu. Iako je moguće da je fetva koju izdaje muftija zasnovana na sumnji, postoji konsenzus da je neophodno da običan narod prati muftiju i potvrđuje ga. Bolje je potvrditi osobu koja prenosi vest u koju ne sumnja. Iako se navodi da mnogi ajeti indirektno ukazuju na to da je potrebno delovati sa haber-i-vahidom, među njima je i sledeći:

وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ

وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾

122. Svi vjernici ne trebaju ići u boj. Neka se po nekoliko njih iz svake zajednice njihove potrudi da se upuste u vjerske nauke i neka opominju narod svoj kad mu se vrate, da bi se Allaha pobojali. (et-Tevbe 9/122), (Korkut),

mogu biti bliže povezani sa temom. Iako se generalno smatra dokazom o temama haber-i-vâhid furû'a, postoje neke razlike u mišlenjima u detaljima među islamskim pravnicima.Iako je opšteprihvaćeno da će se u stvarima koje ne podležu sumnji, kao što je ibadet, haber-i-vahid koja nosi propisane kvalifikacije smatrati dokazom, jer preovladava verovatnoća istinitosti nego odsustvo mogućnost laži, sporno je da li se vest o jedinstvu koja nosi propisane kvalifikacije smatra dokazom u stvarima koje su sumnjive, kao što su had kazne. Ebû Yûsuf smatra da je haber-i-vahid dokaz i po ovim pitanjima. Cessâs je takođe preferirao ovo. Da bi objedinjeni haber-i-vahidi bili dokaz, istinitost u haber-i-vahidu mora da bude dominantna.

Haber-i-Vâhidin Kabul Şartları.- Uslovi prihvatanja Haber-i Vahid-a.

Ispravnost i prihvatljivost vesti nije isto što i sigurnost u njenu tačnost. Iz tog razloga, vest koja je ispunila ispravne uslove potrebne za prihvatanje jedinstvene vesti i postupanje po njoj nije vest čija je tačnost, odnosno njeno pripisivanje Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), potvrđena, već vest koja je stekla identitet kao dokaz u smislu škola jer ima ispravne uslove koje škole predviđaju u pogledu mogućnosti delovanja. Mnogo je uslova, od kojih su neki u pripovedaću, neki u sadržaju vesti, a neki u samoj vesti, da bi vest bila prihvaćena. Ovde će, uopšteno, biti naglašeni uslovi delovanja sa vestima, a u ovom kontekstu će se zadovoljiti da se prenesu stavovi i opšti pristupi mezheba fikha. U principu, islamski pravnici prihvataju da su haber-i-vahidi dokaz, odnosno da imaju vrednost šerijatskog izvora.

Međutim, dobro je poznata činjenica ta da oni ne postupaju po mnogim hadisima. Na primer, Ibn Hazm navodi da je broj hadisa koje su Hanefije i Malikije napustili nedelovanjem veći od 2000 (el-Ihkam, II, 5). U tom slučaju islamski pravnici moraju imati neka opravdanja za prihvatanje ili odbacivanje hadisa. Islamski pravnici i pravne škole postavljaju različite uslove u pogledu

prihvatanja haber-i-vahida i prakse postupanja po njoj, u zavisnosti od njihovog okruženja, njihovog pravnog svatanja ili pravne logike, iznevši neke principe u tom pravcu.

Međutim, pravne škole su jedinstvene u stavu da haber-i-vahid treba odbaciti u sledećim slučajevima:

1.Ne prihvataju se vesti koje su suprotne pravilima razuma; jer zlo donosi ono što um smatra mogućim.

2.Haber-i vahid, koji je u suprotnosti sa pravilima knjige i mutevatir sunnetom, na način da ono što jedan dokaže nije prihvatljivo drugom; jer to ukazuje da je ili ukinuta ili neosnovana.

3.Isti je slučaj sa haber-i- vahidom, što je suprotno iđmi. Jer, iako takav izveštaj nije poništen i da je autentičan, nije dozvoljeno da se ummet složi u suprotno.

4.Nije prihvatljivo da samo jedna osoba pripoveda nešto što bi svi trebalo da znaju, ili da osoba pripoveda događaj koji bi ispričali ljudi iz tevatura. Hanefijski učenjaci su izrazili svoja neslaganja da se ne slažu sa dva ekstremna pogleda na dela sa haber-i-vahidom i da su pronašli srednji put između ova dva na sledeći način:

Ova sumnja je 'istishabu'l-hal', što nije kiyas i dokaz.

Sa druge strane, oni koji su postupili prema haber-i-vahidima koji su suprotni knjizi i koji smatraju da je ukidanje dozvoljeno sa ovim izveštajima, otkazali su jakin (Galib zan). Najispravniji stav je mišlenje naših učenjaka koje svako od njih postavlja na svoje pravo mesto". Stavljanje haberi-vahida na svoje pravo mesto je sledeće:

a). Prihvaćeno je ako je u skladu sa knjigom;

b). Ako je protiv knjige, odbija se;

c). Ako sadrži nešto čega nema u knjizi, to se radi na način koji neće biti ukinut. S'hodno tome, Serahsi (r.a.h.) navodi da inovacije i proizvoljna mišlenja potiču iz činjenice te da se haber-i-vahidi ne predstavljaju u knjizi i u čuvenom sunnetu (el-Usul, I, 367-368).

Hanefijski učenjaci su govorili o postojanju dve vrste nepovezanosti (inkıta) u vestima, od kojih je jedna materijalna (zahir), a druga duhovna (batın). Uopšteno govoreći, mursel hadisi su uključeni u obim materijalne redukcije. Hanefije, u principu, nisu pridavale veliki značaj materijalnom prekidu u hadisima. Imam Šafija i šafijski učenjaci nisu postupali na osnovu mursel hadisa, sa nekim izuzecima, jer su davali izuzetan značaj ispravnosti i doslednosti dokumenta. Ovaj stav čini jednu od glavnih razlika između Ebu Hanife i Šafijevog svatanja hadisa.

U malikijskoj školi je jedini uslov da ne budu u suprotnosti sa delima stanovnika Medine, za dela sa autentičnim haber-i-vahidom, dok u hanbelijskoj školi nije propisan nijedan drugi uslov osim ispravnosti dokumenta. U tom pogledu, malikijske i hanbelijske škole su u principu delovale na osnovu vesti o murselu. Duhovni prekid (isključivanje smisla) nastaje zbog činjenice te da je vest suprotstavljena jačem dokazu od sebe ili zbog greške pripovedača, a deli se na dva dela:

prekid zbog neslaganja i

prekid zbog greške pripovedača.

Zbog greške pripovedača, inkıtâ* se pominje u smislu vesti koje prenosi mestûr*, grešnik, pametno dete, ma'tûh*, musâhil* i sâhibu'l-hevânın*, (videti RAVI). PS: Samir B

(PS: SamirB: Ove naznaćene sinonime moramo, jedno po jedno, da otkrijemo).

(Inkıtâ*- (tj. münkatı')- المنقطع - Termin koji označava hadis koji se prenosi izostavljanjem jednog ili više prenosilaca u delu lanca iza as'haba.

Mestûr*- المستور - Termin koji se koristi za pripovedača čiji je status u pogledu pravde nepoznat iako ima dva ili više pouzdanih pripovedača.

Ma'tûh* – (tj. Ateh)- العته - Stanje nesposobnosti, nedostatka inteligencije i slabosti.

Musâhil*- Nosilac.

Sâhibu'l-Hevânın – Posednik.).

Sa druge strane, duhovni prekid, koji je izazvan snažnijim argumentom, uglavnom je u pitanju u slučajevima kada je haber-i-vahid suprotan knjizi i poznatom sunnetu (usulu), on je u pitanju u slučajevima kada je prisutan u umumu'l-belva, dok as'habima nije bio potreban, iako se radi o temi o kojoj su međusobno razgovarali. U ovim slučajevima, onim koji sprečavaju valjanost dekreta vesti, haber-i-vahid se poništava i odbacuje. Međutim, ovo odbijanje ne znači uvek da je hadis potpuno odbačen i napušten iz prakse. U slučajevima kada se razlike između vesti i knjige mogu pomiriti, neke odredbe koje nisu tako jake kao one u knjizi, dokazuju takav haber-i-vahid na način koji ne menja original odredbe u knjigama. Odbacivanje haber-i-vahida ako je protivno Svetom pismu i dobro poznatom sunnetu, je zato što je pao na niži nivo (Muzeyyef) pred stvarima koje su superiornije od samog sebe. Ovakav pristup hanefija je usko povezan sa pitanjem predstavlanja haber-i-vahida u knjizi. Neke od reči Allah-ovog (đ.š) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), koji savetuje da se vodi računa o hadisima i pedantnost o nekim istaknutim as'habima (r.a.), poput Hz.Umera i Hz.Alije (r.a.h.) o prenošenju hadisa, čine osnovu principa snabdevanja (hadisima). Iako postoje neke prakse as'haba da haber-i-vahid unesu u knjigu i da ne deluju na one koji su suprotni knjizi, upravo su hanefijski pravnici sistematizovali ovu misao te je učinili kriterijumom i principom. U stvari, Ebu Jusuf (r.a.h.) je Kur'an (a.m.) i marufski sunnet učinio imamom i vođom te ih je sledio. On predlaže da se nejasne stvari u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu uporede sa ova dva (kriterijuma i principa). Dakle, konstatacija pozicije haber-i-vahida pred knjigom znači i njenu poziciju pred maruf (poznatim) vestima.

Đessas je rekao da ajet sa značenjem:

ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ

﴿٣﴾

3. Slijedite ono što vam se od Gospodara vašeg objavljuje i ne uzimajte, pored Njega, nekog drugog kao zaštitnika!- A kako vi malo pouku primate! (el-A'raf 7/3), (Korkut),

ukazuje na to da nije dozvoljeno prigovarati neophodnosti sleđenja Kur'ana (a.m.) u bilo kom slučaj kur'anske uredbe. On je to objasnio na sledeći način:„Naredba da se poštuje knjiga, utvrđena je ajetom dedukcije; Prihvatanje vesti nije ovakvo. Iz tog razloga, nije dozvoljeno napustiti Kur'an (a.m.) zbog haber-i-vahida. Jer, iako je neophodnost praćenja knjige utvrđena na način koji zahteva znanje, haber-i-vahid zahteva samo akciju.

Dakle, nije dozvoljeno napustiti knjigu zbog haber-i-vahid-a i prigovarati knjizi sa haber-i-vahidom. Ovo ukazuje da mišlenje naših učenjaka, da reči onih koji se protive knjizi u haber-i-vahidu, neće biti prihvatljivo“, (Ahkamu'l-Kurʾan, IV, 201).

Na osnovu ajeta koji kaže:

مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ

وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾

7. Plijen od stanovnika sela i gradova koji Allah Poslaniku Svome daruje pripada: Allahu i Poslaniku njegovu, i bližnjim njegovim, i siročadi, i siromasima, i putnicima-namjernicima – da ne bi prelazilo iz ruku u ruke bogataša vaših; ono što vam Poslanik kao nagradu da to uzmite, a ono što vam zabrani ostavite; i bojte se Allaha jer Allah, zaista, strahovito kažnjava-, (el-Hašr 59/7), (Korkut).

Đessas je također protiv onih koji tvrde da nije potrebno stavljati vest u knjigu, vest za koju oni nisu uvereni da je od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) (ehad haber). On je odgovorio da je sunnet isto kao i Kur'an (a.m.) kada je u pitanju donošenje presude, stoga je dozvoljeno izdvajati i poništavati vesti koje su fiksirane kroz tevatur i knjige, (ibid, IV, 201). Još jedna osnova hanefijskih učenjaka u vezi sa predstavlanjem haber-i-vahida u knjizi- koju su muhadisi kritikovali u smislu njenog dokumenta i sadržaja- je: „Posle mene će se namnožiti hadisi; ti ih podvrgavaj Allah-ovoj knjizi, uzmi one koji su joj prikladni, odbacuj one koji su joj suprotni“,

(Ebu Jusuf, str. 25; Šafija, str. 224; Ebu Ali el-Šaši, str. 280). Ibn Hazm, II, 76-82, 198; Serahsi, I, 365).

Treba napomenuti da je i pored mnogih Šafijevih razloga da nije potrebno haber-i-vahid iznositi u knjizi, on je posebno rekao da nije moguće da vest bude protiv knjige i da prikuplja ispravne uslove unutar sebe. S'hodno tome, ako vest ispunjava uslove ispravnosti, ona je autentična, pa je nema potrebe predstavljati u knjizi; Ukoliko ne ispunjava ispravne uslove, ne važi i nema potrebe da se dostavlja u knjigu. Ako je vest umumu'l-belva*, ona se odbija u slučajevima kada je umumu'l-belva i ne uzima se u obzir od as'haba. Sa druge strane, smatra se da će haber-i-vahid biti smatran sa niskim nivoom pod pretpostavkom namerne ili bezobzirne lažne optužbe, ili – u pozitivnijem pristupu – jačim od sebe u pogledu ispravnosti. To znači da se smatra slabim jer je suprotstavljen događaju. Hanefije, za razliku od većine učenjaka, vesti u umumu'l-belvau nisu smatrali prikladnim za upotrebu, smatrajući ih moralnim munkatom. Umumu'l-belva su stvari koje se uopšte tiču čitavog društva i sa kojima se treba suočiti svi, kao i to da treba svi da znaju presudu.Iako se neki učenjaci pozivaju na Ebu Hanifu (Đuvejni, I, 665), stav da se ne može postupati u skladu sa vestima umumul-belva-i-vahid, izneo je Ebu'l-Hasan el-Kerhi, jedan od hanefijskih učenjaka, iako nije bilo jasne izjave u tom pogledu od prvih hanefijskih imama, postao je stav škole, što su ga kasniji hanefijski učenjaci naširoko prihvatili. Ebu Ali el-Šasi, jedan od učenika Karhija, raspravljao je po ovom pitanju pod naslovom:„Haber-i- vahid koji je u suprotnosti sa prividnim“, te je tvrdio da se na takve vesti neće postupati (el-Uṣûl, s. 284, 384), i kao jedan od oblika protivljenje vestima, pokazalo se da vest nije postala rasprostranjena u I i II. veku u kojima je umûmu’l-belvâ uobičajen. Pošto se oni koji su živeli u ovom periodu ne mogu optužiti za grešku u poštovanju sunneta, činjenica ta da se vest nije proširila uprkos velikoj potrebi, i za umumul-belvi se ukazuje da nije autentičan. Šašijeva ocena da „napuštanje vesti koje postoje u umumu'l-belvau nije odbacivanje vesti zbog mišlenja i analogije, već preferencija hadisa kojih ćemo se držati“ (isto, str. 385), je ta da je vest prisutna u umumu'l-belvau.

Ako nema autorskih prava, vesti suprotne knjizi se direktno odbijaju; Nema potrebe za podrškom drugih vesti na ovu temu. Međutim, dok se vesti u umumu'l-belvau odbijaju, često je potrebna podrška drugih vesti. Opravdanje koje su izneli drugi hanefijski učenjaci za odbacivanje haber-i-vahida u umumu'l-belvau je sledeće: Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) je naređeno da objasni ljudima šta im je potrebno te im je naredio da posle njih prenesu ono što im treba. Ako je događaj stvar javnog mnenja, pravilo je da Resulullah (s.a.v.s.) to objasni svima, a as'habi da ga nauče i prenesu naširoko. Pošto od njih nije bilo šireg prenosa, vest je zaboravljena ili poništena. Naime, vidi se

kako je vest postala rasprostranjena od trenutka kada je izašla među naslednike. U tom pogledu, da je stabilan među prethodnima, postao bi raširen i ne bi ga jedna osoba prenosila sama. Uprkos rasprostranjenosti hadisa, činjenica ta da hadis ostaje nezadovoljavajući, ukazuje da je nepouzdan i neaktivan. Jer, kao i u slučaju dodirivanja genitalija, kada bi se abdest poništio dodirom, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) se ne bi time ustrućavao da to kaže nekolicini ljudi, tako da namazi mnogih ljudi ne bi bili nevažeći a da to ne znaju. To je razlog zašto su kao prenos Kur'ana mutevatir, a vesti o bey‘u, nikâhu, talâku itd., postale rasprostranjene. Ukoliko se takva vest nije proširila, predmetna odredba je zaboravljena ili ukinuta, a vest je nepouzdana te je u diskontinuitetu. U stvari, iz ovog se razloga odbijaju i reči rafidija, koji uključuju njihove tvrdnje o Hz.Alijevom (r.a.h.) imamatu. Zato što je rad imamata pitanje koje je umumu'l-belvau uobičajeno jer su svi zainteresovani. Kada bi se ustanovio takav nas, bio bi naširoko prenošen. Među muhadisima da hanefije nisu postupale na osnovu umumul-belvaa, nalazi se i vest da je Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) započeo namaz Bismilom (Tirmizi, "Salat", 67) i vest da je podigao ruke do nivoa ramena dok ide na ruku'u i dok ustaje sa ruku'a, (Buhari, „Ezan”, 84). Prema mišlenju većine učenjaka drugih mezheba, činjenica ta da je vest dostupna u umumu'l-Belvau, ne sprečava da se ta vest smatra dokazom, i da su takve vesti prihvatljive.Jer, svaka vest koju pravednik može da ispravi mora biti potvrđena. Na primer, pravedna osoba koja je prenela hadis o dodirivanju genitalija moguće je da je to tačno izgovorila. Ne može se reći da je ova vest neutemeljena i da je osoba koja je prenosi lažov. Međutim, situacija se menja ako čovek ispriča nešto što je gotovo nemoguće da ne bude rasprostranjeno, kao što je ubistvo guvernera na pijaci, smena vezira, pojava događaja koji onemogućava održavanje namaza petkom u džamija u toku vremena pijace, ili pomračenje sunca ili pad velike zvezde. Jer, svi ovi događaji su oni događaji koji će odmah postati rasprostranjeni te nije moguće da se drže u tajnosti. Isto tako, haber-i-vahid o Kur'anu (a.m.) nije prihvatljiv. Poznato je da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) bio odgovoran za širenje Kur'ana (a.m.) i da je pazio da ga svima objavi.U stvari, postoje veoma jaki razlozi za širenje i prenošenje Kur'ana (a.m). Jer, Kur'an (a.m.) je poreklo religije; Osoba koja sama pripoveda suru ili ajet je definitivno lažov. Iako većina usulista ima veoma blizak stav prema hanefijama po ovom pitanju, u principu, oni imaju drugačiji stav u određivanju pitanja koja se mogu smatrati umumu'l-belva, (vidi UMUMU'l-BELVA).To što je Ibn Rušd istakao da su dela umumu'l-belva i ljudi u Medini iste vrste, (Bidayetu'l-muctehid, I, 137, 190), razlog je taj što je Imam Malik odbacio hadise koji nisu u skladu sa praksom stanovnika Medine.To takođe omogućava da se objasni da postoji slična pravna logika.Ako je neka vest o pitanju o kome se raspravljalo u periodu as'haba u smislu presude koju sadrži, a među as'habima nema razloga za tu vest, to znači da se reč o grešci kasnijeg pripovedača ukida te kao rezultat toga je nisko podešen. Jer, as'habi predstavljaju prvu kariku prenošenja religije. Zbog toga se ne može misliti da su sakrili nešto što su znali, ili da su napustili huđet te se oslonili na nešto što nije bio kao dokaz, (Serahsi, I, 369). Prema hanefijskim učenjacima, u slučaju da pripovedač izda fetvu ili postupi suprotno vestima koje prenosi, neće se ništa preduzeti sa tom vesču, dok učenjaci drugih mezheba tvrde da to neće imati štete te da će po toj vesti biti postupljeno. Kerhi je rekao da ako šejh zaboravi hadis, taj će hadis biti nevažeći, a kada šejh nije postupio po njemu, pripovedač, koji je šejhov pratilac bio, obrazložio je da ne može postupiti po tom hadisu.

Haber-i Vâhidin Kitap Karşısındaki Konumu.- Položaj Haber-i Vahida pred Knjigom.

U slučaju da je haber-i-vahid suprotan opštoj i očiglednoj tački i apsolutu knjige – generalno se raspravlja pod naslovima „dodeljivanje sa haber-i-vahidom“ te je „radije na nas“, ocenjen u smislu ukidanja. Dok je većina usulista rekla da je dozvoljeno alocirati sa haber-i-vahidom, hanefije su to u principu odbacile, ali su rekli da bi to moglo biti moguće sa nekim zapisima, (Cessas, el-Fusul fi'l-usul, I, 142-207; Şirazi, str. 132-135). Iako se razlika u mišlenjima između hanefija i običnih

ljudi u vezi sa izdvajanjem haber-i-vahida može posmatrati kao vezana za vrednost koja se pripisuje haber-i-vahidu, ona je zapravo povezana sa mišlenjima mezheba (škola), da li je značenje javnog mnenja izvesno ili ne, značenje je koje pripisuju dodeli. Prema rečima ostalih usulista, koji čine većinu, zastupljenost članova 'amm-a je nagađanje, namenska je deklaracija a ne ukidanje presude, kao u nasihu, (videti ÂM; NESIS; DODELA). Prema hanefijama, pošto je knjiga fiksirana na način koji izražava has, am, nas i zâhiri yakîn (spolja blizu, prividno), te da postoji sumnja u prenošenju haber-i-vahida od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), ne može se dodeliti ili poništiti vestima. Drugim rečima, nije dozvoljeno napustiti pitanja koja su sa sigurnošću rešeni u zamenu za nešto što je sumnjivo. Ne uzima se u obzir da je haber-i-vahid, koji je suprotan knjizi, pisan u smislu značenja koje izražava; jer je tekst original a značenje fer. Tekst knjige je superiorniji od teksta sunneta, jer nema sumnje u njegovu valjanost. Stoga, pre nego što se pređe na značenje, potrebno je učiniti izbor u pogledu dokaza teksta. U slučaju da je haber-i-vahid suprotan opštoj i očiglednoj tački i apsolutu knjige – generalno se raspravlja pod naslovima „dodeljivanje sa haber-i-vahidom“ te „radije na nas“ i ocenjene u smislu ukidanja. Dok je većina usulista rekla da je dozvoljeno alocirati sa haber-i-vahidom, hanefije su to u principu odbacile, ali su rekli da bi to moglo biti moguće sa nekim zapisima, (Cessas, al-Fusul fi'l-usul, I, 142-207; Sirazi, str. 132-135). Iz tog razloga nije moguće ukinuti knjigu vesti o vahidu. Međutim, pošto vest o vahidu zahteva akciju, ona se može prihvatiti i postupiti po pitanju stvari koje nisu jasno navedene u knjizi, bez ikakvog ukidanja između njih.

Na primer, kiraet (učenje) u namazu je postalo obavezno sa ajetom:

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَٱللَّهُ
يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ۚ عَلِمَ
أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ ۙ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ
وَءَاخَرُونَ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ۚ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ
وَأَقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا
وَأَعْظَمَ أَجْرًا ۚ وَٱسْتَغْفِرُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٠﴾

20. Uistinu! Gospodar tvoj zna da ti bdiješ blizu dvije trećine noći, i polovinu njenu i trećinu njenu, i grupa onih koji su s tobom. A Allah odmjerava noć i dan. Zna da to ne možete, pa vam je oprostio.73:20a Zato učite šta je lahko iz Kur'ana. Zna da će među vama biti bolesnih i drugih- putuju po zemlji, traže od blagodati Allahove, i drugih: bore se na putu Allahovom. Pa učite šta je lahko iz njega! I obavljajte salat i dajite zekat i uzajmite Allahu zajam lijep. A šta unaprijed pripravite za duše svoje od dobrog,73:20b naći ćete ga kod Allaha; to je najbolje i najveličanstvenije nagrade! I tražite oprost od Allaha! Uistinu, Allah je Oprosnik, Milosrdni. (el-Muzzammil 73/20), (Mlivo).

Hadis koji posebno preporučuje kiraet Fatihe u namazu, znači:

„Onaj ko ne uči Fatihu nema namaz“,

(vidi Tirmizi, „Salat“, 69), je vahid i sadrži ajet u njemu. Ako je više od onoga što je nas, ukida se (nesih) i nije dozvoljeno sa vahidom. Hanefije su u ovom slučaju kazale da se na pomenutu vest može delovati na način koji dopunjuje zapovest u Kur'anu, te su utvrdili da je učenje Fatihe u namazu vâđib - na način koji nije u suprotnosti sa obaveznim (farz) odredbom ajeta i da je dopunjuje. To znači da kada se Fatiha napusti, izvorni namaz neće biti oštećen. Iako je jasno da had i nas izrazi u knjizi neće biti napušteni zbog navodnog haber-i-vahida, pošto su sigurni u

značenje (madlul), oni ukazuju, naprotiv, iako je jasno da će vesti o jedinstvu biti napuštene, status haber-i-vahida u odnosu na âm i zâhir prirodu knjige je diskutabilan.Prema mišlenju većine učenjaka, koji tvrde da opšte i prividno izražavaju nagađanje (pretpostavke), a ne bliskost, te prema nekim hanefijskim učenjacima iz Samarkanda, koji se slažu sa ovim stavom, dozvoljeno je da celu knjigu pripišu haber-i-vahidu o jedinstvu (bliskosti) i da protivreči prividu knjige sa haber-i-vahidom. Na taj način se može delovati i na knjigu i na vest. Prema Šafiji, pošto naznaka opšteg nije sigurna, već verovatna, zahteva akciju, a ne nauku.Prema hanefijama, koji âm i zâhir prirodu knjige smatraju definitivnom, haber-i-vahidi koji su u suprotnosti sa knjigom, ne poštuju se. Zato što je knjiga izvesna, a vesti spekulativne. Dakle, knjiga se ne može poništiti ili dodati spekulativnim vestima. Na primer, prema hanefijama, nije dozvoljeno jesti životinju za koju nije namerno izgovorena Bismila kada je zaklana. Sa tim u vezi, za osnovu su uzeli ajet:

وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾

121. Ne jedite ono pri čijem klanju nije spomenuto Allahovo ime, to je, uistinu, grijeh! A šejtani navode štićenike svoje da se s vama raspravljaju, pa ako biste im se pokorili, i vi biste, sigurno mnogobošci postali. (el-En'âm 6/121), (Korkut),

a suprotna izjava je:"Šta god musliman zakolje, halal je da li je pominjao Allah-ovo Teâlâ ime dok ga kolje ili ne" (Zeilai, IV, 183), ovakvi i slični hadisi nisu dovoljno jaki da bi se izdvojio ceo ovaj ajet. Prema Šafijima, sunnet je izgovarati Bismillah dok se kolje životinja i halal je jesti životinju koja je namerno zaklana bez Bismille. Šafije su mišlenja da hadisi na ovu temu izdvajaju ajet. Dopuna knjige kroz haber-i-vahid nije samostalna dopuna, već dopuna postojećem tekstu kao deo ili uslov, ili je dodatak prirode koja će eliminisati suprotnost. Pitanje više o nasu se postavlja kada postoji sukob između haber-i-vahida i specifičnog, a posebno apsolutnog u knjizi. Hanefije su mišlenja da dok je moguće delovati sa apsolutima, to se više ne može učiniti sa haber-i-vahidom. Na primer, pranje i brisanje u ajetu za abdest, reči su specifične za poznati glagol. Zato, učiniti dozvoljenost abdesta u vezi sa nijetom (namerom) i Bismilom znači ne postupati sa odgovarajućim rečima. Hanefije smatraju da se ovakav dodatak koji se pravi na „ nas „ ukida, dok šafije smatraju da se ne ukida. Pored toga, dok hanefije ukidanje kvaliteta odredbe ubrajaju u vrste ukidanja i tumače je više od nasa, Šafija je tvrdio da je ukidanje kvaliteta odredbe u obliku ukidanja ' amm' te je usvojio stav da se kvalitet odredbe može poništiti haber-i-vahidom i kijasom. Rezultat ove razlike u mišlenju između hanefija i većine je namera, Bismila, dodatak progonstva na kaznu pogubljenja na sistematski i uzastopni način (muvâlât), presuda svedokom i zakletvom, dozvoljenost tavafa je uslovljena tehâretom, to se manifestuje u pitanjima kao što su dozvoljenost rukû'a i seđde uslovljene "tuma'nine-om" i ta'dîl-i erkân-om". Sa izuzetkom nekih Zahirija, većina učenjaka je mišlenja da je ukidanje ajeta ili mutevatir habera nemoguće u Šerijatu, čak i ako je intelektualno dozvoljeno. Šafija je tvrdio da oboje ne mogu ukinuti Kur'an (a.m.) bez činjenja razlike između mutevatira i ehada, dok je Ibn Hazm tvrdio da ga oba mogu ukinuti bez činjenja ikakve razlike između njih, (Ebu'l-Huseyn el-Basri, I , 398-400; Ibn Hazm, IV, str 107-114; Širazi, str. 264-265; Kelvezani, II, 382-384; III, 150).

Haber-i-Vâhid- Kıyas Çatışması.- Haber-i-Vahid- Sukob Kijasa (poređenja).

Kada je haber-i-vahid u suprotnosti sa kiyasom (kiyas el-usul), kome treba dati prioritet, predmet je rasprave među učenjacima. Iako su odnosi i ocene u vezi sa mišlenjima imama mezheba po ovom pitanju različiti, mišlenje da će haber-i-vahid biti predstavljen kijasima, uglavnom se pripisuje Ebu Hanifi, Šafiji i Ahmedu, a mišlenje da će kijas biti predstavljen haberi-vahidom, pripisuje se Maliku i nekim malikijskim učenjacima. Mnogi hanefijski učenjaci, kao što su Siđistani

i Pezdevi, pripisali su stav da će haber-i-vahid biti predstavljen kijasima hanefija, a Maliku i šafiji bi kijas bio draži od haber-i-vahida, (Siđistani, str. 149 Pezdavi, III, 696). Malikijski učenjak Karafi je, sa druge strane, i sam usvojio ovo gledište, verovatno pripisujući Maliku gledište da će sleđenje Fahrudin er-Razija uvesti kijas u haber-i-vahid, istakavši da postoju dva gledišta po ovom pitanju u hanefijskim i malikijskim mezhebima, (Šerhu Tenkihi'l-fusul, str. 387-388). Ibn Hazm je malikijskim učenjacima Ebul-Feređ el-Kadiju i Ebu Bekr el-Ebheriju pripisao mišlenje da će kijas biti draži od haber-i-vahida, tvrdeči da nije čuo ni za koga da je ranije imao ovo mišljenje, (el-Ihkam, VII, 54; pogledajte i Hatib el-Bagdadi, I, 133). Ebul-Husejin el-Basri, jedan od klasičnih učenjaka Šafija-Mu'tezelija, izjavio je da je način izbora u sukobu haber-i vahida, kijasa i idžtihada taj da će se kijas koristiti ako se veruje da naznaka kijasa je jača od pravde pripovedača; Druga generacija hanefijskog pravnika Isa b. Ebana takođe tvrdi da haber-i-vahid čiji se pripovedač i pravnik pamti, treba predstaviti kijasima, a ako to nije slučaj, izbor će ostati u idžtihadu. Mnogi hanefijski učenjaci, kao što je Ebu Zejd ed-Debusi, koji je uzeo Îsâ b. Ebânov pristup kao osnovu, generalno su smatrali sukob haber-i vahid-kijasa zajedno sa pitanjem pravnika pripovedača. Problem pripovedačeve jurisprudencije usko je povezan sa predajom značenja. Na osnovu povezanosti ova dva pitanja, može se reći da su oni koji ne uzimaju u obzir pripovedačev fikh, strogi i pedantni u prenošenju značenja. U stvari, neke od Šafijevih izjava po ovoj temi odaju utisak da on postavlja teške uslove za prenošenje značenja, a sa druge strane, on nameće zahtev fikha za one koji prenose značenje, (er-Risale, str. 460-461). El-Gazali, sa druge strane, navodi da, nakon što je rekao da je haram prenositi hadis sa značenjem, za one koji ne znaju mesto pojavljivanja govora i suptilnosti reči, može se preneti na način da nema razlike u pogledu izvođenja i razumevanja i da predaja značenja važi za haber-i-vahid koji se mogu razumeti sa sigurnošću, a ne nekom vrstom zaključivanja, razumevanja. Nije daleko od Isa b. Ebanovog svatanja. Zato što se ne čini razumnim ne propisati fikhu, što znači razumevanje značenja hadisa, smatrajući da je dozvoljeno preneti hadis njegovim značenjem, isto tako, navodi da je Malik ovaj uslov uzeo u obzir. Iako je pitanje da li uslov pravnika zahteva uvođenje kijasa u sukob kijas-haber-i-vahida, sporno je i među mezhebima i unutar hanefijskog mezheba. Opšte je prihvaćeno da haber-i-vahid po onome čiji je pripovedač pravnik, bit će poželniji kada dođe do sukoba između dva haber-i vahida, (Karafi, str. 369).-370). Druga grupa hanefijskih učenjaka, zasnovana na Kerhijevom pristupu, usvojila je stav da će haber-i-vahid biti predstavljen kijasima, pod uslovom da pripovedač ima pravdu i zapis, a njegovo kazivanje nije u suprotnosti sa knjigom i poznatim sunnetom. Serahsi, koji je u ovoj grupi, rekao je: „Iako su verovatnoća i sumnja u kiyas sve očigledniji od haberi-vahida, dakle, ako je kijas pod haber-i-vahidom, ako je potrebno delovati poređenjem, pre svega, potrebno je delovati prema haber-i-vahidu, te nije dosledno napustiti haber-i-vahid i otići u kiyas. U poređenju sa pitanjima o kojima nema teksta, dela su fokusirana konsenzusom as'haba. Haber-i vahid je jači od kijasa. Jer, kada se postupa u skladu sa haber-i-vahidom, postupa se sa rečju Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Međutim, postoji sumnja u haber-i-vahidu, i ova sumnja je na putu ka Allah-ovom (dz.s.) Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Sumnja i verovatnoća u poređenju je značenje na koje se deluje. Pošto je način radnje galib re’y (dominantni re'y), i u kijas-u i po haberi-vahidu, dozvoljenost akcije u kijas-u je dokaz da je akcija evlâ (sveta) svoje vrste“. On oboje zasniva na neophodnost akcije u kijasu sa haber-i-vahidom, a takođe predstavlja haber-i-vahid za kijas u slučaju sukoba, (el-Usul, I, 327-328). Ako je sukob između njih takav da jedno mora biti dodeljeno drugom, moguće je pomiriti haber-i-vahid i kiyas putem alokacije, (» alokacija • ženski rod. Dodavanje, dodatak).

Prava debata je da li su to dvoje potpuno u suprotnosti jedno sa drugom. U ovom trenutku, važno je utvrditi kakav je to kijas koji će biti u sukobu sa haber-i-vahidom. Nema potpune jasnoće u izjavama proceduralnih lica u vezi sa tim. Fahreddin er-Râzî pokušava da nacrta okvir kiyasa kojem haber-i-vahid protivreči, nakon što je ukazao da da bi se silogizam* sproveo mora da se utvrdi prvobitno pravilo i da se ova presuda mora povezati sa ilet'om i da ovaj nedostatak mora biti prisutan kod pojedinca, (» silogizam • muški rod Posredni zaključak, zaključak iz dva suda ili iz više

sudova, npr. "Metali su elementi", "Gvožđe je metal", zaključak: "Gvožđe je element". (lat.).). S'hodno tome, ove tri stvari su ili sve određene ili su sve pretpostavke ili su neke od njih određene, a neke od njih su pretpostavke.

U prvom slučaju nema mnogo polemike oko toga da li će kijas biti predstavljen haber-i-vahidu, dok će u drugom slučaju, haber-i-vahid biti predstavljen kijasima.

Treća situacija može imati mnogo delova. Jedan od njih je slučaj gde je očigledan dokaz originalne odredbe konačan te da je uzrok ove odredbe ovaj ili onaj nedostatak te se pretpostavlja da je ovaj nedostatak pojedinac, na šta se misli u sukobu haber-i-vahid- kijas. Neki učenjaci su takođe rekli da će do sukoba između habera i kijasa doći samo ako nedostatak potiče od navodnog porekla, (iz razloga oni koji misle da je haber bolji od kijasa ili kijas od haber-i-vahida, pogledajte Ebu Salih Mensur es-Sicistani, str. 149; Karafi, str. 387-388; Šehabeddin ez-Zencani, str. 363-364). Može se reći da se na osnovu sadržaja uslova koje su postavili imami i učenjaci mezheba za prihvatanje haber-i-vahida, može reći da se mogu pronaći tragovi u pogledu njihovog mišlenja o položaju haber-i -vahida, posebno protiv Kur'ana (a.m.) i utvrđenog sunneta, te mesta sunneta u zakonodavnoj politici uopšte.

Bibliografija

Ebu Jusuf, er-Red 'ala Siyeri'l-Evza'i, Kairo, ts., str. 24-25, 31. Šafiy, er-Risale, str. 224, 369-371, 383-384, 401-461, 467-468, 469, 599. Ebu Salih Mansur b. Ishak el-Sicistani, el-Gunye fi usuli'l-fikh (nšr. M. Sıdki b. Ahmed alBurnu), [van štampe] 1989, str. 28, 38, 112-118, 149. Ebu Ali el-Šaši, el-Usul, Bejrut 1982, str. 23, 29-33, 131, 280, 284, 384, 385. Cessas, Ahkamu'l-Kurʾan (Kamhavi), IV, 201. a.mlf., el-Fusul fi'l-usul (nšr. Uceil Jasim en-Nesemi), Kuvajt 1405/1985, I, 142-207; II, 37; III, 63-142. Ebu'l-Huseyn el-Basri, el-Mu'temed, Bejrut 1983, I, 398-400; II, 92-133. Ibn Hazm, el-Ihkam (nsr. Ahmed Shakir), Bejrut 1983, I, 104-138; II, 5, 76-82, 198; IV, 107-114; VII, 54. Hatib el-Bagdadi, el-Fakih va'l-mutefakkih (nsr. Ismail al-Ansari), Bejrut 1980, I, 132-137. Baci, Ihkam (turski), str. 330-348. Sirazi, et-Tebsıra, str. 132-135, 264-271, 298-320, 326-330. Cuveyni, el-Burhan, I, 364, 426-428, 583611, 624, 665, 666. Pezdevi, Kenzu'l-vusul, Istanbul 1307, II, 695; III, 696, 736-737. Serahsi, el-Usul, I, 238-279, 321-381. Gazali, el-Mustasfa, I, 145-155, 169. Kelvezani, et-Tamhid (nšr. Mufid M. Abu Amse), Ceddah 1406/1985, II, 382-384; III, 35-105, 147-151. Ahmed b. Ali b. Burhan el-Bagdadi, el-Vusul ile'l-usul (nšr. Abdulhamid A. Ebu Zuneyd), Rijad 1983-84, II, 150-152, 156-181, 192-195. Alaeddin es-Samarkandi, Mizanu'lusul, Bagdad 1987, II, 469, 471, 633-635, 655, 1011-1016. Ibn Rušd, Bidajet el-muctehid, I, 137, 190. a.mlf., ez-Zaruri fi usuli'l-fikh (nsr. Cemaleddin al-Alevi), Bejrut 1994, str. 70-72. Fahreddin er-Razi, el-Mahsul, II/1, str. 507-561, 619-626. Ibn Kudame, Ravzatu'n-nazır, str. 52-56. Zeylai, Nasbu'r-re'ye, [neštampano] 1393/1973 (elMektebetu'l-Islamiyye), IV, 183. Sehabeddin ez-Zencani, Tahricu'l-furu' ʿale'l-usul (nsr. M. Edib Salih), Bejrut 1982, str. 62-67, 326-329, 363-365. [neštampano] 1393/1973 (el-Mektebetu'l-Islamiyye), IV, 183. Sehabeddin ez-Zencani, Tahricu'l-furu' ʿale'l-usul (nsr. M. Edib Salih), Bejrut 1982, str. 62-67, 326-329, 363-365. Karafi, Serhu Tenkihi'l-fusul fi'l-usul, Kairo 1973, str. 356-358, 369-370, 372-373, 387-388. Hilli, Mebadiʾu'l-vusul i ʿilmi'l-usul (nšr. Abdulhuseiin M. Ali el-Bakkal), Teheran 1404, str. 203-212. Abdulaziz el-Buhari, Kesfu'l-esrar, II, 690-711; III, 728-738. Shatibi, el-Muvefekat, III, 11-18; IV, 63. Mulla Husrev, Mirʾatu'l-usul (u Izmiru, Hasiyetu'l-Mirʾat), Istanbul 1339, II, 219. Ibnu'n-Neccar, Serhu'l-Kevkebi'l-munir (nsr. Muhammed Zuheyli- Nezih Hammad), Damask 1980, II, 358-377. Emir Sultan, Teysir, Bejrut 1983, III, 81-101. Emir es-San'ani, Icabetu's-saʾil serhu Bugieti'l-ʿamil (nšr. Huseyin b. Ahmed es-Seyagi – Hasan M. Makbuli el-Ehdel), Bejrut 1986, str. 101-110. Ali Osman Kocuzu, Vrednost haber-i-vahid-a u smislu vere i zakonodavstva u narativnim naukama, Ankara 1980. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib, Tevsiku's-sunne fi'l-karni's-sani el-hijri, Kairo 1981, str. 88-117, 321-342, 391-413. Abdulkadir Šener, "Haber-i-Vahid prema Imamu Šafiju", Međunarodni prvi simpozijum o islamskim studijama 16-18. septembar, Izmir 1985, str. 287-292.

Ismail Hakkı Unal, Razumevanje hadisa i metode hadisa hanefijskog mezheba imama Ebu Hanife, Ankara 1994. Habil Nazlıgul, Šafi-jevo mesto u kulturi hadisa (doktorska teza, 1995), Institut društvenih nauka AU. Suheyr Resad Mihenna, Haberu'l-vahid fi's-sunne ve eseruhu fi'l-fikhi'l-Islami, Kairo, ts. (Shuruku'l-Kairo). Muhammed Abdulah Uveide, “Ihticacu's-sahabe bi-haberi'l-vahid”, Dirasat, KSIII/1, Aman 1986, str. 67-87. a.mlf., “al-Manhecu'n-nebevi fi kabuli haberi'l-ehad”, isto, XIII/1 (1986), str. 89-103. H. Yunus Apaidın,

„Duhovni uvid hanefijskih pravnika kao pokazatelj stavova hadisa“, EU Journal of theologi Faculti, str. 8, Kajzeri 1992, str. 159-193.

Tedvijn- التدوين - Pojam u smislu sastavljanja hadisa koji su zapisujući se negde zapamćeni i zabeleženi).

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

U rečniku, tedvin, što znači "pisati, sakupljati, sastavljati", kao pojam, znači staviti hadiske tekstove u sećanja, i na razne materijale za pisanje u pisanom obliku, bez podvrgavanja određenoj klasifikaciji. Osoba koja obavlja posao tedvina, koji se takođe naziva cem'u'l-hadis, zove se mudevvin, a rad koji nastaje na ovaj način naziva se mudevven. Reč, koja je poznatija kao termin hadisa, takođe se koristi u različitim granama nauke kao što su tumačenje Kur'an-a (a.m.) i kompilacija fikha. Muhaddis, I-III, koji pokriva proces zapisivanja hadisa i pretvaranja istih u knjige prema određenim principima, Ispitivao je (VII-IX.) vekove u četiri perioda kao hifz, natpis, tedvin i klasifikaciju. Period hifza i epitafa nastavlja se do kraja I. (VII.) veka, uključujući i vremenski period u kome su živeli Hz.Poslanik (s.a.v.s.) i njegovi as'habi (drugovi).Ovo je period u kojem su hadisi pisani uglavnom za pamćenje. Ova dva perioda, u kojima se hadis čuva usmeno i pismeno, nazivaju se periodom određivanja. Posle ovoga dolazi period tedvina, u kome se prikupljaju i akumuliraju različite informacije o Resulullahu (s.a.v.s.), a da se ne klasifikuju. Ovo počinje od kraja I (VII) veka, i traje do sredine II. (VIII.) veka. Period u kome su hadisi, koji su sastavljani u pisanoj formi i usmeno prenošeni i zabeleženi, bili poređani hadisima prema određenim principima, naziva se period klasifikacije. Ovaj period obuhvata od sredine II. (VIII.) veka do početka IV. (X.) veka.Uz pomoć pamćenja i upisivanja, as'habi su čuvali i prenosili hadise koje su videli ili čuli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), tako da je pred-zajednički period historije hadisa uglavnom proučavan u ova dva perioda. Međutim, ne može se govoriti o potpunom odnosu prioriteta i nedavnosti između ova dva perioda. Poznato je da su se ova dva perioda odvijala u istom vremenskom periodu i da su se međusobno podržavali, čak su ih i mnogi as'habi koji su pisali hadise zabeležili kako bi ih zapamtili. Pitanja kao što su nedovoljan razvoj kulture pisanja u ranim periodima islama, prenošenje književnog nasleđa nepismenih Arapa snagom pamćenja i činjenica da ih je Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) podsticao da pamte i prepričavaju hadise, (Ebu Davud, "ʿIlim", 10) glavni su razlozi za zadatak otkrivanja i očuvanja hadisa, gde se zahtevalo njegovo objavlivanje. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je zabranio pisanje hadisa u ranim periodima iz raznih razloga, ali je dozvolio da se prenose napamet, (Musnad, III, 39). Sa uticajem islama, pismenost među Arapima je porasla te je pisanje počelo da se koristi u mnogim oblastima života. U periodu Resulullaha (s.a.v.s.), zvanične informacije kao što su Kur'an (a.m.), ugovori, amaneti, pozivna pisma, uputstva komandantima vojske, ratni spisi, podaci o stanovništvu,

kao i porezi koji su zapisani. Iako postoje dve predaje, od kojih je jedan da je naređivao pisanje hadisa (Ebu Davud, „ʿIlim”, 3) i drugi koji su ga zabranjivali (Muslim, „Zuhd”, 72), prilikom osvajanja Meke, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je naredio da Hutba osvajanja bude napisana za Ebu Šaha (Buhari, “ʿIlim”, 39), pre njegove smrti, jer je želeo da ima napisan dokument kako njegov ummet

ne bi, posle njega, zalutao, što ukazuje da on nije bio protiv pisanja hadisa. Među as'habima su: Sa'd b. Ubâde, Muâz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ûd, Semure b. Cundeb, Abdullah b. Abbas, i Câbir b. Abdullah. Više od pedeset ljudi, a posebno Enes b. Mâlik, hadise je pisao i Ali b. Ebu Talib, Ebu Hurejre. Činjenica da su stranice koje su napisali as'habi poput Abdullah b. Amr b. Âs, prenevši ih u kasnije vekove, takođe se otkriva da je Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dozvolio pisanje hadisa (M. Mustafa al-A'zami, str. 34-58). Događaji koji su činili prikupljanje Kur'an-a (a.m.) obaveznim nakon smrti Allahovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), dali su se naslutiti u hadisima. Halifa Ebu Bekr je to prvi svatio i preuzeo inicijativu u vezi sa tim, te je nakon završenog posla prikupljanja Kur'ana (a.m.) započeo studiju za sastavljanje hadisa. Prema onome što se prenosi od Hz.Ajše, Ebu Bekir je za jednu noć spalio svoju stranicu sa oko 500 hadisa. Pitajući razlog za ovo, Hz.Ajša je navela, da je na njenoj stranici bilo hadisa koje je dobila od pouzdanih ljudi, ali nije znala da li su prenosili Hz.Poslanikove reči kako su izlazile iz njegovih usta, rekavši da je oklevala da uzme odgovornost za ovo, (Zehebi, Tezkiretu'l-huffaz, I, 5). Ideja da se zabeleži ono što se čulo tokom perioda određivanja, nakon smrti Resulullaha (s.a.v.s.), pretvorila se u razumevanje prikupljanja predaja za koje se nije čulo, ali koje su drugi as'habi preneli. Ebu Bekr je odustao od sastavljanja hadisa, sa obzirom na neprijatnosti koje bi to izazvalo, a Umer je razmišljao o sastavljanju hadisa, preuzevši inicijativu da se to realizuje. Prema glasinama, prvo se konsultovao sa as'habima, procenivši situaciju kada je od njih dobio pozitivan odgovor, da je na kraju i on napustio zbirku zbog brige da će ljudi zanemariti Kur'an (a.m.), jer će biti više zauzeti hadisima (Abdurrezzak es- San'ani, XI, 257-258). Pitanje kome se Umer suprotstavlja jeste, preokupacija predajama na koje se ne postupa, umesto predajama koje imaju praktičnu vrednost u društvenom životu, koje su delotvorne, imadijući pravni kvalitet. Umer je imao sveobuhvatniji pogled na Tedvin od Hz. Ebu Bekra. Dok je Ebu Bekr nastojao da svojim ličnim naporom sakupi hadise koje nije čuo od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), Umer je to smatrao službenom obavezom, pa mu je bilo potrebno odobrenje as'haba (r.a.). U ovom periodu uglavnom su zabeleženi hadisi vezani za pravila, a pošto je Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) još uvek bio živ u sećanjima, nije se smatralo za potrebnim da se sastavljaju njegova dela i odobrenja. Politička previranja koja su nastala nakon smrti Umera, nisu dozvolila administratorima da se usredsrede na sastavljanje hadisa. U zvaničnom smislu, novi pokušaj kodifikacije napravio je Emevijski guverner Egipta Abdulazîz b. Mervân (um. 86/705). Vidi se da ga je započeo njegov otac Mervana. Abdulaziz, koji je bio zainteresovan za religijske nauke, a posebno zauzet prenosom hadisa, poznat je kao prvi državnik koji se bavio pitanjem sastavljanja hadisa. Abdulaziz, koji se susreo sa sedamdeset as'haba koji su učestvovali u bitci na Bedru, živeo je u Homsu. Poslao je pismo Kesîr b. Murre el-Hadramî-i i zamolio ga da napiše i pošalje hadise koji pripadaju drugim as'habima osim Ebu Hurejri, jer je imao njegove hadise, (Ibn Sa'd, VII, 448). Ovo kazivanje ukazuje na to da su hadisi koje prenosi Ebu Hurejra zapisani početkom druge polovine prvog I. (VII.) veka. Prema glasinama, Mervan je s vremena na vreme zvao Ebu Hurejru i tražio od njega da mu prenosi hadise, a u međuvremenu je dao da ih njegovi pisari zapišu i čuvaju, (İbn Hacer el-Askalânî, VII, 433). Moguće je da su ovi hadisi u Abdulazîz b. Mervânovoj ruci hadisi koje je diktirao njegov otac, Marvana. Iako nije poznato u kojoj meri je Abdulazîz b. Mervânova želja ispunjena, Kesîr b. Murreova smrt pre smrti Abdulaziza, kao i nedostatak informacija u izvorima o izvršenju naređenja, sugeriše, da se po ovom pitanju nije doneo nikakav zaključak. Abdulaziz b. Mervanove hadise je prikupio i izveo njegov sin Umer b. Abdulaziz. Kada je Umer b. Abdulaziz došao na vlast, video je da se povećao broj ljudi koji su izmišljali hadise, te je zvanično započeo rad tedvina zbog straha da će hadisi nestati nakon smrti velikih učenjaka.

U međuvremenu je pozvao neke učenjake u Damask i izvukao korist iz svog znanja komunicirajući sa nekima direktno ili preko svojih guvernera. Među ovim učenjacima, guverner Medine, Ebu Bekr b. Hazm i Zuhri dolaze do izražaja.Ebu Bekr b. Hazm je napisao obimnu knjigu dodajući nove pisanim hadisima (Fesevi, I, 644-645). Zuhri, koji je poreklom iz Medine bio, počeo je da putuje u Damask tokom svojih naučnih putovanja, uspostavivši bliske odnose sa Emevijskim halifama,

prisustvujući njihovim skupštinama. Među halifama koje je tamo sreo, bili su Abdulmelik b. Mervân, Umer b. Abdulazîz i Hişâm b. Abdulmelik. Zuhri je naveo da je zapisao hadise u sveske i dao ih halifi, te da ih je halifa slao u različite centre zemlje i davao na upotrebu administratorima, učenjacima i ljudima, (M. Acaj el-Hatib, str. 494). Dok je većina učenjaka u Tedvinovom periodu prikupljala merfu hadise u vezi sa dekretima nasleđenim od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), u skladu sa tradicijom perioda određivanja, Zuhri je takođe zabeležio stvarne sunnete i dodao im reči as'haba (Abdurezzak es- San'ani, XI, 258-259), otvorivši tako novu eru u kojoj se raspravljalo i o njegovim rečima. Ovakvo ponašanje se jasno odrazilo u radovima klasifikacionog perioda, koji će uskoro početi da se pišu. Navodi se da su predaje koja je prikupio Zuhri, koji je zapisao sve predaje koja su stigla do njega, „tolika, da se mogu nositi na leđima životinja“ (Ebu Nuajm, III, 361). Među predajama, veoma su cenjena ona o **siyer ve megāzîye-** السِّيَر والمغازي , (**Grana nauke koja se bavi životom i ličnošću Hz.Poslanika s.a.v.s., njegovim propovedačkim aktivnostima, političkim i vojnim borbama**). Zuhri je ove predaje sakupio u posebnom delu, pa je prihvaćen bio kao jedan od prvih autora žanra megazija, (Kesfu'z-zunun, II, 1460). Originali dela u kojima su hadisi sastavljani tokom tedvinskog perioda su se vremenom gubili, ali je njihov sadržaj kroz dela pisana na osnovu njih prenošen u naredne periode. Međutim, poznato je da su neki delovi tog perioda opstali do današnjih dana. Jedan od njih je hadis hafiz Muhadisa Ebu'l-Yeman el-Ḥakem b. Nâfi. Sadrži neke od hadisa koje je preneo od Zuhrija preko Şuayb b. Ebû Hamze (um. 162/779). Şuayb b. Ebû Hamza, on je jedan od pisara koje je Halifa Hişâm b. Abdulmelik naručio da napiše hadise od Zuhrija. Analiza sadržaja džuza daje važne naznake o periodu tedvina i prirodi tedvina. Pedeset pet od njih u džuzu Ebul-Cemana su merfu (ukinuti), dvanaest mevkuf (prisutnih), postoje sedamdeset i dve predaje, od kojih je pet maktû (fiksno). Ovo pitanje ukazuje da je ideja o pisanju samo merfu hadisa, koja je viđena u periodu determinacije, prešla na razumevanje sastavljanja mevkufa i maktu predaja. U džuz nije napravljena nikakva predmetna razlika, a dostupne predaje su bile pomešane. Hadisi u džuz se odnose na različite teme kao što su ibadet, sud, moral i sijer. Senedi se pominju i u maktu kazivanjima. U đuzu nije napravljena nikakva predmetna razlika, a dostupne su predaje bile pomešane. Hadisi u đuzu se odnose na različite teme kao što su ibadet, sud, moral i sirah. Senedi se pominju i u maktu kazivanjima. U ovom su đuzu zabeležene informacije o akcijama Hz.Poslanika (s.a.v.s.), koje gotovo nikada nisu bile zabeležene tokom perioda utvrđivanja. Jedna od stvari koja delimično skreće pažnju je ta da se većina hadisa spominje zajedno sa razlogom ili događajem u kojem se pojavljuju. Za razliku od perioda determinacije*, predaje zabeležene u tedvin periodu nije se pridržavao ni jednog pratioca, već su pisane predaje od različitih pratilaca.

(» determinacija • ženski rod Određivanje, određenje, opredeljivanje, opredeljenje; određenje, određenost, opredeljenje, opredeljenost; odlučnost, rešenost; log. sužavanje obima pojma proširivanjem njegove sadržine, čime se dolazi od opštijih pojmova do manje opštih pojmova; sinteza opštih pojmova u posebne. (lat.).).

Postoje predaje od as'haba kao što su Ebu'l-Džemanov džuz, posebno Ebu Hurejra, i Ebu Bekir, Ajša, Umm Habibe bint Ebu Sufjan i Hišam r. Hakim. Nakon završetka aktivnosti tedvina, počeo je period klasifikacije, gde su hadisi počeli da se klasifikuju prema njihovim subjektima ili pripovedačima.U klasifikacionoj delatnosti koja se raširila sredinom II. (VIII.) veka, Zejd b. Ali, Ibn Curejc, Ma'mer r. Rašid, Ibn Ebu Arube, Sufjan es-Sevri i Hamad b. Seleme su vodeća imena.

Među njima, Sir V. Muir, rekao je da nije postojao pisani hadis pre sredine II. (VIII.) veka. I. Goldziher i J. Schacht su tvrdili da su hadisi uobičajeni u Emevijskom periodu bili vezani za moral, asketizam, zagrobni život i politiku, te da fikh hadis nije bio poznat u tom razdoblju, J. Robson je tvrdio da su hadisi u II (VIII) veku iznošeni pomoću poznatih imena kako bi se neki izmišljeni hadis pokazali autentičnim.Postojale su duge rasprave oko ovih tvrdnji, ali su one nedavno opovrgnute

ozbiljnim istraživanjima, (M. Acac el-Hatib, str. 249-254, 375-382; M. Mustafa el-A'zami, str. 30 i dr.,191-263; Sudija Ubejsan el-Matiri, str. 111-177). Predmet kodifikacije u hadisu je počeo da se ispituje u posljednja dva veka, nakon što su se orijentalisti počeli baviti hadisima i kritikovati sunnet, a nastala su i razna dela. Među njima su Muhammed Zubeyr Sıddîkī'ev es-Seyru'l-ḥaṣ îṣ fî târîḫi tedvîni'l-ḥadîṣ (Haydarâbâd 1939), Muhammed Acâc el-Hatîb, es-Sunne ḳable't-tedvîn (Beyrut 1400/1980), Muhammed Mustafa el-A'zamî'ev Dirâsât fi'l-ḥadîṣ i'n-nebevî ve târîḫi tedvînih (Beyrut-Dımaşk 1400/1980), Tayyib Selâme'ev et-Taḳyîd ve't-tedvîn li'l-ḥadîṣ beyne'l-muslimîn ve'l-musteşriḳīn (Tunus 1983), Abdulmehdî b. Abdulkādir b. Abdulhâdî'ev es-Sunnetu'n-Nebeviyye: mogu se citirati radovi: Mekânetuhâ, ʿavâmilu beḳāʾihâ, tedvînuhâ (Kairo 1989), Ahmed Abdurrahman es-Seveyyân,Ṣaḥâʾifu'ṣ-ṣaḥâbe ve tedvînu's-Sunneti'l-muşerrefe (Nema mesta štampanja, 1410/1990), Muhammed b. Matar ez-Zehrânî'en Tedvînu's-Sunneti'n-Nebeviyye neşʾetuhû ve teṭavvunuhû (Riyad 1417/1996), Hâkim Ubeysân el-Matîrî'ev Târîḫu tedvîni's-Sunne ve şubuhâtu'l-Musteşriḳīn (Kuvajt 2002), İbrâhim Fevzî'ev Tedvînüu's-Sunne (Beyrut 2002) ve Muhammed Salih Ekinci'jev Huccet Değeri ve Tedvin Açısından Sunnet (trc. Metin Yiğit, İstanbul 2004). Salih Šengezer je radio postdiplomske studije na ovu temu (vidi bibliografiju). Neki od članaka na ovu temu su: Muhammed Hamîdullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini" (AÜİFD, trc. Nafiz Danışman, IV/3-4 [Ankara 1955], s. 1-7); R. Ja'feriyan, "Tadwîn al-Hadîth: A Historical Study of the Writing and Compilation of Hadîth" (Al-Tawhīd, VI/1 [1988], s. 19-35); Abdulhıdr Câsim Hamâdî, "en-Neşâtu't-Tedvînî fi'l-ḥadîṣ i'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf" (el-Mevrid, XXX/1 [Bağdad 1423/2002], str. 4-12); James Robson, "Hadisin Tedvin ve Tasnifi" (Časopis Teološkog fakulteta Univerziteta Fırat, trc. Musa Erkaya, XII/1 [Elazığ 2007], str. 119-133). Ali Şehristânî'ev Menʿu tedvîni'l-ḥadîṣ esbâb ve netâʾic (Beyrut 1418/1997) ve Menʿu tedvîni'l-ḥadîṣ (Kum 1420), Mustafa Kayser el-Âmilî'ev Kitâbu ʿAlî ve't-Tedvînü'l-mubekkir li's-Sunneti'n Nebeviyye (Beyrut 1415/1995), Muhammed Ali Mehdevî'ev Tedvînu'l-Hadîṣ (Beyrut 1427/2006). U njegovim radovima tema vaspitanja se razmatra iz ugla šiita.

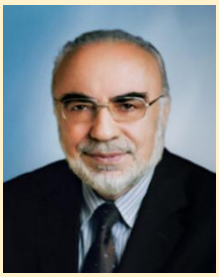
Bibliografija

Lisânu'l-ʿArab, "dvn" md. Müsned, III, 39. Abdurrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîburrahman el-A'zamî),Beyrut 1403/1983, XI, 257-259. İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 448. Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 644-645. Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 361. Zehebî, Aʿlâmu'n-nubelâʾ, V, 326-350. a.mlf., Teẕkiretu'l-ḥuffâẓ, I, 5. İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 433. Keşfu'ẓ-ẓunûn, II, 1460. M. Acâc el-Hatîb, es-Sunne ḳable't-Tedvîn, Beyrut 1400/1980, str. 249-254, 293-382, 489-500. Talât Koçyiğit, Haditska terminologija, Ankara 1980, str. 436-439. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, Tevṣ îḳu's-Sunne fi'lḳarni'ṣ-Sânî el-hicrî, Kairo 1400/1981, str. 43-71. M. Ebû Zehv, el-Ḥadîṣ ve'l-muḥaddiṣ ûn, Beyrut 1404/1984, str. 46127, 220-236. Mustafa es-Sibâî, es-Sunne ve mekânetuhâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut-Dımaşk 1405/1985, str. 187235. İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, str. 3-20. Subhî es-Sâlih, ʿUlûmu'l-ḥadîṣ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1991, str. 14-49. M. Mustafa el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, str. 19-161, 191-263 (137-164 Arapski deo). Ahmet Yücel, Rođenje i razvoj hadiskih terminologija, İstanbul 1996, str. 33-38, 51-58. Hâkim Ubeysân el-Matîrî, Târîḫu tedvîni's-Sunne ve şubuhâtu'l-Musteşriḳīn, Kuvajt 2002, str. 35-82, 111-177. Salih Şengezer, Historijski tok misli o sastavljanju i klasifikaciji hadisa (magistarske teze, 2007), Institut društvenih nauka Univerziteta Ondokuz Mayıs, str. 1731, 34-38. G. H. A. Juynboll, "Tadwīn", EI2 (İng.), X, 81. İsmail Yiğit, "Abdulazîz b. Mervân", DİA, I, 192.

(-I-) İSNAD الإسناد

(-I-) İSNAD الإسناد Pojam hadisa u smislu spominjanja imena prenosilaca u knjizi kako bi se prvom prenosiocu pripisao hadis ili reč.

Autor:



RAŞİT KÜÇÜK

1947-2022

Isnad, koji potiče od korena reči 'sunud', što znači "osloniti se na, oslanjati se na, oslanjati se" u rečniku, znači "bazirati, oslanjati se na; To znači preneti reč do onoga ko je kaže, izvesti put reči ili glasine, odneti je do prvog izvora". Kao pojam, to znači „preneti hadiski tekst osobi koja ga je prva izgovorila, pominjući pripovedača(e) sa rečima korištenim za predaju, pominjati prenosioce koji su preneli tekst hadisa po redosledu pripovedanje". Reč koja se prenosi u odnosu na Hz.Poslanika (s.a.v.s.) ili nekog drugog, bez prekida u njenom pismu, naziva se muttasil, dok predaja koja se pripisuje samo Allah-ovom (đ.š) Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) se naziva merfu. Reč "sened", koju neki učenjaci koriste kao sinonim za isnad, znači "Podrška, oslonac, čvrsto i visoko mesto". Kao pojam, to je deo u kome se pripovedači, koji su prenosili hadis jedni od drugih, i koji su ga preneli narednim generacijama, pominju po redosledu kojim su primljeni, sa obzirom na historijski element: Haddesenâ Muhammed b. Beşşâr, haddesena Yahya b. Said kale haddesena Su'be kale haddesena Ebu't-Teyyah an Enes ani'n-Nebiyyi sal'lallahu alejhi va sel'lam kale: Kao "Yessirû velâ tuassirû ve beşşirû velâ tuneffirû", (Buhârî, "ʿİlim", 11). (Hadesena. Prim.prev. Samir Bhem: Haddesenâ Muhammed b. Beşşâr znaci da je Muhammed preneo hadis sa semâ-om. Videti Semâ).Deo koji se sastoji od lanca imena pomenutih pre reči Allah-ovog (đ.š) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), isnad je i čin prenošenja teksta hadisa Allah-ovog (đ.š) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i pominjanja prenosilaca po redosledu pominjanjem ovog dela zajedno sa rečima predaje, kao što su „haddesena" i „kale". Osoba koja pripiše reč prvom čoveku koji je na ovaj način izgovori, zove se musnid, a hadis se zove musned. Isnad se ponekad koristi kao imenica u značenju „sened", a ponekad kao infinitiv u značenju „pominjanja dela". Muhadisi su, posebno u ranim periodima, koristili isnad u različitim značenjima, rekavši da se isnad sastoji od naziva ili imena pripovedača, i to da je isnad značio, da se pominju imena pripovedača, odnosno posebnim rečima kao što su „ ahberena, haddesena, enbeena, enne, an". Kasniji učenjaci su rekli da je isnad korišten mnogo puta u istom smislu. Historija (Tarik). Reč tarik se koristi i u značenju seneda, a kada se kaže da je „ovaj hadis poznat samo iz ovog tarika", želi se navesti da je poznat sa ovim senedom. Kada se sened i tarik koriste zajedno, jedan označava sporednu granu glavng seneda a drugi vrši podelu glavnog seneda na grane po pripovedaču. Nezavisni radovi su pisani da bi se otkrile različite verzije hadisa, a njihova pojava datira od početka perioda klasifikacije. Vidi se da su u nekim sunenskim i câmiij-skim delima objedinjene različite verzije nekih hadiskih tekstova. Mnogo je primera za to u Muslimmovom el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ. Taberânî'ev Turuku hadisi "men keẕebe ʿaleyye muteʿammiden", (Bejrut 1417/1997),

Ebu Nuajm el-Isfahani-jev Turuku hadisi, "inne li'llâhi tisʿaten ve tisʿîne ismen" (Medina 1413), i Ibn Hadžer el-Askalani-jev Turuku hadisi, "lâ tesübbû aṣḥâbî"si (Beyrut 1408). Jedna od reči koja znači „sened" je vech i to su uglavnom as'habi ili tabiije, Korišten je za izražavanje svake od grana u kojima je delo koje je stiglo do bilo kog izvora razdvojeno u sledeće slojeve. Drugi termin koji se odnosi na sened je „prethodno poslati"; Iako se pod tim podrazumeva strana isneda u delu koja

je bliska autoru, ponekad je moguće ukazati i na stranu isneda as'haba. "Intihau's-sened" znači prateću stranu seneda as'haba, sa "esnau's-sened" kojom se želi opisati srednji delovi seneda.

Historija. Iako se podrazumeva da je isnad korišten nasumično u prenošenju nekih dela i pesama u predislamskom periodu, nije poznato kada, gde i ko ga je prvi put primenio. Međutim, isnad dobija na značaju tako što je prihvaćen kao stub islama, nakon što je korišten u knjigama hadisa, (M. Mustafa el-A'zami, Literatura hadisa iz ranog perioda, str. 191). U periodu as'haba nije bilo ni moguće ni potrebno govoriti o praksi isnada kako se ona razvijala u kasnijim periodima. Pošto su as'habi preneli ono što su čuli i videli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) svojim prijateljima i sledećoj generaciji, udul je prihvaćen te nije kritikovan u smislu prenošenja hadisa. Uprkos tome, Umer (r.a.h.) je zamolio neke od as'haba koji su preneli hadis od kojih su ga čuli, te ih je upitao da li postoji još neko ko je čuo taj hadis (Tirmizi, "Istiʾzan",3), i Hz.Ali (r.a.h.) koji je naterao čitaoce hadisa da daju zakletvu, čine srž razumevanja isnada, (Ebû Dâvûd, „Vitir", 26; Tirmizi, Tirmizî, "Tefsîr", 4). Yahya b. Said el-Kattani kaže da je prva osoba koja je istraživala isnad Ša'bia, a većina izvora prihvata da je Ibn Sirin dao svoje mišlenje o isnadu po prvi put. Kada su se pobune pojavile u islamskom društvu, traženi su Ibn Sirinovi senedi (dokazi), razgovaralo se o tome šta je mislio pod rečju fitna te je naglašena mogućnost građanskih ratova koji su počeli smrću emevijskog halife Muavije. Prema Ibn Sirinu, nakon ovog događaja, prihvaćeni su hadisi prenosilaca Ehl-i-sunneta, ali nisu uzete predaje ljudi Bid'a-ta. Iz njegovih se izjava može steći mišlenje to da je isnad korišten pre fitne. U stvari, takođe se kaže da je pripisivanje počelo u vreme Muhtara es-Sekafija (um. 67/687), koji je poznat bio po svojoj laži te je ubijen zato što je tvrdio da je poslanik, (Ibn Radžab, I. , 52). Postoji dovoljno izvora koji ukazuju da je atribucija bila dobro razvijena krajem I. (VII) veka, (M. Mustafa al-A'zami, Earli Period Hadith Literature, str. 192). Konkretno, zbog pojave političkih sekti nakon sukoba i činjenice te da su njihove pristalice počele da izmišljaju hadise, učenjaci su počeli da obraćaju više pažnje na isnad. To nas je podstaklo da pretražimo izvore vesti, istražimo identitete i ličnosti pripovedača i razvijemo metod kritike, te je time upotreba isnada postala neophodna. Iz tabiinske generacije, izrasli su učenjaci, koji su dobro poznavali isnade hadisa, cerh i ta'dil prenosilaca. Prema predaji Ibn Ebu Hatim-a od imama Malika (r.a.h.), osoba koja je prvi put primenila isnad bio je Ibn Šihab el-Zuhri (r.a.h.). Reči u delu hadisa koje sadrže el-Camiʿi od Maʿmer b. Râşid-a i el-Muvettta od imama Malika, potvrđuju vest da je prvo delo isnada počelo sa Zuhrijem ili se poklopilo sa njegovom erom. Zuhri nije prihvatio hadise bez pripisivanja, Ahmed b. Hanbel je takođe rekao da je najbolje poznavao hadise i da je savršeno procenio isnade, (Ibn Adi, I, 138-139). Učenjaci hadisa, koji su došli neposredno nakon Zuhrija, odredili su formulaciju koja povezuje isnad i lanac prenosilaca radi verodostojnosti hadisa. U stvari, Šu'ba b. Hađađ je rekao da hadisi koji ne sadrže reči „ahberena" i „haddesena" u svojim potvrdama, bezvredni su, (Ramhurmuzi, str. 517). Prihvaćeno je da je praksa isnada prvo počela u Iraku, a Ramhurmuzi kaže da je isnad rođen sa Ša'bijem. S'hodno tome, kada je Rebî b. Husejm recitovao hadis u prisustvu Ša'bija, Ša'bi je upitao: "Ko ti je ovo ispričao?" Saznao je da je to ispričao Amr b. Meymûn. Kada je drugi put postavio isto pitanje, dobio je odgovor koji je ispričao Ebû Eyyûb el-Ensârî. Jahja b. Said navodi da je ovo prva studija o isnadu, (isto, str. 208). Ebu'l-Âliye er-Riyâhî, ne zadovoljavajući se time što su čuli hadis u Basri, otišli su u Medinu i rekli da su ga čuli od as'haba Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Ebu-Zinad takođe navodi da je obučio 100 pouzdanih ljudi u Medini, ali njihove predaje nisu prihvaćene uz obrazloženje da nisu ljudi od hadisa.

Zapravo, imam Malik (r.a.h.) je izjavio da se sastao sa sedamdeset prenosilaca hadisa u Mesdžid en-Nabavi koji su bili toliko pouzdani da im se moglo predati državna blagajna, ali nije primao hadise ni od jednog od njih jer nisu bili kompetentni. Podaci iz izvora o imputaciji u prvom periodu, drugoj polovini I (VII.) veka, otkriva da je početkom II.(VIII.) veka, isnad postao sistematičan i beskompromisno primenjivan.Može se videti da hadis koji prenosi as'hab može imati, na primer, deset prenosilaca u generaciji sledbenika, a svaki od njih je imao dvadeset ili

trideset učenika. Iako nisu svi živeli u istoj geografiji, činjenica da su hadisi koje prenose isti ili da postoje manje razlike među njima, govori o savršenstvu isnadskog sistema i o tome koliko su prenosioci pouzdani. Naročito na početku tedvin perioda i perioda klasifikacije, podizani su stručni muhadisi koji su odlično poznavali isnad hadise te koji su postavljali temelje hadiskih nauka, koje će u budućnosti postati samostalne discipline. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî je rekao da su pronašli hadis kod četiri osobe te je pomenuo imena Şihâb ez-Zuhrî-e, Katâde b. Diâme-a, A'meş-a i Ebû İs'hak es-Sebîî-a, te je naveo da u svakom od njih ima po dve hiljade hadisa, (Ibn Ebu Hatim, str. 492). Kao rezultat svog istraživanja, Ali b. Medînî je rekao da se isnad fokusirao na šest osoba, Ibn Šihaba ez-Zuhrija u Medini, Amra b. Dinar-a u Mekki, Katade b. Diame-a u Basri. Jahja b. Ebu Kethir je naveo da su u Kufi postojali Ebû İs'hak es-Sebîî i A'meş, te da su oni izvor onih koji su izvršili klasifikaciju, pomenuvši i one koji su preuzeli hadise od ovih učenjaka i klasifikovali ih, a zatim ih preuzeli od njih, na osnovu kojih su došali do zaključka, (Ramhurmuzi, str. 614-619; Isnad je u svom najsavršenijem obliku primenjen u knjigama, klasifikovanim posebno iz druge polovine II. (VIII.) veka, (Zehebî, I, 360). Ovo je dokaz da je isnad hadisa postojao u razvijenom obliku u pretklasifikacionom periodu. Svi hadisi, haberi i rivâjeti (kazivanja) u skoro svakoj knjizi su bili predmet proučavanja vekovima, a svaka predaja je razmatrana i vrednovana i u smislu dokumenta i u smislu teksta. Da bi se tekst hadisa smatrao vrednim analize u smislu teksta i da bi iskazao vrednost, njegov isnad se mora sastojati od čvrstih prenosilaca. Da bi se utvrdilo koji su od hiljada pripovedača u dokumentima pouzdani, od vrlo ranih vremena, nastaju radovi o biografijama pripovedača, odredivši kategoriju svakog pripovedača.

Şarkiyatçılar ve İsnad.- Orijentalisti i Isnad.

Iako su orijentalisti pokazivali posebno interesovanje za isnad i sened, tvrdevši da su muhadisi koncentrisali sve svoje studije oko isnada i seneda te da nisu pridavali značaj kritici teksta, kada se sagleda opšta struktura hadiskih nauka, vidi se da su grane nauke razvijene oko teksta u najmanju ruku jednako važne kao i one vezane za isnad. Prema italijanskom orijentalisti Leoneu Caetaniju, početak metode isnada bio je do perioda između Urve b. Zubeyr b. Avvâm-a (um. 93/712) i Ibn Is'haka (um. 151/768). Krajem II.(VIII.) veka, a možda i u III. (IX) veku, objedinjen je i dodat antičkom tekstu u značajnom delu verodostojnih hadisa, pa je isnad isfabrikovan od strane muhadisa. Prema njegovim rečima, pošto je isnad rezultat potrebe nove civilizacije, takav sistem nije mogao da nastane u necivilizovanom arapskom društvu, (Caetani, I, 72 i dalje). Međutim, velika većina evropskih historičara misli drugačije. Jer, postojanje isnada nije dokazano ni u jednom društvu osim u muslimanskom. U stvari, Alojs Sprenger opravdava stavove i razmišlanja da je isnad sistem specifičan za islam, navodeči, da ne bi trebalo biti oklevanja po ovom pitanju te otkriva pogrešnost stavova da su hadisi Hz.Poslanika (s.a.v.s.) preneti samo usmeno, bez sastavljanja. Nemački orijentalista Josef Horovitz upoređuje sistem isnada sa sistemom potvrde glasina kod Jevreja, tvrdeči da je otuda po poreklu, ali priznaje da su zbog savršenstva isnadskog sistema u islamu, Jevreji potom počeli da ga oponašaju. Međutim, njegovi stavovi nisu svaćeni ozbiljno na Zapadu, jer nije mogao da ulaže nikakve dokaze da su muhadisi preuzeli ovaj sistem od Jevreja. Međutim, Horovic, govoreći o starini isnada, napominje da se ne može oklevati da se njegov ulazak u hadisku literaturu pojavljuje najkasnije kao poslednja trećina I. (VII.) veka. Ponovo, prema podacima koje je dao, sređivanje materijale rivâjeta po hronološkom redu u jevrejskoj talmudskoj literaturi počelo je krajem IX. veka (Okić, str. 8-10). Sve ovo su dokazi koji ukazuju na originalnost sistema isnada u islamu.

Džejms Robson, jedan od istraživača isnada, kaže da se zapadni učenjaci slažu da su isnadi iznedreni za materijal koji je postao gomila kada su se hadisi vremenom razvijali. Prema Robsonu, isnad je težak sistem te je time njegov razvoj bio veoma spor. Iz tog razloga, za isnad on tvrdi da ga Urve b. Zubeyr b. Avvâm nije poznavao i da se nije razvio u Zuhrijevo vreme. Međutim, stavovi mnogih orijentalista ne potvrđuju ovu njegovu tezu. Štaviše, Robson je sklon da prihvati fitnu koju pominje Ibn Sirin kao fitnu Ibn el-Zubejra. Dolazeći do ovog zaključka, on je takođe uzeo u obzir

godinu rođenja Ibn Sirin-a i pojavu svetskih sukoba u El-Muvetta-u Imama Malika (r.a.h.), koji ukazuje na ovaj period, (Robson, Glasgow University Oriental Society Transaction, XV [1955], s. 21-22). Prema Josefu Šahtu, isnad je najproizvolna strana hadisa i kojeg su razvili oni koji su svoje stavove i razmišlanja želeli da zasnuju na primarnim izvorima. Termin fitna je napisao Emevijski halifa Velîd b. Yezîd. Pošto se (ovaj termin.prim.prev.Samir Bhem) koristi od 126. (744.) godine kada je Jezid ubijen, nije moguće da Ibn Sirin, koji je umro 110. (729.) bude tačan u izjavi koja govori o korupciji. Kontinuirana upotreba isnada ne seže dalje od početka II. (VIII.) veka. Ova se Šahtova tvrdnja zasniva na njegovom tumačenju reči fitna bez ikakve historijske osnove. Jer, ubistvo Jezida nije viđeno kao početak ili kraj nominalnog vremenskog perioda u historiji islama. Ubistvo Uthmana (Osmana) (r.a.h.), koji se dogodio pre ovog datuma, događaji koji su se odigrali između Hz.Alija (r.a.h.) i Muavije, rat između Abdullah b. Zubeyra i Abdulmalik b. Mervâna, svi historičari ovo nazivaju fitnom. U Šahtovim studijama, koje je nazvao „Teorija razvoja Isnada“, izvori koje je koristio, kao i muallel* predaje koje je odabrao, ocenjeni su kao dokaz njegove neiskrenosti, (M. Mustafa el-A‘zamî, Dirâsât fi’lḥadîṯ i’n-nebevî, II, 394-470; a.mlf., İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 194-242), M. Mustafa el-A'zami posvetio je svoje delo o Šahtovom poreklu Muhammedanske jurisprudencije (Rijad 1985), kritici Šaht-ovih pogleda i razmišljanja. (muallel* - المعلّلy- Hadis ili predaja, koji ima manu u senedu ili tekst koji ne može svako da vidi). G. H. A. Dzuinboll priznaje da je institucija isnada nastala iz 70-ih godina (690), a u svojim istraživanjima, koja je pokušao da iznese tezom o „zajedničkom pripovedaču”,tvrdi da su mnoge veze kasnije izmišljene, a među ljudima za koje je rekao da su izmislili isnad, takođe pominje učenjake poput Ša'bi i Ahmed b. Hanbela. Vidi se da je neke od Šahtovih teorija pokušao da potvrdi metodom zvanom „ porodični isnadi ”. Njegov najupečatljiviji aspekt je taj što ljude koje definiše kao uobičajene prenosioce smatra fabrikantima hadisa, iako se u izvorima smatraju pouzdanim. Oto Lot kaže da kada se, kroz vekove, žele videti samo prevaranti i prevareni u lancu pripovedača, moraju postojati važni razlozi za to, i to da islamski isnad sistem zaista daje mogućnost istraživanja koje nijedna druga historijska predaja ne može da pruži. (ZDMG, XXIII [1869], str. 597). Đujnbol-ova dva važna članka iz ove oblasti (pogledajte bibliografiju), izvori su koji najbolje odražavaju njegova razmišlanja o isnadu. U stvari, Horovitz je naglasio potrebu tu da se oni razdvoje, navodivši da, iako svaka od ovih nauka koristi isnad, to nije u potpunosti u okviru metode isnada.

Önemi.- Značaj. Pošto su prenošene nauke, koje čine osnovu islama, u potpunosti zasnovane na isnadu, a ostale nauke uglavnom zasnovane na isnadu, islamski su učenjaci došli do konsenzusa o neophodnosti isnada, smatravši ga neodvojivim delom nauka, posebno hadisa. Učenjaci iz prvog perioda, smatrali su isnad jednim od sunneta nauke, a mnogi učenjaci, uključujući poznate učenjake hadisa, izjavili su da je isnad muekkede sunnet, čak i fard kifaje, (Abdulfettah Abu Gudde, str. 30). Matar el-Verrâk navodi da ono što se podrazumeva pod ostatkom znanja u ajetu;

قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ ٱئْتُونِى بِكِتَـٰبٍ مِّن قَبْلِ هَـٰذَآ أَوْ أَثَـٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٤﴾

4. Reci: "Kažite vi meni ili pokažite mi šta su stvorili na Zemlji i da li imaju ikakva udjela u nebesima oni kojima se vi, pored Allaha, klanjate? Donesite mi Knjigu objavljenu prije ove ili samo kakav ostatak znanja, ako istinu govorite." (el-Ahkaf 46/4), (Korkut), jeste pripisivanje hadisa, a imam Malik (r.a.h.) je takođe rekao da ajet:

وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴿٤٤﴾

44. Kur’an je, zaista, čast tebi i narodu tvome; odgovaraćete vi. (ez-Zuhruf 43/44),(Korkut)

ukazuje na isnad. Hadisi poput „Neki ljudi će izaći u poslednjem periodu mog ummeta i prenosiće vam hadise koje vi i vaši očevi niste čuli, zato ih se čuvajte“ (Muslim, „Muaddima“, 4). Iz tog

razloga, isnad je uključen u razna dela, posebno u knjige sijer* i megazi*, koje su napisane prije klasifikacije hadiskih knjiga.

Isnad se ne nalazi samo u knjigama o islamskim naukama kao što su tefsir, hadis, fikh, kelam, već i u književnosti, historiji, rečniku, sintaksi, poeziji itd., koji služe kao alati za verske nauke. Takođe je korišten u prenošenju nauka i mudrih reči i poslovica.

(SİYER* ve MEGĀZÎ* - السير والمغازي - Grana nauke koja se bavi životom i ličnošću Hz.Pejgambera (s.a.v.s.), njegovim propovedničkim aktivnostima, političkim i vojnim borbama. Sijer je množina reči siret, što u rečniku znači „ponašanje, stanje, način, običaji, moral, karakter i životna priča čoveka“. Siret kaže u Kur'anu:

قَالَ أَلْقِهَا يَٰمُوسَىٰ ﴿١٩﴾

19. (Allah) reče: “Baci ga, o Musa!” (Mlivo)

قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ ۖ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ﴿٢١﴾

21. "Uzmi je i ne boj se"- reče On- "Mi ćemo je vratiti u ono što je bila prije. (Tâhâ:20/19, 21), (Korkut).

Pominje se samo na jednom mestu u značenju „stanje i oblik“. Siret i sijer se koriste kao termini za život Hz.Poslanika (s.a.v.s.), granu nauke koja se bavi njegovim životom i delima napisanim o ovoj grani. Megazi, što je množina reči magzat što znači „ratno mesto, rat i ratne priče“, postalo je naziv historije događaja i ratova Resulullaha (s.a.v.s.), kao i knjiga koja su napisanana na ovu temu, koristilo se i jedno i drugo, i sa sijer, kao sinonim za reč sijer). Muhadisi iz prvog perioda, koji su smatrali da će se i najmanja greška, ispravka i iskrivlavanje hadisa smatrati lažnom optužbom protiv Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), istakli su važnost i neophodnost isnada. Ibn Sirin je rekao da je isnad iz vere, poželevši da se obrati pažnja na to od koga je vera preuzeta, (Muslim, „Mukaddime”, 5). Prema Sufjanu es-Savriju, isnad je oružje vernika; Ne može se boriti protiv neprijatelja bez oružja. Abdullah b. Mubârek je naveo da je blagoslovljeni isnad islama, te da, ako nema isnada, svako može da kaže šta hoće, a pitanje o isnadu sprečiće laž. Imam Šafiija (r.a.h.) upoređuje onoga ko pokušava da nauči hadis bez isnada, da je takav slićan onom koji skuplja drva noću, rekavši da takav može uzeti i zmiju kao drva. Muhadisi su uzeli hadise koje su prenosili od najpoznatijih i najpouzdanijih prenosilaca svog vremena, izabravši najautentičniji od raznih isnad hadisa; ostala su kazivanja zabeležena u knjigama utvrđivanjem njihovog stepena ispravnosti. Ne postoji direktna veza između upotrebe isnada i pojave izmišljenih hadisa, ali je poznato da izmišlanje hadisa ubrzava pažnju koja se posvećuje isnadu i potrebu bližeg praćenje prenosilaca u smislu pouzdanosti. Naročito u drugoj polovini I. (VII.) veka, a najkasnije u periodu do druge polovine III. (IX.) veka, isnadu je pridavan veliki značaj. Svi isnadi se vrednuju te se iznedravaju hadiski radovi koji se sastoje od kazivanja najpouzdanijih prenosilaca. III. Veka te je time prihvaćen kao „zlatno doba hadisa“ (DIA, XV, 32-33). U narednim vekovima ovaj je period imao veliki značaj u razvoju hadiskih nauka. Iako je oblast hadisa važna u smislu pokretanja isnada, kao prvi izvor za ispitivanje isnada, u prvom periodu je korištena u mnogim drugim oblastima. U stvari, Abdurezzak es-San'ani, koji se smatra među prvim komentatorima, tumačenja učenjaka kao što su: Abd b. Humeyd, İs'hak b. Râhûye, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, i İbn Ebû Hâtim, u potpunosti su zasnovana na senedu.

Taberijev Camiʿu'l-bejan je najbolji primer za to. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm-ov Kitâbu’l-ḳırâʾât’i, İbn Ebû Dâvûd-ov Kitâbu’l-Meṣâḥif’i, Ebû Bekir İbnu’l-Enbârî-ev Kitâbu Îżâḥi’l-vaḳf ve’l-ibtidâ, dela su koja su zasnovana na isnadu.Čuveni lekar, Ebu Bekr er-Razi, preneo je neke reči u et-Tavi zajedno sa njihovim senedima, tako da se sened koristio u skoro svim naukama. Na početku gotovo svih knjiga, pisanih tokom vekova, nalazi se spisak koji ukazuje na redosled isnada, na koji

način i odakle je delo dobijeno, dajući tako mogućnost da se razume da li je delo došlo sa pouzdanim redom. Još jedno važno pitanje u vezi isnada je to da prenos bilo kojeg hadisa ili vesti sa senedom ne može biti dokaz njegove autentičnosti. Predaja nema nikakvu vrednost osim ako njeni pripovedači nemaju atribute sika, pravde i zabt-a, njena potvrda je mutasil, bez şâz-a[7] i illet-a[8]. Sve predaje su obrađene i vrednovane u okviru ovih osnovnih kriterijuma, iako su hadisi u đamiijskim, musnedskim, musannefskim, sunenskim i književnim delima nastalim u periodu pre Kutub-i Sitte imputirani, direktni dokazi nisu prihvaćeni, a navedeno je i to da se kazivanja u ovim delima mogu dobiti ispitivanjem hadisa, (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 239-243). Islamski učenjaci su ispitali sve hadise u raznim knjigama te osnovali tahrić[9] knjige koje otkrivaju njihov nivo ispravnosti, (DIA, XV, 52-53).

[7] şâz –الشاذّ - Izraz koji označava hadis koji prenosi pouzdani prenosilac za razliku od pouzdanijeg prenosioca. U rečniku, reč šaz, koja potiče od korena šazz (šuzuz), što znači „napustiti svoju zajednicu (biti sam)“, posebno je noviji muhadisi definišu kao „hadis koji prenosi sam solidan pripovedač, naprotiv drugim pripovedačima ili pouzdanijem pripovedaču“.

[8] illet – العلّة - Termin fikh-a metod označava jasan i stabilan kvalitet koji je opšteprihvaćen da ispuni svrhu odredbe. U rečniku, malaksalost znači „bolest, stanje koje sprečava osobu da sagleda svoje potrebe, slabost, savest i razum“. Poslednje značenje je bliže doslovnom značenju reči. U delima fikhske metode pojam bolesti se uglavnom objašnjava kao „stanje koje čini promenu na mestu gde se nalazi“, a ističe se da bolest dobija ovaj naziv zbog promene koju izaziva u telo ličnosti, (Cessas, IV, 9; Serahsi, II, 301; Sevkani, str. 206).

[9] tahrić- Način utvrđivanja izvornih izvora i isnada hadisa.

U rečniku, reč tahrić, koja potiče od korena huruđ što znači "izaći" znači "izneti, dobiti presudu" koristi se u tri značenja u nauci o hadisu.

1). Preneti hadis sa njegovom atribucijom u knjigu. Ovo značenje se uglavnom odnosi na aktivnosti iznedrivanja knjiga iz hadisa koje su sastavili autori prvog perioda.

2). Da kreirate novu knjigu sa hadisima odabranim iz određenih knjiga.

3). Ukazati na mesto u glavnim izvorima predaja koja se pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) ili naredne dve generacije u delu, ukazati na njihov status u smislu isnada i ispravnosti. Ovo poslednje značenje Tahrina, koje se ustalilo u narednim periodima, posebno je došlo do izražaja u IV. (X) veku. Kasnije je postao široko rasprostranjen, iz razloga kao što su produženje isnada i postepeno smanjenje značaja koji se pridaje ukazivanjem na izvor hadisa koji se koriste u radovima različitih grana nauke. Osoba koja pravi tahrik se zove Muharrik, a izvor ili prenosilac hadisa zove se Mahrađ. Radovi nastali na kraju Tahriđa su takođe poznati kao Tahrić). Tokom historije, mnogi učenjaci i savremeni istraživači su isticali stav da su isnad izmislili i razvili muslimani. Učenjaci kao što su Ebu Hatim er-Razi i Ibn Hazm, navode da je neprekidno prenošenje hadisa pouzdanih prenosilaca, kako bi se sačuvali hadisi i sunnet Hz.Poslanika (s.a.v.s.), blagoslov koji je Allah (đ.š.) dao samo muslimanima, i da takvi oblici rivâjeta ne postoje kod drugih naroda. Iako među Jevrejima postoje neke murselske i mu'dalske priče, postoji vremenski period od trideset vekova između Hz.Musa (a.s.) i početka rivâjeta. Hrišćani, sa druge strane, nemaju nikakve autentične predaje, osim nepotvrđenog izveštaja o zabrani talaka*, (Rahmetullah el-Hindi, I, 101). - talak*- Reč talak je arapskog porekla, talak znači:- Raskid braka, razvod žene).

Ebu Bekr Ibnu'l-Arabi je izjavio da nije potrebno praviti rivâjet bez isnada, prateći put Jevreja i hrišćana, i da pripisivanje Takyiddin Ibn Tejmijje nije karakteristika samo islamskog ummeta, već i islama, čak i ehli- Sunneta, jer Rafifije, koji su najmanje pratili isnad, oni za sebe kažu da su oni oni koji potvrđuju kazivanja koja odgovaraju njihovim željama i koji poriču one koji to ne čine,

(Minhacu'ssunna, VII, 37). Pošto šiiti veruju da su njihovi hadisi zasnovani na nevinom imamu i izražavaju sigurnost, po njima apsolutni isnad nije važan, (Abdullah el-Mamekani, I, 177; Abdullah Fejaz, str. 140, 158). Iako neki učenjaci imamije kažu da postoji tridesetak vrsta hadisa, prema verovanju većine, haram je postupati prema ovoj situaciji koja se kasnije pojavila. Hadisi u četiri glavne knjige šiitske sekte (Kutub-i Erbaa) su hadisi za koje se zna da potiču od nevinih imama i kod kojih postoji konsenzus o praksi sa njima, (Feiz-i Kashani, I, 11 i dalje; Ibn Usfur el-Bahrani, I, 15-24; Muhijddin el-Musevi el-Gureifi, str. 15-25).

İsnadın Çeşitleri.- Vrste Isnada.

Uopšteno govoreći, postoje dve vrste isnada: âlî i nâzil. Ali isnad (uluvvu'l-isnad) je naziv koji se daje za dva ili više isnada hadiskog teksta, ili za onaj koji dođe do prvog izvora sa najmanjim brojem pripovedača, čak i ako su tekstovi različiti. Suprotno od ovoga se zove nazil isnad (nuulu'l-isnad). Međutim, oni takođe imaju stepene u sebi, a ponekad tekst može imati na desetine odvojenih isnada. Pošto nije lahko odrediti najviši isnad, predložene su različite mere da se obezbedi objektivnost. Muhadisi, koji su autoritet, procenili su verodostojnost hadisa nakon što su prikupili i ocenili sve isnade. Pošto je isnad element koji prvenstveno utiče na pouzdanost hadiskih tekstova, muhadisi i prenosioci su tokom svog života podnosili sve vrste žrtava kako bi dobili vrhovni isnad. Kao što je Ahmed b. Hanbel rekao, bio je sunnet prethodnika da tragaju za Âlî isnadom, a prve generacije, posebno as'habi, krenule su na putovanje znanja zvano "rihle" i prelaženje velikih udaljenosti da bi dobili Âlîc isnad. Navodi se da je, kada su upitali Yahyâ b. Maîn-a, koja mu je poslednja želja na samrtnoj postelji, odgovorio: „Bejtun hali ve isnadun âlî “ (prazna kuća i uzvišeni isnad âlî) (Ibnu'l-Mulakkın, II, 421). Âlî isnad je podeljen na pet delova.

1). Isnad je taj koji najkraćim putem stiže do Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), a svi prenosioci u isnadu moraju imati najviše kvalifikacije. Bez ovih kvalifikacija, nije važno da je pripovedača u dokumentu malo. Kako navodi Abdullah b. Mubârek superiornost hadisa nije u kratkoći isnada, već u ispravnosti prenosilaca (Hatib alBagdadi, el-Camiʿ, II, 139). Veliki isnadi imama hadisa su istraženi i sakupljeni u radovima pod nazivom “Avali”. Činjenica da je jedan od dva sveta pisma kraće i pouzdanije stiže do prvog izvora od drugog naziva se „pravi (apsolutni) uluv“, a superiornost jednog od dva sveta pisma nad drugim zbog njegovih kvaliteta kao što je više fakih , više sika[10] itd. naziva se "duhovni uluv".

2). Isned koji stigne do jednog od hadiskih imama kao što su A‘meş, Avzai i Malik, pod uslovom da je autentičan, pošto su ovi imami prepoznali pripovedače i razlikovali sahi isnad-e od onih koji to nisu, veliki broj prenosilaca između Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i ovih imama, ne sprečava da isnad bude vrhovni. Uluv[11] u ovom isnadu, koji više traže oni koji žive u kasnijim periodima, nije pravi, već relativan.

3). Isnad koji je superiorniji od vlasnika Kutub-i Siittea i autora pouzdanih knjiga. Uluv u ovom isnadu, koji više traže oni koji su živeli u kasnijim periodima, nije pravi, već relativan. Jer, to znači da je jedan od dva isnada blizak imamu ili pouzdanoj hadiskoj knjizi, jer se podrazumeva da je blizu prvoga izvora, (İbnu’s-Salâh, s. 232-235; Suyûtî, II, 165-168).

4). Isnad koji je âlî zbog smrti jednog od pripovedača, iako je broj pripovedača isti. Na primer, uzeli su Ebû Dâvûdov es-Sunan od Ibn Taberzeda (um. 607/1210-11), Abdulazima el-Munzirija, Nedžib-a el-Harani-ja i Ibn Hatib el Mizea. Pošto je Abdulazimova smrt (um. 656/1258) bila pre Nedžib-a (um. 672/1273-74), a Nadžibova smrt od Ibn Hatib-a (um. 687/1288), isnad osobe koja je prva umrla, prvi je viši od drugog. Ova sortiranja se zovu "uluvvu kıdemi'l-vefat".

5). Čak i ako je broj prenosilaca jednak, isnad (ulluvu kıdemi's-sema), koji je stariji, jer je pripovedač jednog od dva isnada ranije čuo hadis od istog učitelja, nazil isnad je takođe podeljen u pet grupa kao suprotnost.Isnad se takođe ocenjuje prema broju između Allah-ovog (đ.š.)

Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i poslednjeg prenosioca, (musannifi knjige hadisa). Ovo su najuzvišeniji isnadi za musannife, pod uslovom da su njihovi prenosioci pouzdani. Ako postoji samo jedna osoba, odnosno samo jedan saputnik, između Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i posljednjeg pripovedača, to se naziva "vuhdanijjet". Ebu Ma'ser et-Taberi je sakupio vuhdanijjet Ebu Hanife u knjizi. Pošto Ebu Hanifa nije imao predaju od nijednog od svojih drugova, njegovi isnadi su smatrani slabim i stoga su njegove predaje bezvredne. Ako između Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i poslednjeg pripovedača postoje dve osobe, jedan od njih je pratilac, a drugi sledbenik, to se naziva "sunaijjat". Većina hadisa u El-Muvatti Imama Malika je ovakva. Isnadi u kojima se nalaze tri osobe između Resulullaha (s.a.v.s.) i poslednjeg pripovedača su „sulasijat“. Ahmed b. Hanbel je sakupio 337 sulâsijjâtı u svom delu pod nazivom el-Musned, Seffârînî Nefeṣ âtu’ṣ-ṣadri’l-mukmed i ḳurretu ʿayni’l-musʿad li-şerḥi ṣ ulâṣ iyyâti, (I-II, Damask 1380). U Buharijevom el-Camiʿu's-sahih postoje dvadeset i dva sulâsijjâtı-a. Ovo su njegove vrhunski isnadi; Najskromniji isnad je tusâiyyâttır. Mnoga dela su napisana o Buharijevom sulâsiyyâtu, a Abduşşekûr Abduttevvâbov İnʿâmu’l-munʿimi’l-bârî fî ṣulâṣ iyyâti’l-Buḫârî (Kairo 13.168), Ebu’l-Hayr-ov Radıyyuddin Muʿallimu’l-ḳārî fî ṣulâṣ iyyâti’l-Buḫârî (Agra 1261) je jedno od ovih dela. Eşref Abdurrahîm, eṣ-Ṣulâṣ iyyât fi’l-ḥadîṣ i’n-nebevî: U svom delu pod nazivom el-Kutubu's-Sitte i Musned Ahmed (Bejrut 1407/1987) on daje informacije o sulasijjatu u hadiskoj literaturi. Ovde se takođe može pomenuti delo Abdulhamîd Şânûha-a, Taḫrîcu Ṣulâṣ iyyâti’l-Buḫârî, etTirmiẕî, İbn Mâce, ed-Dârimî, (Bejrut 1405/1985). Isnadi koji imaju četiri osobe između Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i poslednjeg pripovedača, nazivaju se "rubaijjet". Rubâʿiyyâtu’l-İmâm el-Buḫârî (Rabat 1404/1984) je sastavio Buharijev učenjak Jusuf el-Kettani i Abdulganî el-Ezdî i er-Ruba'i fi'l-hadis (Ali Hasan Ali Abdulhamid, Amman 1408), dva su dela na ovu temu, a tu su i rubaijjet mnogih muhadisa, posebno Muslima, Ebu-Davuda, Tirmizîe, Nesâîe i İbn Mâcea. Pet pripovedačkih isnada između Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i musannifa, takođe se nazivaju "humasijjat".Ebu’l-Husejin Ahmed b. Muhammed el-Bezzârov Ḫumâsiyyât, (Dâru’l-kutubi’z-Zâhiriyye, Mecmua, br. 106, 132), ilustruje ovo. Ljudi koji imaju šest pripovedača između Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i poslednjeg pripovedača, nazivaju se "sudasijjat".Ebu Abdullah Ibnu'l-Hattab Muhammed b. Ahmed er-Razijev Sudasijjat (Daru'l-kutubi'z-Zahirijje, Mecami', br. 73), primer je ovog tipa. Hadisi koje od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) prenosi sedam prenosilaca, nazivaju se "subaijjat", oni koji prenosu osam prenosilaca, nazivaju se "sumanijjat", oni koje prenosu devet prenosilaca, nazivaju se "tusaijjat", a oni koji prenosu deset prenosilaca, nazivaju se "ušarijat". Ibnu'l-Mibredov es-Suba'ijjatu'l-Varide ʿan sejjidi's-Sadat (Daru'l-kutubi'zZahirijje, Edeb, br. 45), Izzeddin Ebu'l – Kasim Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Husejniov es-Sumanijjat (Koprulu Biblioteka., Fazıl Ahmed Paša, Mecmua, br. 371/4), Zeynuddin el-Irâkī-ov et-Tusâʿiyyât (Köprulu Biblioteka., Fâzıl Ahmed Paşa, Mecmua, nr. 371/2), i Ibn Hadzer el-Askalanijev el-ʿUsarijjat, koji okuplja skoro 1000 hadisa sa Âlî isnadom, primeri su ovih žanrova, (el-ʿAşeretu’l-ʿUşâriyye; vidi. el-Hizânetu’t-Teymûriyye, Hadis, nr. 189, 399).Isnad je takođe ocenjen kao najautentičniji i najslabiji, a oni sa najčvršćim pripovedačima u isnadu nazivani su "esahhu'l-Esanid", a oni najslabiji su nazivani "evhe'l-Esanid". Esahhu'l-Esanid se može razlikovati u zavisnosti od učenjaka, kao i prema bilo kom as'habu ili regionu.Na primer, Buharijeva najautentičniji isnad je "Malik an Nafi' an Ibn Umer"; Najautentičniji isnad Umer-a je „Zuhri an Salim an Umer“; Najautentičniji isnad Mekanaca je „Sufjan b. Ujejne i Amr b. Dinar i Enes b. Malik“, (Ibnu's-Salah, str. 12-13; Ibnu'l-Mulakkın, I, 49-52; Sujuti, I, 7688).Evhe'l-Esanid, koji se sastoji od najslabijih prenosilaca ili ima veoma slabog među prenosiocima, smatra se najnižim nivoom slabih hadisa. Na primer, najslabije pripisivanje Umeru je „Muhammed b. Abdullah i Abdullah b. Kasım an Kasım b. Abdullah b. Umer”; Najslabija isnad Mekanaca bila je „Abdullah b. Majmun an Sihab b. Hıras an Ibrahim b. Jezid i Ikrima i Ibn Abas”.

Hadisi su mutevatir i ehad (haber-i- vahid) prema oskudici ili obilju prenosilaca u hadisu; nema prekida u senedu, muttasilu[12], mevsul[13] i musnedu[14]; U slučaju prekida, deli se na mursel[15], munkatı[16], mu‘dal[17], mudelles[18], a prema greškama nejasnih prenosilaca, deli

se na musahhaf[19], muharref[20], mudtarib (Arps. Mustarib)[21], maklûb[22], mudređ[23], muallel (ma'lul)[24], šaz[25], mahfuz[26], munker[27], ma'ruf[28] i napuštene delove (DIA, XV, 36- 38). U isnadu je važno da muhadis prenosi hadis drugoj osobi prema metodi (edâ)[29] i da učenik primi hadis koristeći određene sîga-e (tahammul)[30]. Ispravna upotreba sîga edâ[31] i tahammul, koji imaju osam validnih postupaka, ukazuje na to kako je hadis primljen. Pripovedanje pripovedaća koji se ne pridržavaju ovih pravila, ne prihvata se. Izrazi koje pripovedaći koriste da sa sigurnošću izraze da su dobili predaju od svojih učitelja, nazivaju se „cezim sîgası“[32], a izrazi koji ne ukazuju da nisu hadis primili od svojih učitelja na valjan način, nazivaju se „temrîz sîgası“[33], i oni se uglavnom izražavaju nepoznatim glagolima kao što su "beleganî[34], ruviye[35], yurvâ[36], yuhkâ[37], zukire[38].

[10] (**Sika**- الثقة - Izraz hadis koji izražava pouzdanost pripovedača). To je jedna od ta'dil formulacija koja se koristi za pripovedaća koji imaju kvalifikacije pravde i memoranduma, (» memorandum • muški rod Spis, dokument u kome su obrađena pitanja koja su predmet međunarodnih razgovora a služi kao podsetnik, predstavka; prilaže se i uz diplomatsku notu da objasni njen sadržaj ili se uručuje predstavnicima druge države bez pečata i potpisa; U trgovini: skretanje pažnje u vidu pisma na neki nastali problem između poslovnim predmeta;Izveštaj ili informacija neke ustanove; Poslovno ili službeno pismo sa štampanim zaglavljem neke ustanove ili firme (lat.).). Sa'd b. Ibrahimova (um. 127/744-45) izjava da je rečeno: "uzmite hadis od pouzdanih prenosilaca" (Hatib el-Bagdadi, el-Camiʿ, I, 130), ukazuje da se taj izraz koristio od ranih vremena. Biti musliman, imati pubertet, imati inteligenciju i takva, a takođe i murruva, karakteristike su koje se odnose na pravdu koje se traži u pripovedaču. U nedostatku bilo čega od ovoga, pripovedač gubi svoj kredibilitet. Pripovedač takođe mora imati kvalifikaciju zabt-a. Da ne bude zaboravan i rasejan, da savršeno zapamti hadis ako ga prenosi napamet, da pažljivo piše, kontroliše i štiti knjigu ako je prenosi iz knjige, da zna značenje reči koje je promenio u tekst hadisa ako ga prenosi sa značenjem, a ne da izazove bilo kakvu promenu u značenju hadisa. One su karakteristike koje se traže kod prenosioca u smislu zapisa. Prema opštem prihvačanju, pouzdanost pripovedača može se znati po njegovom ugledu u nauci o hadisu i po izjavi ovlaštenog učenjaka da je sika. Predaja sika pripovedača je korištena kao dokaz, a hadis koji je on preneo, prihvaćen je kao prihvatljiv).

[11] (**Uluvv** –العلّو - To je jedno od Allah-ovih (đ.š.) svojstava, što znači biti najviši i najtranscendentniji u smislu dostojanstva, časti i suvereniteta.U rečniku, uluvv (ala') znači „podići se, ići gore, biti na nečemu; To znači imati slavu, čast, veličanstvo i moć”. Uluv se odvija u četiri ajeta, u jednom od njih se odbacuje koncept širka koji se pripisuje Allahu (đ.š.), dok se navodi da je Svemogući Allah slobodan i Uzvišen od takvih pripisivanja (el-Isra 17/43). Sa rečima a'la, ta'ali i ta'ala, koje potiču iz istog korena, Božansko biće je okarakterisano ovim konceptom u dvadeset sedam ajeta, (M. F. Abdulbâkī, el-Muʿcem, “ʿalv” md.). Sema je izvedeno od „sumuv“, sto znaci „ uzdizanje", (“semâda olan”, el-Mulk 67/16-17), Njemu Uzvišenom su se pripisivale i kombinacije koje značе „biti na prestolu“ (Taha 20/5) i „biti iznad svojih slugu“, (el-An'am 6/61). Poznato je da su Ali i ta'ali iz esma-i husna, a reči Teâlâ i a'la se u raznim hadisima pripisuju Uzvišenom Allahu).

[12] **Muttasıl**- المتّصل - Izraz hadis, znači predanje bez prekida u lancu. Muttasıl, koji je izveden iz oblika "iftiâl" od korena vasl, "isporučiti, ujediniti". U rečniku, znači "hadis koji je svaki pripovedač primio i ispričao od svog učitelja putem semâ*ili drugog pouzdanog učenja od početka do kraja svog seneda“. Izrazi mevsûl, mûsal i mu’tasıl se takođe koriste u istom značenju. Da bi dokument bio prihvaćen kao mu’tasıl moraju se znati imena svih pripovedaća u dokumentu. Međutim, prema nekim učenjacima, činjenica da imena prenosilaca nisu navedena ili su data nepotpuno, ne sprečava da hadis bude mu'tasıl, (Šemseddin es-Sehavi, I, 176).

[13] Mevsul – tjs., muttasıl.

[14] Musned- المسند - Hadis u kome nema prekida u njegovom lancu do njegovog prvog izvora. U rečniku, reč musned, koja je izvedena iz oblika "if'âl" korena sunûd, što znači „nasloniti se, nasloniti se na", znači „reč koja se pripisuje osobi koja ju je izgovorila". Termin hadisa znači „hadis čiji je lanac događaja konzistentan od njegovog poslednjeg pripovedaća do njegovog prvog pripovedaća (obično do Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.)". Musned, koji je usko povezan sa terminima merfû i muttasıl, ispituje se pod naslovima kao što su "ma'rifetu'l-musned (mesânîd) mine'l-esânîd, el-hadîsu'l-musned, el-musned" u radove na hadiskom postupku. Budući da se hadisi koji nisu potvrđeni pouzdanim dokumentom ne smatraju dokazima, hadisi su dali značaj da se rivvajet potvrdi.

[15] Mursel- المرسل - Hadis čiji se ime prenosilac (Isnad) ne pominje kao as'hab ili neko od drugih prenosilaca (râvija). Reč mursel, koja je izvedena iz infinitiva irsâl u rečniku što znači „poslati, osloboditi, ostaviti", znači „hadis koji prenosi Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) sledbenik, izostavljajući ime as'haba između njega i Hz.Poslanika (s.a.v.s.)". Prema upotrebi učenjaka usul-a i učenjaka fikha, to znači „hadis čijem prenosiocu nedostaje jedan ili više prenosilaca u bilo kom delu njegovog lanca, kao što su "munkatı', mu'dal, mudelles i muallak Hadis koji su as'habi čuli ne direktno od Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.), već od drugog as'haba, ali su ga preneli kao da ga je čuo od Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.), naziva se as'habi mursel. Predaja koju je preneo pripovedać od nepoznate osobe koju je on sa kojim se susreo bio savremenik, naziva se el-murselu'l-hafî, pripovedač mursel hadisa je korišćen za pripovedača, a za čin pripovedanja korišćen je izraz "irsâl" način.

[16] Munkatı'- المنقطع - Termin koji označava hadis koji se prenosi izostavljanjem jednog ili više prenosilaca u delu lanca iza as'haba. Termin značenje reči munkatı', koji potiče od oblika "infi'âl" korena kat' što znači "rezati". U rečniku (inkıtâ') znači "odseći" ono što je sporno i što sem toga kod kojeg postoje različite definicije. U prva tri veka prethodni perioda, kada terminologija još nije bila uspostavljena, ovaj termin se koristio u smislu „pripovedanja bez dokumentovanog dokumenta".Pozivanje imama Šâfiî'e na predaje čiji su pripovedaći izgubljeni i murselske predaje kao munkatı, to se vidi u njegovoj knjizi. Među kasnijim muhadisima, činjenica da učenjaci kao što su Tirmizî i Ali b. Medînî, opisuju predaju čiji pratilac pripovedač pada kao munkatı' ("Ṣalât", 149; el-ʿIlel, str. 67-68), otkriva da su prethodni prihvatili ovaj termin u smislu „svih vrsta predaja sa prekidom u pripovedanju".Iz ovih upotreba i definicija proizilazi da su muhadisi iz prethodnog perioda označavali rečju munkatı' tipove predaja kao što su Mursel, Mu'dal i Muallak, što je rezultat nedoslednosti pisanja. El-Bardiji, jedan od muhadisa iz III (IX.) veka, bio je kritikovan od strane hadiskih metodologa zbog upotrebe munkatı' u smislu "maktu" (reči i dela tâbiîna i tebeu't-tâbiîna) (Nevevî, str. 84.).

[17] Mu'dal- المعضل - Hadis u kome se jedan za drugim navode dva ili više prenosilaca. Izveden od infinitiva i'dâl, što u rečniku znači "(stvar) koja treba da bude komplikovana i teška", mu'dal se odnosi na hadis čiji pripovedač ima dva ili više pripovedača u nizu iz bilo kog dela svog lanca. Prenošenje hadisa na ovaj način naziva se i'dâl. Reč mu'dal, koja je korišćena u svom rečničkom značenju u I (VII) i u II. (VIII) veku, prvi put je upotrebljena u III. (IX.) veku te je definisan kao „hadis u kome postoji više od jednog prenosioca između prenosioca koji je preneo hadis u predaji i Hz.Poslanika (s.a.v.s.)", (Hâkim en-Nîsâbûrî, str. 36). Međutim, izučavaoci hadisa kao što su Yahyâ b. Maîn, Zuhlî, Nesâî i Ebu'l-Feth el-Ezdî koristili su termin u smislu „hadisa čije kazivanje ili tekst sadrži nejasnoće ili pitanja koja je teško objasniti". Tokom ovih perioda bilo je i onih koji su reči mu'dal davali značenje mursel i munkatı'.

[18] Mudelles- Tjs. Tedlîs- التدليس - To je izraz koji znači da pripovedač prenosi hadis koji nije čuo od svog učitelja kao da ga je čuo od njega. U rečniku, izraz „tedlîs", što znači „prikriti grešku u nečemu", znači „kada pripovedač iznosi hadis na takav način da neko pomisli da ga je čuo od svog

učitelja kojeg nije upoznao ili kojeg je sreo ali nije čuo hadis iz njegovih usta". Pripovedać koji iznosi hadis naziva se mudellis, a hadis ispričan pomoću tedlîsa naziva se mudelles. U prenosu hadisa prenosioci moraju koristiti izraze kao što su "semi'tu", (čuo sam), "haddesenî" (rekao mi je) i "ahberenî" (on me je obavestio) koji ukazuju na to da je on definitivno čuo hadis od svog učitelja i razgovarao o njemu sa njim.

Pripovedač koji prepričava hadis od učitelja kojeg nikada nije sreo ili čuo smatrao bi se lažovom, što bi dovelo do odbacivanja svih njegovih predaja. Zbog toga mudeli najčešće koriste izraze kao što su "an fulânin" (od tog i tog) i "kāle fulânun" (tako-i-tako rečeno). Zaista, ove reči ne samo da ukazuju na semâa već i to da je hadis prenet, a da ga sam učitelj nije čuo. U sudskoj praksi, tedlis se odnosi na prikrivanje nedostataka na robi tokom ugovora, (vidi: HİLE (PREVARA); TAĞRÎR).

[19] Musahhaf - المصحّف - Hadis koji se prenosi pogrešnim čitanjem sličnih harfova. Reč musahhaf, koja je pridev od infinitiva tashîf, što u rečniku znači „netačno napisati ili pročitati stranicu, pogrešno čitati i izgovoriti slične harfove". Kao pojam, odnosi se na hadis koji se prenosi pogrešnim čitanjem harfova koja su slična pravopisu u tekstu. Prenošenje hadisa na ovaj način se naziva tas'hîf, a prenosilac koji ga netačno prenosi naziva se sahafî.

[20] Muharref - المحرّف - Termin koji označava hadis čiji je lanac ili tekst promenjen. Reč muharref, koja je izvedena iz infinitiva tahrîf u rečniku što znači "zameniti nešto drugim, promeniti", kao izraz znači "hadis koji se prenosi promenom pokreta harfova ili pisanja u dokumentu ili tekstu". Takva promena u hadisu se naziva "falrif". Iako se izraz muharref koristio u istom smislu kao i musahhaf od ranih perioda, muharref nije postao široko rasprostranjen. Zapravo, učenjaci hadisa kao što su Hâkim en-Nîsâbûrî, İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, Zeynuddin el-Irâkī i Suyûtî, raspravljali su o muharrefu pod naslovom musahhaf. Prvi autor koji je uključio oba termina odvojen je Hacer el-Askalânî. Prema njegovim rečima, hadisi u kojima je promenjen oblik seneda ili teksta su muharraf, a oni koji su pretrpeli samo promenu poente su musahhaf, (Nuzhetu'n-naẓar, str. 94). U ovom slučaju, muharraf ima šire značenje od musahhafa, (Tâhir el-Cezâirî, s. 365).

[21] Mudtarib – Arps. Mustarib - المستعرب - Andaluzijski hrišćani koji su bili pod dominacijom i uticajem islama. Reč musta'rib, koja u rečniku znači „arabiziran, arapskog izgleda", svi historičari ga koriste kao mozarap (muzaraves, muztarabes, moçarabes, mozarabos), koji je u španske izvore – sa uvredljivim naglaskom – uveden da bi razlikovali arabizovane hrišćane od hrišćana na severu koji nisu pretrpeli takvu promenu.

[22] Maklûb - المقلوب - Izraz hadisa, koji označava pripovedanje menjanjem mesta reči u isnadu ili tekstu. U rečniku, reč izvedena od korena kalb što znači „okrenuti nešto naopačke, preokrenuti nešto naopačke", koristi se kao hadiski termin u značenju „hadisa koji se prenosi promenom imena ili rodoslovlja pripovedača u njegovom pripovedanju i menjanjem mesta reči ili fraza u njegovom tekstu". U upotrebi je od II. (VIII) veka. Ove vrste hadisa se takođe nazivaju ma'kûs. Ovaj proces zamene, koji je napravljen greškom ili namerno u tekstu ili atribuciji hadisa, može se desiti u okviru iste predaje i teksta, ili se može desiti sabiranjem predaja i tekstova različitih hadisa.

[23] Mudređ - المدرج - Hadis u kom se dokumentu ili tekstu dodaje nešto što ne postoji u originalu. Reč mudređ, izvedena iz korena derđ što u rečniku znači "dodati, dodaj", znači "nešto čemu se dodaje". Kao termin, to se odnosi na hadis koji ima višak u svom lancu ili tekstu. Takav

dodatak se zove idrađ. Dok nastavnik koji prenosi hadis Mudredž objašnjava tekst ili kazivanje hadisa, učenik koji ga sluša misli da se ta objašnjenja nalaze u izvornom tekstu ili predaji te ga kao takvog prenosi, ali kada ga muhadisi uporede sa hadisom, kod ostalih kazivanja uočavaju grešku te je ispravljaju.

[24] Muallel- (ma'lûl) - المعلّل - Hadis koji ima defekt u svom dokumentu ili tekstu koji ne može svako da vidi. U rečniku to znači "bolest je otkrivena". Kao termin, koristi se za hadis koji se na prvi pogled čini savršenim, ali ima nedostatak zbog skrivenog razloga koji može uništiti njegovu autentičnost kada se istraži. Ove vrste hadisa se takođe nazivaju ma'lûl i muall, a učenjaci hadisa (muhadisi) kao što su: Buhârî, Tirmizî, Dârekutnî i Hâkim en-Nîsâbûrî, koristili su izraz ma'lûl.

[25] Şaz – Arps. Šadh- Izraz koji označava hadis koji prenosi pouzdani prenosilac u suprotnosti sa pouzdanijim prenosiocem. U rečniku, reč šaz, koja je izvedena iz korena šezz (šuzûz) što znači „biti odvojen od javnosti (ostaviti na miru)", definisana je, posebno od strane novijih proučavalaca hadisa, kao „hadis koji prenosi samo pouzdani pripovedač, za razliku od drugih pouzdanih pripovedača ili pouzdanijeg pripovedača".

[26] Mahfûz-المحفوظ - Termin koji označava sahi (autentičan) hadis. Izvodi se iz korena hıfz, što u rečniku znači „Zapamćeno i sačuvano" znači „pamtiti i sačuvati". Kao pojam, koristi se u značenju „hadisa koji prenosi pouzdaniji jedan od dva pouzdana prenosioca čija su kazivanja međusobno kontradiktorna". S'hodno tome, sačuvani hadis je vrsta autentičnog (sahi) hadisa te se nalazi na suprotnoj poziciji od prvobitnog hadisa.

[27] Munker- المنكر - Termin koji označava hadis koji je slab zbog suprotstavljanja slabog prenosioca pouzdanom prenosiocu. Reč munker, koja potiče od oblika if'âl korena nekr što u rečniku znači "negirati, ne znati, ne voleti", na različite načine su definisali muhadisi koji su živeli u različitim vremenima, ali su uglavnom korišćeni u smislu „slab hadis zbog suprotstavljanja slabog pripovedača pouzdanom pripovedaču".Prema ovoj definiciji koju je usvojio Hacer el-Askalânî, i koju su prihvatili učenjaci posle njega, munker je pandan ma'rûfu, jednoj od vrsta autentičnih hadisa. Podrazumeva se da je ovaj termin korišćen kao "munkeru'l-hadîs" za procenu pripovedaća pre nego što se pojavio kao vrsta hadisa.

[28] Ma'rûf- المعروف - Termin koji označava autentičan hadis. Reč ma'rûf, izvedena iz korena irfân što u rečniku znači "znati", znači "poznati, dobro poznati predmet". Termin hadisa znači „hadis koji prenosi pouzdani prenosilac u suprotnosti sa slabim prenosičem". Drugim rečima, to je vrsta autentičnog hadisa koji je suprotan munkeru, jednom od slabih vrsta hadisa.

[29] (edâ)- الأداء - Izraz fikh označava ispunjenje verske ili pravne dužnosti. Upotreba reči 'edâ', koja u rečniku znači „isporučiti nešto, ispuniti dug ili dužnost, platiti i izvršiti". U literaturi islamskog prava, ne razlikuje se mnogo od njenog rečničkog značenja. Ona se odnosi na blagovremeno ispunjenje verske ili pravne dužnosti na traženi metod i način.

U Kur'anu se negde pominje reč 'edâ' u vezi sa plaćanjem duga 'dijete':

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ

بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ
مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

178. O vjernici! Propisuje vam se odmazda za ubijene: slobodan- za slobodna, i rob- za roba, i žena- za ženu. A onaj kome rod ubijenog oprosti, neka oni velikodušno postupe, a neka im on dobročinstvom uzvrati.* To je olakšanje od Gospodara vašeg, i milost. A ko nasilje izvrši i poslije toga, njega bolna patnja čeka. (el-Bekare 2/178), (Korkut).

U sledeća tri ajeta, korišćena su različita glagolska vremena te reči i u njima se naređuje da se amaneti vrate vlasnicima i daju onima koji su nadležni:

وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَـٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى
ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾

283. Ako ste na putu, a ne nađete pisara, onda uzmite zalog. A ako jedan kod drugog nešto pohranite, neka onaj opravda ukazano mu povjerenje i neka se boji Allaha, Gospodara svoga. I ne uskratite svjedočenje; ko ga uskrati, srce njegovo će biti grješno, a Allah dobro zna ono što radite. (el-Bekare 2/283), (Korkut).

Zatim:

وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ
إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ
ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾

75. Ima sljedbenika Knjige koji će ti vratiti ako im povjeriš tovar blaga, a ima i onih koji ti neće vratiti ako im povjeriš samo jedan dinar, ako ga ne budeš stalno pratio. Tako je, jer oni govore: "Nama nije grijeh što učinimo neukima"- i o Allahu svjesno govore laži. (Korkut).

i Zatim:

إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ
ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

58. Allah vam zapovijeda da odgovorne službe onima koji su ih dostojni povjeravate i kada ljudima sudite da pravično sudite. Uistinu je divan Allahov savjet!- A Allah doista sve čuje i vidi. (en-Nisâ 4/58), (Korkut).

[30] sîga-e (tahammul)- [31] sîga edâ -Prenošenje hadisa s generacije na generaciju preko prenosilaca, u različitim modalitetima, naziva se ustrajnost i ostvarenje. Jedno od osam sredstava ustrajnosti i postignuća je pisanje, koje obezbeđuje prenošenje hadisa iz jednog regiona u drugi putem pisama.

[32] „cezim sîgası“- Ako se hadis pripiše svom prvom izvoru preskakanjem posrednih prenosilaca, drugim rečima, ako se hadis prenosi na dvosmislen način, nameće se mišlenje da taj hadis nije pouzdan. Da bi se ovo eliminisalo te da bi se ukazalo da nema sumnje da reč pripada osobi kojoj se pripisuje, koristi se cezm sîgası.

[33] Temriz- sîgası- Sa druge strane, temriz siga su siga-e koje ne ukazuju na određenu predaju kao što su edâ, ruvije (nivo, nivolisanje), nukile, juzkeru. Na primer, reč "edâ" je definitivna glasina.Temrid – التمريض - Termin koji se koristi u tekstu hadisa da ukaže na netačnost reči ili slabost predaje. Temrid, koji u rečniku potiče od korena bolesti što znači „razboleti se“, znači „pripisati nekome bolest, smatrajući ga slabim“. Reč se koristi kao hadiski termin za označavanje dva značenja. Iako je prva upotreba preneta kao preuzeta od nastavnika, formulacija u navedenoj predaji ili reči za koju se smatra da je netačna ili nepotpuna po značenju, ili slično harfu „sâd“ص u rečenici, ali rep nije zatvoren, već znak koji je produžen u vidu prave linije.

Ovaj znak, koji ukazuje da je pripovedač svatio grešku u reči, ali je zadržao predaju kakva je bila, jer ju je tako čuo od svog učitelja, naziva se „znakom temrida” ili „dabbe” (vidi DABBE). Druga upotreba temrida je, da se kaže da je pripovedač ili vest slab/a, što se takođe naziva tad'if. Za temrid se, ponekad, koriste prošlost i budućnost ta'il oblika, korena bolesti (Ahmed b. Hanbel, II, 156; Ibn Hibban, es-Sikat, VI, 131-132). Međutim, kada se želi naglasiti slabost vestiu, može se koristiti bilo koji od izraza temrid-a. Ovi izrazi, zvani temrid siga, su "belegani" (prema vestima koje su mi stigle), "an-od" (preneto od tog i tog), "verade anhu" (čuo sam od njega), "đae anhu" (vest je došla od njega), „rava ba'duhum“ (jedan/neki pripoveda), sa rečima ili frazama kao što su „nakale ba'duhum“ ((jedan/neki objavlen), sa rečima ili frazama kao što su “ruviye (nivo, nivolisanje) / yurvâ (prema glasinama)”.

[34] belag- beleganî- البلاغ - Hadis termin. Belag, što znači „dohvatiti, stići“ u rečniku, koristi se kao „belegani“ (hadis je stigao do mene) u nauci o hadisu. Pošto ovi hadisi i haberi, koji se često susreću u El-Muvetta Imama Malika i prenose se kao „...Malik, ennehu belegahu“, ne ukazuju definitivno da pripadaju osobi koja je preneta od njega ili da su se od njega čule. , njihov munkat*' je slab dok se ne dokaže suprotno, prihvatljivo. Kada je kasnije pronađena knjiga hadisa koja nije preneta lično od svog autora (videti VICADE), ali nije sigurno da li je delo autorova linija ili ne, belag siga se može koristiti prilikom prenosa hadisa u ovom delu. Ovaj termin se takođe koristi da ukaže koliko je daleko obavljen posao tokom poređenja (reakcije) kopije sa originalnom kopijom sa koje je kopirana.

[35] Ruviye- “ruviye (nivo, nivolisanje)

[36] Yurvâ- To je nejasan glagol sa značenjem „prema glasinama“. To je jedna od temriz siga, koje se koriste za prenošenje hadisa povezivanjem nepoznatog pripovedača.

[37] Yuhkâ- “yuhkâ” (on misli).

[38] Dhukire – Dhikr, znači imati na umu, pamtiti, memomrisati. U Kur'anu to znači knjiga, Kur'an, sećanje na Allaha Teâlâ, namaz, čast. (rivayet edildi (pričalo se) / rivayet edilir (pripovedati), “hukiye”- „ zakon“ (anlatıldı- rečeno), “yuhkâ” (on misli), „dhukira- zapamtiti” (bahsedildi- pomenut). fraza “Yuzkeru” to je tema koja je uključena u hadis, što znači "yurvâ" (pripoveda se) i povezivanjem predaje sa nepoznatim pripovedačem. "kijle- skala", (rečeno je). Oni su pasivni glagolski obrasci poput “yukālu” – jukalu „ kaže se“. Budući da se slabi hadisi prenose sa sîgaom, određene reči kao što je "Kale Resulullah (s.a.v.s.)" koje se odnose na izvor habera, ne bi trebale biti korištene u predajama u kojima nema sigurnosti od slabih hadisa koji se prenose bez isnada. Iako se sîga temriz-a smatra znakom slabosti habera, nije ispravno misliti da je svaka predaja koju oni prenose slaba. Zato što se temriz sige mogu izuzetno koristiti u prenošenju sahi (autentičnih) hadisa sa vremena na vreme (Emir es-San'ani, I, 139-140).

Iako se haber ne smatra slabim u apsolutnom smislu, u hadisu je skraćen. Takođe je možda preneto sa temrid sig-om iz razloga kao što je da je prenošeno ili ispričano sa značenjem. Podaci kao što su opis isnada, njegove vrste, važnost i struktura isnada, nalaze se uglavnom u hadiskim knjigama, a mišlenja i razmišlanja hadisa po ovim pitanjima, nalaze se u radovima o hadiskim

učenjacima, ali ima i samostalnih radova na teme isnada. Neki od ovih objavlenih radova su: Ebu'l-Kasım Ismail b. Ahmed es-Samarkandi, Ma karube seneduhu mine'l-hadis (Ataullah b. Abdulgaffar b. Fejz Ebu Muti' es-Sindi, Kairo 1414); Ibnu'l-Kajserani, Mesʾeletu'l-ʿuluv ve'n-Nuzul fi'l-Hadis (Selahaddin Makbul Ahmed, Kuveit 1401, 1403/1983); Đemaledin Abdulah R. Salim el-Basri, el-Imdad bi-ma'rifeti 'uluvvi'l-Isnad (Hajdarabad-Dekken 1328); Muhamed Yasin b. Muhammad Isa el-Fadani, Tenviru'l-Basire bi-turuki'l-Isnadi's-Šehire (Dimask 1403); Asim b. Abdullah el-Kariuti, el-Isnad mine'd-Din ve min hasaʾisi umma Sajjidi'l-Murselin (Kuvajt 1406); Muhammed Abdulbaki b. Mulla Ali Muin el-Ensari, Nesru'l-Savali mine'l-Esanidi'l-ʿAvali (Meka 1356); Ebul-Abas Abdulah b. Ca'fer el-Himjeri, Kurbu'l-Isnad (Bejrut 1413/1993); Ibn Hadzer el-Askalani, ʿAvali Muslim (Kemal Iusuf el-Hut, Bejrut 1405/1985); Ali b. Muhassin et-Tenuhi, el-Fevaʾidu'l-ʿAvali'l-Muʾerreha mine's-Sıhah ve'l-garaʾib (Umer Abdusselam et-Tedmuri, Bejrut 140); Kasim b. Kutluboğa, ʿAvali'l-Lejs b. Sa'd (Abdulkerim Badr el-Mavsili en-Naimi, Đeddah 1408/1987); Neđm Abdurrahman Halef, ʿUlumu'l-Isnad mine's-Suneni'l-Kubra (Rijad 1409/1989); Mahmud et-Tahhan, Usulu't-Tahric i diraseti'l-Esanid (Alep 1398); Abdul Fattah Ebu Gudde, el-Isnad mine'd-Din, (Alep 1412/1992); Muhammed b. Ali el-Ševkani, It'hafu'l-Ekabir bi-isnadi'd-Defatir, (Haidarabad-Dekken 1328);Muhammed Abdulbaki el-Ensari el-Leknevi, el-Isʿad bi'l-isnad, (Kairo 1356); Fullani, Katfu's-semer fi refʿi esanidi'l-Musannefat fi'l-Funun ve'l-Eser, (Amir Hasan Sabri, Đeda 1405); Abdulvasi' b. Jahja el-Vasiy, ed-Durru'l-Ferid el-Đamiʿ li-muteferrikati'l-Esanid, (Kairo 1357/1938); Ekrem Abdulvehhab, el-Imdad bi-serhi manzumeti'l-Isnad, (Musul 1405/1985, 1988).

Bibliografija

Tehânevî, Keşşâf, I, 641. Buhârî, "ʿİlim", 11. Müslim, "Muḳaddime", 1-6. Ebû Dâvûd, "Vitir", 26. Tirmizî, "Tefsîr", 4, "İstiʾẕân", 3. İbn Ebû Hâtim, Taḳdimetü'l-Cerḥ ve't-taʿdîl, Haydarâbâd 1371/1952, s. 127, 129, 232 vd., 292 vd., 314 vd., 492. Râmhurmuzî, el-Muḥaddiṣ u'l-fâṣıl (nşr. M. Acâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 208, 517, 614-619. İbn Adî, el-Kâmil (nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali M. Muavvaz), Beyrut 1418/1997, I, 21-266. Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. M. Acâc el-Hatîb), Beyrut 1412/1991, I, 171-188; II, 139. a.mlf., Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîṣ (nşr. M. Saîd Hatîboğlu), Ankara 1971, s. 37-45. İbnu'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. Abdulkādir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, I, 106-115, 154-155. İbnu's-Salâh, ʿUlûmu'l-ḥadîṣ , tur.yer. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcu's-sunne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, VII, 37-38. Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelu'r-revî fî muṭtaṣarı ʿulûmi'l-ḥadîṣ i'n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 63-78. Zehebî, Teẕkiretu'l-ḥuffâẓ, I, 360. İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dâru'lmellâh), I, 52. Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeẕe'l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Salâh Fethî Helel),Riyad 1418/1998, II, 419-433. İbnu'l-Mulakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîṣ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cudey'), İhsâ 1413/1992, I, 44, 49-52, 109-110; II, 421-425. Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, I, 153. İbn Hacer el-Askalânî, en-Nuket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 250-262, 495-500. Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīṣ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, III, 331-364. Suyûtî, Tedrîbu'r-râvî (nşr. Abdulvehhâb Abdullatîf), Kairo 1385/1966, I, 76-88; II, 165-168. Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm – Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dâru'l-Erkam), str. 157-160, 259-261, 543-545, 614-632. Feyz-i Kâşânî, el-Vâfî, Tahran 1324, I, 11 vd. Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdulhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetu's-Selefiyye), I, 28-32, 234-235; II, 395-401. İbn Usfûr el-Bahrânî, el-Ḥadâʾiḳu'n-nâẓıra, Necef 1377-78, I, 15-24. Leknevî, el-Ecvibetu'l-fâżıla (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Halep 1414/1994, s. 20-26. Rahmetullah el-Hindî, İẓhâru'l-ḥaḳ, Katar 1400, I, 101-145. Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidu't-taḥdîṣ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935, str. 239-243. Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhu'n-naẓar (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 88-90, 393-396, 420-422, 468-470, 500-501, 509; II, 578-579, 751-752. L. Caetani, İslâm Târihi (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1924, I, 72 vd. M. Zubeyr Sıddîkī, es-Siyeru'l-ḥaṣ îṣ , Haydarâbâd-Dekken 1358, s. 43-55. a.mlf., Hadîs Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, str. 120-130. Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿiṣ u'lḥaṣ îṣ , Kahire 1377/1958, str. 159-164.

M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, str. 4-12. Abdullah el-Mâmekânî, Tenḳīḥu'l-maḳāl fî ʿilmi'r-ricâl, Necef 1381, I, 177. Elbânî, Maḫṭûṭât, str. 50, 74. Abdullah Feyyâz, Târîḫu'l-İmâmiyye, Beyrut 1395/1975, str. 140, 158. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, Tevṯîḳu's-sunne fi'l-ḳarni'ṯ-ṯ ânî el-hicrî, Kairo 1400/1981, str. 36-37, 57-58, 72 vd. Fuat Sezgin, "Ehemmiyyetu'l-isnâd fi'l-ʿulûmi'lʿArabiyye ve'l-

İslâmiyye", Muḥâḍarât fî târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, Frankfurt 1404/1984, I, 130-145.a.mlf., "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadisin Ehemmiyeti", İTED, II/1 (1957), str. 19-36. a.mlf., "İsnâdın Arap Dili ve İslâmî İlimlerdeki Önemi" (trc. Huseyin Kahraman), UU İlâhiyat Fakultesi Dergisi, V/5, Bursa 1993, str. 301-316. Muhyiddin el-Mûsevî el-Gureyfî, Ḳavâʿidu'l-ḥadîṯ , Beyrut 1406/1986, str. 15-25. M. Lokmân es-Selefî, İhtimâmü'l-muḥaddiṯ în bi-naḳdi'l-ḥadîṯ , Riyad 1408/1987, s. 152-163, 249-257. a.mlf., "el-İsnâd ve ehemmiyyetuhû fî naḳdi'l-ḥadîṯ i'n-nebevî",Mecelletu'l-buḥûṯ i'l-İslâmiyye, sy. 13, Riyad 1405/1985, str. 221-232. Abdulfettâh Ebû Gudde, el-İsnâd mine'd-dîn, Dımaşk-Beyrut 1412/1992. M. Mustafa el-A'zamî, Dirâsât fi'l-ḥadîṯ i'n-nebevî, Beyrut 1413/1992, II, 391-470. a.mlf., İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, str. 191-242. a.mlf., İslâm Fıkhı ve Sunnet (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1995. a.mlf., Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı (trc. Recep Çetintaş), İstanbul 1998, str. 55-74. Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1996, str. 196-200, 230-241, 268-270, 315-319, 323-326. Velîd b. Hasan el-Ânî, Menhecu dirâseti'l-esânîd ve'l-ḥukmu ʿaleyhâ, Ürdün 1418/1997, str. 202-211. O. Loth, "Ursprung und Bedeutung der Tabaqāt, Vornehmlich der des Ibn Sa'd", ZDMG, XXIII (1869), str. 593-614. J. Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnād", Isl., VIII (1918), str. 39-47. J. Robson, "The Isnād in Muslim Traditions", Glasgow University Oriental Society Transaction, XV, Hartford 1955, str. 15-26. a.mlf., "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı" (trc. Talât Koçyiğit), AUİFD, X (1962), str. 117-126. Talât Koçyiğit, "İslâm Hadisinde İsnad ve Hadis Ravilerinin Cerhi", a.e., IX (1961), str. 47-57. Sâlih Ahmed el-Alî, "er-Rivâye ve'l-esânîd ve eṣ eruhumâ fî teṭavvuri'l-ḥareketi'l-fikriyye fî ṣadri'l-İslâm", MMİIr., XXXI/1 (1400/1980), str. 11-33. J. Shaukat, "The Isnād in Hadith Literature", IS, XXIV/4 (1984), str. 445-454. Ibrahim b. Ebu Bekr, "Some Remarks on Isnād and Matn of the Tradition", Islāmiyyāt, VII, Bangi 1986, s. 73-86. Abdurraûf Zafer, "Ehemmiyyetu dirâseti'l-isnâd ʿinde'l-muslimîn", ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, XXV/4, İslâmâbâd 1990, str. 75-93. G. H. A. Juynboll, "The Role of Mu'ammarūn in the Early Development of the Isnād", WZKM, sy. 81 (1991), str. 155-175. a.mlf., "Early Islamic Society As Reflected in Its Use of Isnāds", Le Muséon, CVII/1-2, Louvain 1994, s. 151-194. M. Yaşar Kandemir, "Hadis", DİA, XV, 32-33, 52-53. Ahmed Pâketçî, "İsnâd", DMBİ, VIII, 709711.

-**II- Isnad**- الإسناد – **MEÂNÎ** - Izraz koji označava odnos između meânî i musnedun ilejh-a, koji sačinjava kompoziciju.

Müellif- Autor:

RECEP ŞENTÜRK

Isnad, što u rečniku znači „podržati, dodati značenje, povezati značenje", čini osnovu nauke o značenju jer se bavi značenjima složenica i njihovim značenjima, kao i recipročnim odnosom između elemenata koji čine spoj. Isnad i isnad ilejh se koriste u istom smislu u klasičnim sintaksičkim delima te se pominje kao prepoznatljivo obeležje imena; tada se samo zvalo isnad.U nauci o meânî (značenju), isnad izražava odnos meânî između musneda (predikata) i musnadun ilejha (subjekata), na osnovu tumačenja koje ne ukazuje na uzročnost. Isnad, koji se takođe definiše kao „odnos koji prenosi potpuno značenje između dve reči ili kombinacije", sastoji se od dva osnovna elementa, musneda i musnedun ilejha. Pomoćne stavke vezane za njih se nazivaju "kayıt"-„registracija" (predstavnik). Postoji pet elemenata isnada.

1. Musned Ilejh. Imenica koja ima značenje, subjekata.

2. Musned. Značenje koje se pripisuje imenici, predikatu; može biti imenica ili glagol.

3. Isnad. Pozitivan ili negativan odnos između musneda i musned ilejha.

4. Muteallikat (zapisi). Musned i musned ilejh su zavisni elementi, kao što su pridevska složenica i uslovna rečenica. Zapisi isnada se pojavljuju kada su musned i musnedun ilejh pravne reči, (pun ili manjkav ا لمركّب – murekkeb-Logički termin koji izražava slogove ili elemente reči da bi označio

deo značenja koje celina označava, koja se veže pridevskom i relativnom kompozicijom koja je lokalizovana od i'rab*-a).

5. Benefit (korist). Novo značenje koje otkriva isnad.

Poreklo koncepta Isnada, preuzima se od prvog majstora arapske lingvistike Halil b. Ahmed-a. Halil b. Ahmeda. Pomenuo je dva pojma kao što su sened i musned, rekavši: "Reč se sastoji od sened-a i musned-a", (Lisanu'l-ʿArab, „snd“ art.). Takođe se prenosi da je Halil koristio koncept musnedun ilejh umesto musneda. Sibevejhi je takođe, kad je govorio o musnedu i musnedun ilejhu, a sa obzirom na sintaksu, i prvim elementom rečenice sa musnedom (musned ilejh), pod musnedun ilejh je mislio na njegov drugi element (musned), navodevši da ova dva elementa ne mogu postojati odvojeno jedan od drugog te da će značenje biti pripisano samo imenu, (Kitabu Sibevejhi, I, 23-24; II, 78, 126).Sibevejhi je lingvista koji je mnogo pre Ferdinanda de Sosira, poznatog kao predstavnik strukturalizma, sugerisao da jezik ima prepoznatljivu formalnu strukturu zasnovanu na isnadu te da se fenomen jezika može objasniti analizom te strukture. Međutim, ni Halîl b. Ahmed ni Sibevejhi nisu ustupili mesto terminu isnad, a ovaj je termin u svom današnjem značenju počeo da se koristi u X. (XVI.) veku. Prema Muberredu, koji je razvio i nastavio liniju Sibevejhia, u uslovnoj rečenici, i uslov i deo kazne (odgovora) sadrže isnad. U kasnijim periodima, primena teorije isnada na uslovnu osudu, uslovna osuda je jedina koja se sastoji od uslova i kazne, brojanjem rečenica i isnada. Tome su prigovarali oni koji su ga smatrali svojstvenim kazni. Dok su nahiv-isti i logičari Ebû Saîd es-Sîrâfî-a, İbn Cinnî-a, Abdulkāhir el-Curcânî-a, Zemahşerî-a, İbnu'l-Enbârî-a, Ebu'l-Bekā İbn Yaîş-a, Ebû Ya'kub es-Sekkâkî-a, Hatîb el-Kazvînî-a, i Teftâzânî-a, analizirali teoriju isnada, koju su razvili proučavaoci jezika i retorike, sa formalnije tačke gledišta, retoričari su to pitanje posmatrali u smislu tumačenja. Isnad je pandan i dopuna konceptu „dela“, koji odražava osnovni pristup nauke o nahiv-u;To nije karakteristika jedinstvena za arapski, već strukturalni odnos koji važi za sve jezike. Sa druge strane, teorija dela je specifična za arapski jezik. Isnad, koji izražava tefsirsku vezu, razlikuje se od odnosa dela po tome što nije uzročna veza. Amel se koristi da objasni bukvalne pojave jedinstvene za arapski jezik u kontekstu uzročno-posledičnih veza, dok se isnad generalno koristi da objasni odnose na nivou značenja u svim jezicima. Iako je uzročnost koristan model objašnjenja na nivou iskaza, ona nije uključena na nivou značenja. U zapadnim i istočnim teorijama lingvistike koriste se eksplanatorni modeli umesto modela objašnjenja zasnovanih na uzročnoposledičnim odnosima na nivou značenja. Isnad je klasifikovan na različite načine u različitim kontekstima. U pogledu toga da li se pripisuje pravom subjektu glagola ili ne, isnad se deli na dva kao figurativni isnad (mecaz-ı akli) i pravi isnad. Radi elokvencije, glagol se može pripisati ne njegovom pravom agensu, već vremenu, mestu ili elementu agensa u kojem se dogodio. Isnad je podeljen na tri dela kao istinit (veran), pogrešan (greška) i lažni (lažan) isnad, u smislu, da li je prikladan za činjenicu ili ne. Isnad je takođe podeljen na dva kao ihbârî* i inşâî*, u smislu, da li njegov predmet postoji spolja u vreme izražavanja. Osim teme isnada (medlula -zaključeno iz reči ili znaka.Ono što je naznačeno, prikazano.), to je vest i pitanje da li je istinita ili lažna. Pošto se predmet konstrukcijske atribucije otkriva sam po sebi, ne dolazi u obzir da li je istinit ili lažan. Rečenice koje izražavaju želje kao što su pitanja, naredbe, zabrane, želje, uzvici i dove, konstruktivni su izrazi. U Kur'anu (a.m.) i hadisima postoje i informativni i konstruktivni izrazi. Karakteristična karakteristika izjava upozorenja u Kur'anu (a.m.) je da su daleko od mogućnosti ukidanja. Zato što ukidanje dovodi do činjenice da je prethodni izveštaj pogrešan, što ne može biti slučaj za Uzvišenog Allaha i Njegovog Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Međutim, konstruktivni izrazi se mogu poništiti.

Osim toga, u nauci o fikh-u, kada se ocjenjuju ihbârî i inšai, izrazi ljudi, bez obzira da li su deca ili razumni, grešni ili pravedni, važnu ulogu imaju muslimani ili nevernici. Na primer, svi izrazi, ihbârî-a i inşâî-a, kao i onih koji se smatraju pravno valjanim, su oni koji imaju pravdu; Sa druge strane,

izjave dece, nevernika i grešnika se ne poštuju uvek, (Karafi, I, 10-59). Sa druge strane, isnad se deli na dva dela; kao lafzî- doslovni i mânevî- duhovni. Ako je sama reč musned, a ne značenje reči, to je lafzî isnad (doslovni isnad). "زيد كلمة ثلاثية" - (Zejd je reč od tri harfa (slova)) koji je primer u doslovnom isnadu, a "زيد عالم", (Zejd je učenjak) primer je u duhovnom isnada. Međutim, kada se spomene isnad, ono što pada na pamet je duhovni isnad. Pripisivanje muzafa muzâfun ilejhu i atributa mevsufa naziva se "isnâd-ı takyîdî" (terkîb-i takyîdî / murekkebât-ı takyîdiyye). Ovaj isnad ne prenosi potpuno značenje, za razliku od sastava isnada (rečenica). Analiza isnada u uslovnoj rečenici, izazvala je polemiku među lingvistima i logičarima.Prema nahiv-istima, isnad se pojavljuje u odgovoru (ceza-kazne) u uslovnoj rečenici, uslov se sastoji od zapisa o tome. Prema logičarima, ova vrsta isnada funkcioniše da poveže pojavu odgovora sa ispunjenjem uslova. U terminima i odgovorima, musned i musnedun ilejh nisu ni prave ni pravne reči. Jer, u isnâdı şartîde (jer, u isnad stanju) je da poveže odredbu sa drugom odredbom. U ovom slučaju, pošto je odredba detaljno izražena, treba odrediti strane u isnadu, uzimajući u obzir svrhu govornika. İsâmuddin el-İsferâyînî kaže da je uslovna rečenica zapis cele rečenice odgovora ili samo musneda.

Primer, gde je uslovni zapis musneda, odgovora: "إن جئت نيأكرمك", (Ako dođete kod mene, ponudit ću vam poslasticu). Sa ovim jasnim izrazom, to znači "أكرمك ع لَتقدير مجيئتك ", (Ponudiću ti poslasticu pod uslovom da dođeš kod mene). Ovde je glagol "أكرم", „ekrem" musned, a njegov skriveni subjekt "أنا" – „ ena „ musned ilejh, " ع لَتقدير مجيئتك", je zapis o musnedu. Primer gde je zabeležena cela rečenica klauzule je rečenica

"إن كان زيد كابن عمرو فأنا أخ له", (Ako je Zejd Amr-ov sin, ja sam njegov brat). Zapis je ovde stvarni ili se nalazi u samom isnadu, a ne u şibh-u ~ شبه , (sličnost). Ovaj pristup je takođe u skladu sa pristupom da se atribucija prihvata kao razlikovna karakteristika imenice te da se murekkeb*- المركّب , može sastojati samo od dve imenice ili glagola i imenice.Prema Isamudinu, uslovne kazne nemaju nezavisnu strukturu da bi se ocenjivale odvojeno od kaznenih kazni. Međutim, ovo nije u skladu sa pristupom logičara. Po logičarima, uslovne i kaznene rečenice više nisu potpune rečenice jer su predloške uslovnim predlogom, a nalaze se u poziciji komplikovanog ali jedinstvenog isnada. Nisbet (Proporcija) je ovde treći nisbet odvojen od nisbeta sadržanih u uslovnim i kaznenim klauzulama koje čine dve strane uslovne rečenice. (murekkeb – المركّب , Logički termin koji izražava slogove ili elemente reči da bi označio deo značenja koje celina označava). Isnad se takođe koristi kao osnova šire teorije da se objasni kako se pojedinačna značenja spajaju da bi formirala kombinovana značenja. Prema ovoj teoriji, smislena rečenica ili kelam moguća je samo kroz isnad; Reči i njihova značenja se ne ispituju same, već se kao deo sistema nalaze i u smislu funkcije koju obavljaju. Sa ove tačke gledišta, teorija isnada se ne bavi bukvalnim strukturama i činjenicama kao što su sintaksa, i'rab i i iştikak (pripadnost), već ima za cilj da istraži sistem složene mreže odnosa formiranih značenjima reči. Ova struktura je rezultat odnosa nastavnog plana i programa ili naredba u redosledu. Zadatak lingvistike je da prvo utvrdi i analizira elemente ove strukture, a zatim i odnose među njima. Isnad je deo metode tumačenja koju koriste islamski učenjaci uopšte.Iz tog razloga, razumevanje isnada zavisi od razumevanja kako se uspostavlja odnos između stanja, značenja (madlul – Navedeno, pokazano, svaćeno iz reči ili znaka) i činjenice. Tumačenje nastaje ne samo ispitivanjem odnosa između musneda i musned Ilejha kao i strukture isnada, već i kao rezultat odnosa između isnada, stanja, značenja i činjenice na širem planu. Kao rezultat uspostavljanja isnada, pojavljuje se novo značenje pod nazivom „faide".

Ako je isnad ihbari (pun murekkeb – المركّب / rečenica), rezultirajuće značenje je potpuno; sagovornik razume odnos musneda i musned ilejha te se nalazi u poziciji ćutanja. Međutim, ako

je isnad takjidi (nâkıs merekkeb – المركّب / susednost i kombinacija prideva), pojavljuje se nesavršeno značenje; jer adresat nije mogao dobiti novo i potpuno značenje. Pored značenja (fâide-koristi) koje isnad direktno izražava, postoje i značenja (levâzım-nužnost) na koja ukazuje nužnošću, što se naziva „nužnost koristi“. Na primer, kada se kaže „Završili ste školu“, informacija koja se daje primaocu (fâide-beneficija) kao i informacija data primaocu se obaveštava da vlasnik reči takođe ima informacije o ovoj temi, (fâidenin lâzımı-neophodna korist).(i'rab- Reč Irab se izdvaja kao reč arapskog porekla. Takođe je moguće konstatovati da je reč koja se koristi u turskom jeziku. Treba reći da čak i ako nije dobro poznat u svakodnevnom životu, ističe se u mnogim pisanim izvorima. Promena harfova i kretanja na kraju reči u arapskom jeziku poznata je kao I'rab. Ova situacija se generalno opisuje kao obrazac na arapskom. Drugim rečima, ove promene se dešavaju kada se reči koriste na arapskom. Sa ovom doživljenom promenom, ona varira u obimu od trenutka kada nosi reč u rečenici ili je sama. Kada se posmatra sa stanovišta Institucije za turski jezik, reč irab se ističe kao promena harfova i kretanja na kraju reči u arapskom jeziku. Takođe se koristi u mnogim idiomima kao obrazac na arapskom. Na primer, postoji izreka kao što je „ne biti lokalni u Iraku“.Ova situacija se objašnjava izrazima kao što su nemati pravo na govor ili ne biti merodavna osoba. Na ovaj način, zajedno sa značenjem koje nosi, predmet se može bolje razumeti kroz različite izvore.

Bibliografija

Lisânu'l-ʿArab, "snd" md. Tehânevî, Keşşâf, I, 642-646. Sîbeveyhi, Kitâbu Sîbeveyhi (nşr. Abdusselâm M. Hârûn), Kahire 1977, I, 23-24; II, 78, 126. Ebû Ya'kub es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1987, s. 163223. İbn Mâlik et-Tâî, Şerḥu't-Teshîl (nşr. Abdurrahman es-Seyyid – M. Bedevî el-Mahtûn), Kairo 1410/1990, I, 3-13. Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemu'l-kutub), I, 10-59. Şurûḥu't-Telḫîṣ, Beyrut, ts. (Dâru'ssurûr), I, 190; II, 340. İsnevî, el-Kevkebu'd-durrî fîmâ yeteḥarrecü ʿale'l-uṣûli'n-naḥviyye mine'l-furûʿi'l-fiḳhiyye (nşr. M. Hasan Avvâd), Amman 1405/1985, str. 105-114. Teftâzânî, Muḫtaṣaru'l-meʿânî, Kum, ts. (Muessesetü dâri'l-fikr), str. 27-90. a.mlf., el-Muṭavvel, İstanbul 1309, tur.yer. Seyyid Şerîf el-Curcânî, Ḥâşiyetu's-Seyyid ʿale'l-Muṭavvel, İstanbul 1309, tur.yer. İsâmuddin el-İsferâyînî, el-Aṭvel, İstanbul 1300, tur.yer. Siyâlkûtî, Siyâlkûtî ʿale'l-Muṭavvel, İstanbul 1310, tur.yer. Muharrem Efendi, Muḥarrem, İstanbul 1308, I, 35; II, 437-438. G. Bohas v.dğr., The Arabic Linguistic Tradition, New York 1990, str. 118-133. Aryeh Levin, "The Grammatical Terms el-Musnad, el-Musned Ilayhi and el-Isnad", JAOS, CI (1981-82), s. 145-165. W. Smyth, "The Canonical Formulation of 'Ilm el-Balaghah and el-Sakkaki's Miftah el-Ulum", Isl., LXXII/1 (1995), str. 7-24.

Muttasıl – المتّصل - Izraz hadisa u smislu predaje koja nema pauzu u svom kazivanju.

Autor:

ABDULLAH AYDINLI

Izraz hadisa u smislu predaje koja nema pauzu u svom kazivanje.

Izveden od oblika „iftial“ korena vasl, što u rečniku znači „prevoziti, sjediniti“, muttesil znači „hadis koji svaki pripovedač od početka svog dela do kraja godine dobija od svog učitelja preko semâ ili drugo verodostojno učenje“. Izrazi mevsul, musal i mu'tesil se takođe koriste u istom smislu. Da bi se delo smatralo konačnim, moraju se znati imena svih pripovedača u delu. Međutim, prema nekim učenjacima, nenavođenje imena prenosilaca ili njihovo nepotpuno navođenje, ne sprečava da hadis bude sažet, (Šemseddin es-Sehavi, I, 176). Od najranijih vremena, Muhadis je u hadisu propisivao ittisal kako bi se hadis smatrao prihvatljivim. Jedan od tabiinskih učenjaka, Katada b. Diame, dok navodi da se hadis može dobiti samo ako ga pravednik prenosi od pravednika (Hatib al-Bagdadi, al-Kifaje, str. 56), on je takođe ukazao na važnost sahi (autentičnosti) hadisa. Ponovo, neki učenjaci iz loze tabi'una oštro su se protivili kazivanju hadisa bez dokaza. Mnogi učenjaci, posebno Abdullah b. Mubarak, Ebu Jusuf i Humejdi, rekli su da hadis mora biti potpun, kako bi hadis bio prihvatljiv, (Ebu Yusuf, str. 22; Hatib el-Bagdadi, el-Kifaje, str. 63; Ibn Hađar el-Askalani, I. 480). Abdulah b. Mubarekova izjava „Traženje dela Mutesil je iz religije“ (Hatib el-Bagdadi, el-Kifaje, str. 557) ukazuje važnost ove teme. Poznato je da je jedan od razloga dugih putovanja zarad hadisa, kroz istoriju dobijanje hadisa sa sažetim hadisom, (ibid., str. 569-570). Hadis, čije je kazivanje muttesil, dobija različite nazive prema mestu gde se pripisuje. Ako se hadis pripisuje Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) sa apsolutnim dokazom, on se naziva "muttesil merfu", ako se pripisuje saputniku, naziva se "muttesil mevkuf". Iako se termin „maktu” koristi za haber o reči i ponašanju nekog subjekata, kada ova vest do njega dođe sa konačnim delom, pominjanje dve suprotne reči (muttesil maktu) ne bi dobrodošle, jer bi predstavljale svojevrsnu kontradikciju. Umesto toga, za takve vesti se kaže: „Tako-i-to se dopire do teme sa konačnim delom“. Hadis čiji je pripovedač naveden, gubi svoju osobinu mutesila. Daju se različiti nazivi prema broju pripovedača koji su ispali iz takvog dela, broj pripovedača koji su pali od takvog događaja, mesto gde je pripovedač pao u delu i broju mesta, kao i načinu pada pripovedača. „Mursel“ za hadis koji je sledbenik preneo direktno od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), zaobilazeći as'haba, „mursalus-Sahhabi“ za hadis koji je as'hab čuo od drugog as'haba direktno od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), i „murselus-Sahhabi“ za hadis koji pripovedač nije primio od svog savremenika, ili ga čak nikada nije sreo. „Mursel el-hafi“ za hadis, „munkati“ za hadis koji ima nekoliko prenosilaca koji nisu uzastopni u svojoj knjižici ili je pripovedač izostavljen nakon as'haba , "mu'dal" za hadis u kojem se dva ili više prenosioca preskaču uzastopno, jedan od prenosilaca "Mudelles" za hadis koji je preneo od svog učitelja na način za koji je mislio da ga je primio, iako nije primio to na verodostojan način, „belag“ za hadis koji prenosilac prenosi ne pominjući prenosioce koji su mu preneli hadis: „Do mene je stigao ovako.“ Izrazi „izvanredan“ koji se koriste za Mutesil, smatraju se hadisi koji imaju još jedan obostrano dogovoreni dokument i koji su dovoljno poznati da ne zahtevaju traženje dokaza. Mutesil hadis se generalno smatra slabim.

Bibliografija

Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, s. 15-16, 22. Şâfiî, er-Risâle, s. 369 vd. Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Ticânî), Kahire 1972, s. 56-58, 62, 63, 555-557, 562, 569570. a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 189, 287.İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ , s. 40. İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 480, 510. Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīṯ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 122-123, 176-177; III, 331 vd. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 183; II, 159. Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 54, 189. Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'lefkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-Selefiyye), I, 260. mevsul., vidi muttasıl.

Meşhûr – المشهور - Vest (Hadis) koju je ispričao as'hab ili nekoliko as'haba ispod broja tevatura, koja je kasnije postala široko prihvaćena, posebno u periodima Tabiina i tebeu't-Tabiina.

Autor:

H. YUNUS APAYDIN

Meşhûr, koji potiče od korena şehr, što znači „uvesti, otkriti, veličati nekoga ili širiti nešto" u rečniku, znači „poznat, poznat među ljudima". Osim nekih izraza koji ukazuju na negativnosti slave sa rečju şehr, što znači „mesec" u Kur'anu (a.m.) i hadisima (Musned, II, 92, 304, 442; Darimi, „Mukaddime", 45; İbn Mâce, „Libâs", 34; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4) Ne sreće se upotreba imena izvedenog iz ovog korena. Iako se reč „mešhûr" koristi da opiše informaciju ili predaju koja je postala rasprostranjena u mnogim oblastima i temama u skladu sa svojim leksičkim značenjem, posebno najčešća od različitih iđtihadskih mišlenja preneta od osnivača mezheba ili unutar mezheba , uglavnom se koristi kao "poznati sunnet, poznati hadis, poznate vesti". Nazvan je da opiše jedan od načina na koji je Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) sunnet prenošen na sledeće generacije. Čini se da ozloglašeni koncept statusa rivâjet habera (vesti) ima blisko značenje sa konceptima "maʿrûf, mustefîz, mahfûz" pa čak i "mutevâtir" u klasičnoj literaturi, a u nekim upotrebama ima jedinstvo značenja.

1). Meşhûr Haber (Poznate vesti, (hadisi)) u hanefijskoj terminologiji.

Postoje različita mišlenja o tome kada je termin meşhûr (slavan, poznat) počeo da se koristi za opisivanje reči ili prakse prenete od Resulullaha (s.a.v.s.). Iako postoje neki koji vuku svoje korene još iz vremena as'haba (za procenu videti Presuda, str. 48-59), ceo izraz mora da je dobio svoje značenje od najranije tebeu't-tâbiîn ere. Pozivanje na treći sloj u definiciji meşhûrun (poznatog) ne dozvoljava da se istorija pojma odvede u raniji period. Postoje različiti pristupi o definiciji meşhûr habera (čuvene vesti (hadisa)), uglavnom između učenjaka i muhadisa, posebno između hanefijskih i drugih škola, a još češće između učenjaka iste škole, zbog razlike u gledištu.

Dok se termin mutevâtir ne sreće u delima Muhammed b. Hasan eş-Şeybânîa, (Taš, str. 94; za upotrebu u delu Ebû Hanîfe (r.a.h.), videti Presuda, str. 33, 60), vidi se da reči kao što su meşhûr (poznat, slavni), mâruf i mahfuz često koriste za opisivanje nekih vesti. ...

mâruf – وفالمعر - Izraz znači autentičan hadis. Reč mâruf, izvedena iz korena irfan, što u rečniku znači „znati", znači „poznati, poznati predmet". Termin hadisa znači „hadis koji prenosi pouzdani prenosilac koji se suprotstavlja slabom prenosiocu".

mâruf – وفالمعر - Izraz znači autentičan hadis. Izvedeno od korena hifz, što u rečniku znači „zapamtiti, zaštititi", znači „zapamćen i zaštićen". Kao pojam, koristi se u značenju „hadis prenosi onaj ko je pouzdaniji od dva prenosioca čija su predanja suprotna jedna drugoj". S'hodno tome, mahfuz hadis je varijanta sahi hadisa ite se nalazi na suprotnoj poziciji od šaz-الشاذّ hadisa.

Šaz- الشاذّ - Izraz koji označava hadis koji prenosi pouzdani prenosilac za razliku od pouzdanijeg prenosioca.

Garib – الغريب - Reč čije značenje nije lahko razumeti jer se retko koristi. Reč garib, koja potiče od arapskog korena garabet (beskućništvo), nalazi se u rečniku „onaj koji se kloni svoje domovine; jedinstvena i retka među sopstvenom vrstom; znači nepoznato, dvosmisleno i zatvoreno.

...

U nekim od Ebu Jusufovih izjava u ovom kontekstu, vidi se da je on poseban akcenat stavio na prihvatanje meşhur haber (čuvene vesti, (hadisi)) od ummeta, kao i na njeno priznanje među učenjacima, a posebno među fukaha-ma, (er-Red, str. 31, 43). Kako upotreba reči meşhur (slavan) i mâruf umesto mutevatir u delima hanefijskih imama, tako i upotreba kasnijih hanefijskih učenjaka, naročito Đessas-ov i Debusi-jev stav o delovima vesti koji su dobro poznati sunnet na jeziku prvih imama, omogućava se da se kaže da termini meşhur sunnet se koristi za uključivanje mutevatira i meşhura sa svojim kasnijim značenjima. U stvari, oko podele Đessas-a, koji deo meşhura vide kao mutevatir i Debusijev mutevatir u okviru meşhur-a, i Šemsulejme es-Serahsija, Ebul-Usr el-Pezdevija i drugih, koji meşhur pozicioniraju kao samostalan deo, nalaze se na osi epistemološke vrednosti i predaji, što je na neki način proizašla iz tumačenja pojmova koji su imali relativnu zatvorenost, kao što su meşhur (slavni) i mâruf (poznati) u jeziku prvih imama. Hanefijska teorija vesti, iako je u prvoj četvrtin III. (IX.) veka, zasnovana na Îsâ b. Ebân-ovim stavovima u njegovoj knjizi, posebno er-Redʿalâ Bişr el-Merîsî ve'ş-Şâfiʿî fi'l-aḫbâr, dva različita načina su praćena u podeli i u definisanju vesti među hanefijskim učenjacima. Prema prvom pristupu koji je sistematizovao Đessas, vesti se dele na dva dela; kao mutavatir i ehad, a meşhur haber (poznate vesti) su suprotno onome što je usvojila većina osim hanefija, to je u okviru vesti o mutevatiru koji je uključen kao jedan od dva njegova tipa., a ne vesti o ehadu. Sa druge strane, neke vesti koje spadaju u čuvene okvire trostruke podele, prihvaćene u kasnijim periodima, uključene su u obim ehada u Đessas-ovoj podeli. Na primer, vesti o mes'hu na mestve, zabrani viška riba (kamate) i kamenovanju su u čuvenim okvirima jednog od delova mutevatira u Đessas-ovoj klasifikaciji. Vest da se ne može zaveštati nasledniku jedna- šestina dela naninog udela, a vest koju podržava iđma zbog iđme izražavaju izvesnost, ali nisu uključene u obim ehad vesti. Postoje neke sličnosti između Đessasovog pristupa, koji vidi vesti koje podržava iđmu u okviru ehada, i pristupa učenjaka teologa da se osim mutevatira u vestima čija je tačnost poznata, pominju i vesti koje podržava iđma. Zapravo, šafijski učenjak Sem'ani je izjavio da će se verodostojnost haber-i-vahida, koja je naširoko prihvaćena od ummeta, smatrati sigurnom, a Abdurrahman b. Avf-ovo primanje đizije od mudraca, žena Ebu Hurejre, zabrana sklapanja braka sa tetkom i halom (očevom sestrom). Kao primer takvih haber-i-vahida naveo je Hamel b. Malik-ove vesti o fetusu, (Abdulazîz el-Buhârî, II, 688). Ovde treba napomenuti da postoji razlika između izraza koji ukazuju na tačnost vesti i stepena sigurnosti informacija koje vest pruža.Čuveni (meşhuru) Đessasov mutevvatir, iako postoje neke razlike u imenovanju ovog pristupa, koji ga vidi u okviru svog delokruga, u suštini ga je sledio Debusi. Ovaj Đessasov pristup, koji meşhuru (poznate) vidi kao mutevvatir, iako postoje neke razlike u nomenklaturi, nju je u suštini pratio Debusi. Debusi, koji pod naslovom " Sahih haberin kısımları- delovi sahi (autentičnih) vesti " pominje dve vrste vesti, meşhuru (čuvene) i garibe (nepoznate) vesti, deli meşhur (poznate) vesti na mutevatir i muştehir vesti (vesti koje su svima poznate), a garibe, iako nisu meşhur (poznate), na prihvaćene i prihvatljive vesti i vesti koje nisu mustenkar (mustenkar odbijene).,koje su prihvaćene jer ne dostižu granicu istinkar (istinkar je, sa druge strane, otvoreno poricati islamsku presudu ili ne verovati u stvari koje su svete za religiju).Debusi definiše termin „ muştehir" koji je skovao, kao „haber-i- vahid u periodu as'haba, koji je opisan kao prvi sloj, ali koji je postao pogodan za definiciju tevatura u smislu drugog i trećeg sloja ", (Taḳvîmu'l-Edille, str. 207). Definicije koje su date za meşhur (slavne) u kasnijoj literaturi, u suštini su ponavljanje ovoga.

Na primer, čuveni novinski opisi Pezdevija i Serahsija, „ehad u smislu originalnosti, mutevatir u smislu sekundarnog", u velikoj meri imaju isti sadržaj, (Sem'ânî ve İbnu's-Salâh su takođe proučavali mutevatir u njegovom čuvenom kontekstu. videti Kavatiʿu'l-Edille, I, 396; ʿUlumu'l-Hadis, str. 267). Vidi se da je tripartitna podela Serahsija i Pezdavija u obliku mutevatira, meşhura i ehada, koji se razlikuju od podele Đessasa i Debusija, koje su usvojili većina kasnijih hanefijskih učenjaka. U ovoj je podeli meşhur haber treća kategorija koja se razlikuje od mutevatir habera i haber-i-vahida.Serahsijevo pominjanje da se meşhur haber zove "fî hayyizi't-Tevâtur", implicira da on ima mišlenje da je bliži mutevatiru, (el-Uṣûl, I, 291). Može se reći da je ova razlika među hanefijskim učenjacima u velikoj meri posledica razlike u pristupu određivanju značenja izraza koje su koristili prvi imami, naime Ebû Hanîfe (r.a.h.), Ebû Jusuf i Muhammed (r.a.h.), kada su opisivali sunnet. Đessas i Debusi su verovatno mislili da su termini „mâruf sunnet i meşhur sunnet", koji su uključeni u dela prvih hanefijskih imama i korišteni u istom smislu mnogo puta, korišteni da bi se uključili mutevatir i meşhur vesti u stečenom značenju termina u kasnijim periodima. Iza trostruke podele, osim što omogućava lahkoću izražavanja, može se uzeti u obzir potreba da se jasnije ukaže razlika između epistemoloških vrednosti vesti u svakoj sekciji i da se održi sistematska doslednost. Prema oba pristupa, postoji konsenzus da je meşhur na nivou mutevatira u pogledu njegove upotrebe u fikhu. U stvari, Pezdevi (r.a.h.) navodi da se meşhur haber (poznate vesti, (hadisi)) računaju na nivou mutevatira rečima „bimenzileti'l-mutevatir" i Serahsijev "fî hayyizi't-Tevâtur". Dvostruka particija je više u smislu seneda, a trostruka je u smislu značenja, (Za ovu implikaciju vidi. İbnu'l-Humâm, III, 36).

Obrazloženje i vrednost meşhura.

Iako je to bilo u početku, činjenica da je meşhur haber podignut na nivo skoro mutevatira, u osnovi je vezan za to da su as'habi bili daleko od lažnih optužbi i sumnji, ali da je ova vest (hadis) bila široko prihvaćena te su delovala prikladno kako u periodu as'haba tako i u drugoj i trećoj generaciji. Obrađena je na način koji otklanja početnu slabost, zato je ova osobina vesti istaknuta u objašnjenjima o meşhuru. Pezdevi opisuje ovu situaciju frazom "šehâdetu's-selef" (Kenzu'l-vusul, II, 687). Široko rasprostranjeno prihvatanje, koje je kriterijum meşhura, u suštini je isto, ali se koristi tako da se smatra dokazom od strane pravnika. Postupa se u skladu sa tim i o tome se ostvaruje konsenzus te se vidi da je od njih doveden u prvi plan u narativima učenjaka. U nekim se izrazima u usulskim delima uočava da postoji suptilna razlika između činjenice te da je vest (hadis) predmet konsenzusa i druge dve dimenzije širokog prihvatanja. Rezultat ove suptilne razlike je taj da nije neophodno da ceo ummet deluje na to da bi vest bila naširoko prihvaćena, te da neki od njih deluju, a neki rade te'vil u okviru široko rasprostranjenog prihvatanje. Da kažem jasnije, upotreba vesti kao dokaza nije isto što i činjenica da je dogovorena. Pitanje da li postoji razlika između širokog prihvatanja vesti i njenog naširokog prenošenja, takođe je značajno. Činjenica ta da su neki hanefijski učenjaci naglašavali da je vest bila naširoko prihvaćena te da su po njoj reagovali pravnici/učenjaci.Osim činjenice te da su je naširoko prenosile druge i treće generacije, razlikovale su suptilnu razliku između naširoko rasprostranjenog prenosa vesti i naširoko rasprostranjeno prihvatanje od strane učenjaka, kao i naširoka prihvaćenost koja ostavlja utisak da se koriste u specifičnijem smislu.Definicija meşhur habera kao „vesti (hadise) koje su učenjaci naširoko prihvatili" od strane nekih učenjaka (Šemsuleimme es-Serahsi, I, 292; Lamisi, str. 147; Abdulaziz el-Buhari, II, 688) definisana je vršenjem razlike između naširoko rasprostranjenog prenosa i naširokog prihvatanja učenjaka. To mora biti rezultat davanja prioriteta ovom poslednjem. Meşhur haber Ibn el-Salaha meşhur je samo među Ehli-Hadisima (Ljudima hadisa) i to u obliku koji je meşhur ne samo među ljudima hadisa već i među ostalim ljudima. Njegova podela na dva i pominjanje da postoji neautentična verzija meşhura, (ʿUlumu'l-hadis, str. 266), jasno ukazuje na razliku između zajedničkog prenošenja i naširokog prihvatanja, (Za Ebû Jusufov (r.a.h.) izraz koji implicira razliku između naširoko rasprostranjenog prenosa i naširoko rasprostranjenog priznanja, videti er-Red, str. 31, up., str.38, 40, 49).

Naširoko rasprostranjeno prihvatanje vesti u drugoj i trećoj generaciji uklanja ili minimizira slabost uzrokovanu ehad haberom u prvom sloju. Po rečima Mulla Husreva, činjenica ta da je ulema primila i iskoristila te vesti u drugoj i trećoj generaciji, uklanja sumnju da se u suštini ne stiže do Hz.Poslanika (s.a.v.s.), čak i ako se sumnja da je meşhur haber (poznata vest) nesavesna, jer je haber-i-vahid u prvoj generaciji. U ovom pristupu, poverenje i vrednost koja se uopšte pripisuje ummetu, a posebno pravnicima, odražavaju se u haberu. Činjenica ta da hanefijski učenjaci smatraju da druga i treća generacija učenjaka deluju na vesti je faktor koji ih približava istini, a činjenica ta da nisu delovali na vesti koje su faktori koji tu vest približavaju na laž, rezultat je poverenja u drugu i treću generaciju. Činjenica ta da su neki uslovi kao što su islam i pravda, koji nisu traženi kod pripovedaća mutevatir habera, traženih u pripovedaćima meşhur habera, može se videti kao vezano za ovu tačku. Iako je isticana popularnost meşhur habera u drugoj i trećoj generaciji, odnosno u periodima tabiina i tebeu't-tabiina, vrednosno izjednačava dva sloja, iako neki učenjaci ističu samo drugu generaciju kada definišući meşhur habe, (Lâmişî, str. 147). To se može smatrati implikacijom da druga generacija ima poseban značaj ili da se naširoko prihvaćenost druge generacije može smatrati dovoljnim da se vest (hadis) smatra poznatim. Potreba za srednjom kategorijom osim âhâd habera i mutevatir habera od strane hanefija, možda se pojavila kao rezultat njihove potrage da održe načelnu doslednost. Odnosno, hanefije u principu ne prihvataju mogućnost dopune tekstova na osnovu ehad habera. Međutim, vidi se da su u nekim ajetima u tradiciji uvedeni neki dodaci koje tekstovi nisu jasno zahtevali te je to dobilo naširoko odobravanje. Nemoguće je uneti ovaj dodatak, što znači „ukidanje“, sa najnagađanijim vestima, (hadisima). Pošto nema mutevatir habera (hadisa) koje bi pomogle da se ovaj dodatak unese, preostaje samo jedan put, a to je da se odrazi naširoka prihvaćenost u drugoj generaciji. Činjenica ta da pravnici ili učenjaci uopšte smatraju tu vest (hadis) kao dokaz i formiranje konsenzusa po toj vesti (po tom hadisu) u odnosu na vest (hadis) koja je zapravo pred nama, poricanje meşhur habera (poznate vesti, (hadisa)) između ehada i mutevatira od strane većine hanefijskih učenjaka, došlo je do srednje faze, barem da bi se smatralo jeresom. Činjenica ta da je meşhur haber prihvaćen kao srednja kategorija od strane većine hanefijskih učenjaka, na način da se njeno poricanje u najmanju ruku smatra jeresom, i da je Đessas podiže na nivo mutevatira, očigledno je rezultat poverenja u drugoj i trećoj generaciji. Iako se može reći da između meşhur i iđma-e postoji paralelizam u pogledu polazišta, pa čak i isprepletanost u nekim pristupima, nije lahko govoriti o paralelizmu sa duhovnim tevaturom za sve poznate vesti (hadise). Sa obzirom na to da se akt stavlja na dnevni red radi obezbeđivanja objektivnog kriterijuma sahi (autentičnosti) vesti (hadisa) koji ima značenje, ukoliko je značenje već naširoko meşhur i primenjeno, formalno postojanje dela gubi na značaju. Izjave nekih teologa da meşhur nije neophodan, potvrđuju ovu procenu. Međutim, ovo isticanje značenja ne znači da je zanemaren aspekt musneda i meşhur habera.Pošto je mera da se vest smatra poznatom je ta što postaje proširena u drugoj i trećoj generaciji. Širenje vesti koja je uobičajena u prva tri sloja posle treće generacije, ne uključuje tu vest u opseg meşhura. Po ovom pitanju postoji konsenzus učenjaka. U stvari, većina vesti o ehadu postale su rasprostranjene nakon treće generacije zbog mnogih razloga kao što je širenje klasifikacije. Stoga je važno ne mešati vesti koje su uobičajene u jeziku ljudi od tebeu't-Tabiina sa poznatim vestima u tehničkom smislu.Prema hanefijama, poznata vest u tom smislu je vest da nema namaza bez Fatihe i da je Bismila neophodna u vudu'u (abdestu). Sa druge strane, činjenica da su je na početku ispričali jedan ili dva as'haba i da je postala rasprostranjena među ostalim as'habima, i da nije podigla vest na nivou tevatura, takođe je u skladu sa poznatom definicijom. Definiciju klevetničkih vesti šafijskog učenjaka Taceddina es-Subkija (Cem'u'l-cevamiʿ, II, 86) pod naslovom „haber-i vahid“ kao „vesti koji su stekli popularnost od originala“, isključuje vesti koje su postale raširene kao neutemeljene, a uključuje vesti koje su postale raširene među as'hâbima nakon što ih je pripovedao as'hâb u okviru mustefîza*,

(Mustefîz- المستفيض - Hadis termin koji se koristi za najviši stepen habar-i-vahida.

U rečniku, reč mustefiz, izvedena iz forme "istif'âl" korena fejz koji znači „preliti se, nabubriti", odnosi se na širenje vode izlivene iz posude unaokolo, dok u nauci o hadisu ona se koristi se za opisivanje postepenog širenja hadisa čiji tarikati rastu.).

Iako nas navode stvari poput činjenice te da je ispravno postupio ili da o tome postoji konsenzus, koje se naglašavaju kao merilo meşhur-a (slave), da je meşhur haber samo konceptualizacija praktičnih pitanja, postoje i vesti koje su opisane kao poznati van praktičnih pitanja. Na primer, takve su vesti o zastupništvu (šefaatu) i mučenju u grobu. Postoje različiti pristupi u epistemološkom okviru u kome će se takve vesti koristiti o teološkim pitanjima.

Dostavljanje meşhur haber.

Među hanefijskim učenjacima postoji konsenzus kada je meşhur haber dokaz na koji se na neki način treba ponašati kao na mutevatir haber. Iako stavovi hanefijskih učenjaka o epistemološkoj vrednosti mišlenja koji je formirao meşhur haber dolazi do iste tačke kao rezultat, među njima postoje određene razlike u pogledu klasifikacije i nomenklature. Prema Đessasu, koji neke od meşhur habere smatra vrstom mutevatir vesti, meşhur haber takođe izražavaju znanje (ilme'l-yakin) poput mutevvatir vesti. Međutim, dok su informacije koje daju mutevatir vesti obavezne, baš kao i informacije koje stvaraju čula, informacije dobijene kroz ovu vrstu meşhur habera su inferencijalne*, kao i saznanje o prepoznavanju Tvorca Teâlâ.

(inferencijalno - » inferencija • ženski rod. Sud više zasnovan na drugim sudovima nego na neposrednom posmatranju; Mentalni proces kojim, na osnovu jednog ili više sudova, jedno lice dolazi do drugog suda koji se smatra dokazan ili potvrđen onim prvim (lat.).).

Ovakva informacija znači i sigurnost. Ovo mišljenje o Đessasu dele i neke hanefije i šafije (Abdulaziz el-Buhari, II, 688). Dok je Đessas neke od poznatih vesti ocenio kao mutevatir, Đessas koristi kao dokaz izjavu Ebu Jusufa (r.a.h.) da Kur'an može biti povezan sa sunetom samo sa vestima koje zahtevaju saznanja, kao što je vest o mes'hu po mestvama (ili na mrežastoj kapi, zavoju, čarapama), kao dokaz, izvodi zaključak iz ove izjave da postoji grupa ljudi čija je solidnost poznata po istidlâl-u među mutevatirskim vestima. Prema Đessasu, za to su potrebne informacije jer se podrazumeva da je takve vesti (hadise) sa obzirom na karakteristiku predaja - prenela od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) grupa koja se nije mogla ujediniti u laži ili grešci. Sa druge strane, Đessas objašnjava vrednost znanja poznatih koje pominje među vestima za koje se zna da su istinite, dobijanjem podrške od iđma-e. Îsâ b. Ebân, sa druge strane, generalno pripisuje potrebu da informacije budu podržane iđma-om (el-Fusul fi'l-usul, III, 48-49, 67-69). Prema Debûsî'u, u njegovoj terminologiji, informacija koju pružaju mutevâtir haber, a koje su u okviru meşhur haber je ilme'l-yakîn, a informacija koju pružaju muştehir haber je ilmu't-Tuma'nîne, informacije koje pružaju garîb haber (čudne vesti) u oviru garîb makbul (prihvatljive vesti) su ilmü gālibi'r-re'y, dok informacije koje pruža garîb mustenker su ilmu'z-Zan. Prvi, koji je uveo koncept ilmu't-Tuma'nine je Îsâ b. Ebân, koji se naširoko koristi u hanefijskoj terminologiji, da bi ukazao na informativnu vrednost meşhur habera. Predstavlja srednju kategoriju između zan (nagađanja) i saznanja. Prema Ruhavi-ju, ilmu't-Tuma'ni nije znanje o yakinu, već zan (nagađanje) o jakinu, (Hasije, str. 619). Izraz koji je Mulla Husrev odabrao da opiše informativnu vrednost meşhur habera je „tuma'ninetu'z-Zan" (povećavanje spokoja i poravnanja koje se javlja na nečemu što duša opaža). Ako je ono što se opaža blizu, samopouzdanje se povećava i dostiže savršenstvo, a ako je to zan (nagađanje), samopouzdanje se približava skoroj granici pravca sumnje. Ukratko, tuma'ninetu'z-Zan je smirenost duše kao rezultat oklevanja koje proizilazi iz činjenice da je original vesti objavljen. Iz tog razloga, poricatelj se ne pripisuje Bogohuljenju već zabludi. Da bi opisao informativnu vrednost meşhur habera, Bahrululûm el-Leknevî koristi izraz „yakīne benzer - Zan-Pretpostavlanje sličnog bliskome" (Fevatihu'r-Rahamut, II, 112).

Činjenica da je ummet postigao svojevrsni konsenzus po pitanju dela, posebno u drugom i trećem sloju (generacija), sa vestima koje su od prvog pojavljivanja âhâd-a, približava tu vest nivou izražavanju znanja, a ne izražavanju sumnje. Činjenica da je neka vest široko prihvaćena u drugoj i trećoj generaciji, smatra se zan-om (pretpostavkom) koja povećava tačnost te vesti (hadisa) te koja povećava njenu epistemološku vrednost.Jedan od razloga zašto većina hanefijskih učenjaka vidi meşhur haber kao srednji nivo između mutevatir i âhâda vesti je taj što je meşhur postavljen iznad haber-i-vahida, za koji se smatra da je u smislu mogućnosti tačnosti i vrednosti informacija, a umesto „nas“ koji se smatra nekom vrstom ukidanja kao što je izdvajanje opšteg i beleženje apsolutnog, mora da ima funkciju mutevatir habera u stvarima. Iako postoje različita mišlenja o presudi onoga ko demantuje čuvenu vest, u zavisnosti od razlike u mišlenju u pogledu epistemološke vrednosti vesti, opšteprihvaćen stav među hanefijama po ovom pitanju je da je onaj ko demantuje meşhur haber pripisat će se jeresima, a ne neverovanju. Glavni, praktični rezultat ta dva gledišta, od kojih je jedno da zahteva znanje, a drugo zahteva tuma'nine o informativnoj vrednosti meşhur habera, koju su usvojili hanefijski učenjaci, pojavljuje se o sudu njenog poricatelja. Teoretski, poricanje meşhur habera bi trebalo da rezultira nevericom prema prvom stavu, a pogrešnim uputstvima prema drugom stavu. Međutim, iako postoje neke glasine o suprotnom, kada se kao tačna prihvati Serahsi-jeva odluka da postoji savez da onaj ko demantuje meşhur haber, neće biti nevernik, činjenica da se informativna vrednost meşhur habera računa na ovaj ili onaj način, nema praktičan rezultat u ovom pogledu. Zaista, prema naširoko rasprostranjenom prihvatanju hanefijskih učenjaka, opravdanje za tekfir je da poricanje vodi do poricanja Hz.Poslanika (s.a.v.s.), a ovo značenje ne postoji u poricanju meşhur habera. Učenjaci koji meşhur haber koji zahteva precizno znanje pripisuju konsenzusu učenjaka u jednom datom veku, o prihvatanju takođe nisu smatrani da su poricali Allah-ovog Te'ala Hz.Poslanika (s.a.v.s.), već jednostavno nisu porekli meşhur haber, pa se stoga ne mogu nazvati tekfir-đijama, (Lamiši, str. 147). Iako je malo preterano upotrebiti izraz „da se plaši njegovog neverovanja“ u nekim knjigama o fikhu, da bi se ukazalo na situaciju onih koji poriču dozvoljenost mes'ha po mestvama, on ne izlazi iz okvira koji su odredili učenjaci. Isa b. Eban je poricanje podelio na tri dela: jeres, greh i grešku. Iako su neki kasniji učenjaci došli do zaključka da je on meşhuru podelio na tri, na osnovu ovog podatka, kada se ispitaju njegova objašnjenja i primeri na ovu temu, vidi se da se samo prva dva vezuju za meşhur haber, (Đessas, III. , 48-49; Presuda, str. 153).

2. Meşhur haber u terminologiji naroda.

Prema učenjacima koji nisu hanefije, postoje dve situacije za haber od Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Haber je ili mutevatir ili ne. Mutevatir vest je hadis koju prenosi veliki broj ljudi koji se inače ne bi mogli složiti oko laži, posebno u pogledu prva tri sloja, (generacije). Činjenica da je haber Allah-ovog Te'ala hz.Poslanika (s.a.v.s.) mutevatir, znači da nema sumnje u njegovu pripadnost Allah-ovom Te'ala Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Prema ovoj dvojnoj podeli, hadisi koji nisu mutevatir, nazivaju se „ehad vesti (hadisi)“ (vidi HABER-i VAHID).S'hodno tome, ne postoji srednji nivo između mutevatira i ehada. Međutim, muhadisi dele vesti o ehhadu na garib, aziz i mustefiz (mustefiz- U nauci hadisa ima mnogo prenosilaca na svim nivoima.), posebno prema broju pripovedača. Postoje različita mišljenja o minimalnom broju pripovedača do kojih neka vest treba da dostigne da bi se smatrala mustefizom. Po nekima je broj pripovedača više od jednog u prva tri sloja, po nekima više od dva, a po nekima više od tri. Prvi pogled je na učenjake kao što su Ebû Hâmid (elİsferâyînî), Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebû Hâtim el-Kazvînî i İbnu's-Subkî, drugo gledište pripada muhadisima, treće gledište pripada šafijskom učenjaku Sejfedinu el-Amidiju, Malikijskom učenjaku Ibn el-Hadzdzibu i Hanbelijskom učenjaku Ibn Hamdanu, (Seyfeddin el-Âmidî, II, 31; İsfahânî, I, 655; İbnu'n-Neccâr, II, 346; Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, II, 86).Prema nekim autorima, trostruku klasifikaciju hanefija nastavili su neki šafijski učenjaci, kao što je Ebu Is'hak el-Isferayini, u obliku mutevatira, mustefiza i ehada, (Abdullah b. Cadullah el-Bannani, II, 86).

Ponovo, čuvena definicija, (İbnu'n-Neccâr, II, 347), Hanbelijskog pravnika Ebu Muhammeda Ibn el-Đevzija kao „vesti koja je daleko od slabosti ehada, ali nije dostigla moć mutevatira" ima sadržaj koji implicira da on pozitivno gleda na ovu tripartitnu podelu. Postoje različita mišljenja o tome da li se termini meşhur i mustefiz mogu koristiti naizmenično. Dok su neki učenjaci rekli da se mustefiz može koristiti umesto meşhur, (Isfahani, I, 654; Taceddin es-Subki, II, 86), neki su pravili razliku između meşhura i mustefiza, rekavši da mustefiz ima jednak početak i kraj u smislu broja pripovedača, dok meşhur ima opštije značenje. Ima i onih koji iz drugih razloga drugačije vide meşhure i mustefize, (Radıyyuddin İbnu'l-Hanbelî, str. 47; Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, s. 618). Iako je Ibn el-Humamova odluka (et-Taḥrîr, III, 37),da postoji "umum min vech" između meşhur habera u hanefijskoj teoriji meşhura i mustefiza, sa stanovništva terminologije, ona je prihvatljiva. U smislu definicije logike, veoma je teško sagledati meşhur haber hanefija i mustefiz naroda sa istim značenjem i vrednošću. Zato što su prvi uzeli u obzir značenje pored seneda, a drugi su posebno vodili računa o dokumentu, (vidi i MUSTEFIZ).

Vrednost meşhura u narodu.

Većina usulista smatra mustefiz/meşhur haber u okviru haber- i- vahida, te je opšte prihvaćeno da vesti o ehadu neće dovesti do saznanja već do sumnje i da je potrebno postupiti u skladu sa tim; Međutim, ne smatraju se sve vesti u ovoj kategoriji jednako vrednim. Na primer, Amidi deli vesti u dve vrste: vesti koje ne mogu da izraze sumnju zbog sučeljavanja jednakih mogućnosti i vesti koje izražavaju sumnju. Neki učenjaci, kao što su Ebu Ishak el-Isferayini i Ibn Furek, izneli su da bi iskrivljene vesti zahtevale teoretsko znanje i koji su ih stavili u srednju poziciju između habera o mutevatiru, koje zahtevaju obavezno znanje, i habera koji zahtevaju sumnju, (Taceddin es-Subki, II, 86; Ibnu'n-Neccar, II, 347; Izmiri, II, 203). Reči da će meşhur haber o mustefizu doneti izvesnost, ne znači da ona izražava obaveznu informaciju kao što je mutevatir, (Ibnu'n-Neccar, II, 347). Presuda poricanja meşhur habera određena je u velikoj meri paralelno sa njenom epistemološkom vrednošću. Sa druge strane, izjave date o onima čija se tačnost zna nakon što se haber podeli na dvoje za koje se zna da su istinite i za koje se zna da su netačne, u nekim delima pisanim metodom mutekelimina*, važne su u smislu određivanja dela koji se poklapa sa poznatom hanefijskom terminologijom.Jer, u ovom se odeljku kao vest o kojoj postoji konsenzus, pominje grupa koja se smatra odvojeno od mutevatira, a većina vesti koje hanefije smatraju poznatim, spadaju u delokrug ove grupe (Iargı, str. 28, 132, 430).

(Mutekelim*- الّممتك- Prvo lice jednine. Reč "mutekellim" na turskom znači "onaj koji govori. Govornik").

Bibliografija

Müsned, II, 92, 304, 442. Dârimî, "Muḳaddime", 45. İbn Mâce, "Libâs", 34. Ebû Dâvûd, "Libâs", 4. Ebû Yûsuf, erRed ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, s. 31, 38, 40, 43, 49. Ebû Ali eş-Şâşî, el-Uṣûl, Beyrut 1402/1982, s. 269, 272. Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 175; III, 48-49, 55-56, 67-69. Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fiḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 207213. Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 578-583. Pezdevî, Kenzü'lvüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde), İstanbul 1307, II, 680-697. Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 291-295. Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭıʿu'ledille fi'l-uṣûl (nşr. M. Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1997, I, 396. Lâmişî, Kitâb fî uṣûli'l-fiḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 145-149. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, II, 31, 43, 56. İbnü'sSalâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ , s. 265-269. Habbâzî, el-Muġnî, s. 191-194. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, II, 680-697. İsfahânî, Beyânü'l-Muḫtaṣar, I, 654-661. Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, Kahire 1309, II, 86. Teftâzânî, etTelvîḥ, II, 3. İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar şerḥu Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Salâh Muhammed Uveyza), Beyrut 1989, s. 28-29. İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (Emîr Pâdişah, Teysîrü't-Taḥrîr içinde), Kahire 1351, III, 30-38. Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Ḳafvü'l-eş er fî ṣafvi ʿulûmi'l-eş er (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 4647. İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî – Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400/1980, II, 345-347.

Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, Ḥâşiye ʿale'l-Menâr (Şerḥu'l-Menâr ve ḥavâşîh içinde), İstanbul 1315, s. 618-619. İzmîrî, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti'l-uṣûl, İstanbul 1309, II, 203. Bihârî, Müsellemü'ṣ-ṣ übût (Gazzâlî, elMüstaṣfâ içinde), II, 110-111. Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (a.e. içinde), II, 112. Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, Ḥâşiyetü'l-Bennânî ʿalâ Şerḥi'l-Celâl el-Maḥallî, Kahire 1309, II, 85-87. Mehmet Ali Yargı, Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhûr Sünnetin Yeri (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Aydın Taş, İmam Muhammed'in Hukuk Anlayışı (doktora tezi, 2003), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 94.

TEDVÎN- التدوين - Tedvijn- Pojam u smislu sastavljanja hadisa koji su zapisujući negde zapamćeni i zabeleženi).

Autor:

U rečniku, tedvin, što znači "pisati, sakupljati, sastavljati", kao pojam, znači staviti hadiske tekstove u sećanja, i na razne materijale za pisanje u pisanom obliku, bez podvrgavanja određenoj klasifikaciji. Osoba koja obavlja posao tedvina, koji se takođe naziva cem'u'l-hadis, zove se mudevvin, a rad koji nastaje na ovaj način naziva se mudevven. Reč, koja je poznatija kao termin hadisa, takođe se koristi u različitim granama nauke kao što su tumačenje Kur'an-a (a.m.) i kompilacija fikha. Muhaddis, I-III, koji pokriva proces zapisivanja hadisa i pretvaranja istih u knjige prema određenim principima, Ispitivao je (VII-IX.) vekove u četiri perioda kao hifz, natpis, tedvin i klasifikaciju. Period hifza i epitafa nastavlja se do kraja I. (VII.) veka, uključujući i vremenski period u kome su živeli Hz.Poslanik (s.a.v.s.) i njegovi as'habi (drugovi).Ovo je period u kojem su hadisi pisani uglavnom za pamćenje. Ova dva perioda, u kojima se hadis čuva usmeno i pismeno, nazivaju se periodom određivanja. Posle ovoga dolazi period tedvina, u kome se prikupljaju i akumuliraju različite informacije o Resulullahu (s.a.v.s.), a da se ne klasifikuju. Ovo počinje od kraja I (VII) veka, i traje do sredine II. (VIII.) veka. Period u kome su hadisi, koji su sastavljani u pisanoj formi i usmeno prenošeni i zabeleženi, bili poređani hadisima prema određenim principima, naziva se period klasifikacije. Ovaj period obuhvata od sredine II. (VIII.) veka do početka IV. (X.) veka.Uz pomoć pamćenja i upisivanja, as'habi su čuvali i prenosili hadise koje su videli ili čuli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), tako da je pred-zajednički period historije hadisa uglavnom proučavan u ova dva perioda. Međutim, ne može se govoriti o potpunom odnosu prioriteta i nedavnosti između ova dva perioda.Poznato je da su se ova dva perioda odvijala u istom vremenskom periodu i da su se međusobno podržavali, čak su ih i mnogi as'habi koji su pisali hadise zabeležili kako bi ih zapamtili. Pitanja kao što su nedovoljan razvoj kulture pisanja u ranim periodima islama, prenošenje književnog nasleđa nepismenih Arapa snagom pamćenja i činjenica da ih je Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) podsticao da pamte i prepričavaju hadise, (Ebu Davud, "ʿIlim", 10) glavni su razlozi za zadatak otkrivanja i očuvanja hadisa, gde se zahtevalo njegovo objavlivanje. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je zabranio pisanje hadisa u ranim periodima iz raznih razloga, ali je dozvolio da se prenose napamet, (Musnad, III, 39). Sa uticajem islama, pismenost među Arapima je porasla te je pisanje počelo da se koristi u mnogim oblastima života. U periodu Resulullaha (s.a.v.s.), zvanične informacije kao što su Kur'an (a.m.), ugovori, amaneti, pozivna pisma, uputstva komandantima vojske, ratni spisi, podaci o stanovništvu, kao i porezi koji su zapisani. Iako postoje dve predaje, od kojih je jedan naređivao pisanje hadisa (Ebu Davud, „ʿIlim", 3) i drugi koji su ga zabranjivali (Muslim, „Zuhd", 72),

prilikom osvajanja Meke, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je naredio da Hutba osvajanja bude napisana za Ebu Šaha (Buhari, "ʿIlim", 39), pre njegove smrti, jer je želeo da ima napisan dokument kako njegov ummet ne bi, posle njega, zalutao, što ukazuje da on nije bio protiv pisanja hadisa. Među as'habima, Sa'd b. Ubâde, Muâz b. Cebel, Abdullah b. Mesʿûd, Semure b. Cundeb, Abdullah b. Abbas, Câbir b. Abdullah. Više od pedeset ljudi, a posebno Enes b. Mâlik, hadise je pisao i Ali b. Ebu Talib, Ebu Hurejre. Činjenica ta da su stranice koje su napisali as'habi poput Abdullah b. Amr b. Âs, prenevši ih u kasnije vekove, takođe se otkriva da je Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dozvolio pisanje hadisa (M. Mustafa al-A'zami, str. 34-58). Događaji koji su činili prikupljanje Kur'an-a (a.m.) obaveznim nakon smrti Allahovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), dali su se naslutiti u hadisima. Halifa Ebu Bekr je to prvi shvatio i preuzeo inicijativu u vezi sa tim, te je nakon završenog posla prikupljanja Kur'ana (a.m.) započeo studiju za sastavljanje hadisa. Prema onome što se prenosi od Hz.Ajše, Hz. Ebu Bekir je za jednu noć spalio svoju stranicu sa oko 500 hadisa. Pitajući razlog za ovo, Hz.Ajša je navela, da je na njenoj stranici bilo hadisa koje je dobila od pouzdanih ljudi, ali nije znala da li su prenosili Hz.Poslanikove reči kako su izlazile iz njegovih usta, rekavši da je oklevala da uzme odgovornost za ovo, (Zehebi, Tezkiretu'l-huffaz, I, 5). Ideja da se zabeleži ono što se čulo tokom perioda određivanja, nakon smrti Resulullaha (s.a.v.s.), pretvorila se u razumevanje prikupljanja predaja za koje se nije čulo, ali koje su drugi as'habi preneli. Hz. Ebu Bekr je odustao od sastavljanja hadisa, sa obzirom na neprijatnosti koje bi to izazvalo, a Hz. Umer je razmišljao o sastavljanju hadisa, preuzevši inicijativu da se to realizuje. Prema glasinama, prvo se konsultovao sa as'habima, procenivši situaciju kada je od njih dobio pozitivan odgovor, da je na kraju i on napustio zbirku zbog brige da će ljudi zanemariti Kur'an (a.m.), jer će biti više zauzeti hadisima (Abdurrezzak es- San'ani, KSI, 257-258).Pitanje kome se Hz. Umer suprotstavlja jeste, preokupacija predajama na koje se ne postupa, umesto predajama koje imaju praktičnu vrednost u društvenom životu, koje su delotvorne, imadijući pravni kvalitet. Hz. Umar je imao sveobuhvatniji pogled na Tedvin od Hz. Ebu Bekra. Dok je Hz. Ebu Bekr nastojao da svojim ličnim naporom sakupi hadise koje nije čuo od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), Hz. Umer je to smatrao službenom obavezom, pa mu je bilo potrebno odobrenje as'haba (r.a.). U ovom periodu uglavnom su zabeleženi hadisi vezani za pravila, a pošto je Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) još uvek bio živ u sećanjima, nije se smatralo za potrebnim da se sastavljaju njegova dela i odobrenja. Politička previranja koja su nastala nakon smrti Hz. Umera, nisu dozvolila administratorima da se usredsrede na sastavljanje hadisa. U zvaničnom smislu, novi pokušaj kodifikacije napravio je Emevijski guverner Egipta Abdulazîz b. Mervân (um. 86/705). Vidi se da ga je započeo njegov otac Mervana. Abdulaziz, koji je bio zainteresovan za religijske nauke, a posebno zauzet prenosom hadisa, poznat je kao prvi državnik koji se bavio pitanjem sastavljanja hadisa. Abdulaziz, koji se susreo sa sedamdeset as'haba koji su učestvovali u bitki na Bedru, živeo je u Homsu. Poslao je pismo Kesîr b. Murre el-Hadramî-i i zamolio ga da napiše i pošalje hadise koji pripadaju drugim as'habima osim Ebu Hurejri, jer je imao njegove hadise, (Ibn Sa'd, VII, 448). Ovo kazivanje ukazuje na to da su hadisi koje prenosi Ebu Hurejra zapisani početkom druge polovine prvog I. (VII.) veka. Prema glasinama, Mervan je s vremena na vreme zvao Ebu Hurejru i tražio od njega da mu prenosi hadise, a u međuvremenu je dao da ih njegovi pisari zapišu i čuvaju, (İbn Hacer el-Askalânî, VII, 433). Moguće je da su ovi hadisi u Abdulazîz b. Mervânovoj ruci hadisi koje je diktirao njegov otac, Marvana. Iako nije poznato u kojoj meri je Abdulazîz b. Mervânova želja ispunjena, Kesîr b. Murreova smrt pre smrti Abdulaziza, kao i nedostatak informacija u izvorima o izvršenju naređenja, sugeriše, da se po ovom pitanju nije doneo nikakav zaključak. Abdulaziz b. Mervanove hadise je prikupio i izveo njegov sin Umer b. Abdulaziz. Kada je Umer b. Abdulaziz došao na vlast, video je da se povećao broj ljudi koji su izmišljali hadise, te je zvanično započeo rad tedvina zbog straha da će hadisi nestati nakon smrti velikih učenjaka. U međuvremenu je pozvao neke učenjake u Damask i izvukao korist iz svog znanja komunicirajući sa nekima direktno ili preko svojih guvernera. Među ovim učenjacima, guverner Medine, Ebu Bekr b. Hazm i Zuhri dolaze do izražaja. Ebu Bekr b. Hazm je napisao obimnu knjigu dodajući nove pisanim hadisima (Fesevi, I, 644-645).

Zuhri, koji je poreklom iz Medine bio, počeo je da putuje u Damask tokom svojih naučnih putovanja, uspostavivši bliske odnose sa Emevijskim halifama, prisustvujući njihovim skupštinama. Među halifama koje je tamo sreo, bili su Abdulmelik b. Mervân, Umer b. Abdulazîz i Hişâm b. Abdulmelik. Zuhri je naveo da je zapisao hadise u sveske i dao ih halifi, te da ih je halifa slao u različite centre zemlje i davao na upotrebu administratorima, učenjacima i ljudima, (M. Acaj el-Hatib, str. 494). Dok je većina učenjaka u Tedvinovom periodu prikupljala merfu hadise u vezi sa dekretima nasleđenim od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), u skladu sa tradicijom perioda određivanja, Zuhri je takođe zabeležio stvarne sunnete i dodao im reči as'haba (Abdurezzak es-San'ani, XI, 258-259), otvorivši tako novu eru u kojoj se raspravljalo i o njegovim rečima. Ovakvo ponašanje se jasno odrazilo u radovima klasifikacionog perioda, koji će uskoro početi da se pišu. Navodi se da su predaje koja je prikupio Zuhri, koji je zapisao sve predaje koja su stigla do njega, „tolika, da se mogu nositi na leđima životinja“ (Ebu Nuajm, III, 361). Među predajama, veoma su cenjena ona o **siyer ve megāzîye**- السِّيَر والمغازي , **(**Grana nauke koja se bavi životom i ličnošću Hz.Poslanika s.a.v.s., njegovim propovedačkim aktivnostima, političkim i vojnim borbama**)**. Zuhri je ove predaje sakupio u posebnom delu, pa je prihvaćen bio kao jedan od prvih autora žanra megazija, (Kesfu'z-zunun, II, 1460).Originali dela u kojima su hadisi sastavljani tokom tedvinskog perioda su se vremenom gubili, ali je njihov sadržaj kroz dela pisana na osnovu njih prenošen u naredne periode. Međutim, poznato je da su neki delovi tog perioda opstali do današnjih dana. Jedan od njih je hadis hafiz Muhadisa Ebu'l-Yeman el-Ḥakem b. Nâfi. Sadrži neke od hadisa koje je preneo od Zuhrija preko Şuayb b. Ebû Hamze (um. 162/779). Şuayb b. Ebû Hamza, on je jedan od pisara koje je Halifa Hişâm b. Abdulmelik naručio da napiše hadise od Zuhrija. Analiza sadržaja džuza daje važne naznake o periodu tedvina i prirodi tedvina. Pedeset pet od njih u džuzu Ebul-Cemana su merfu (ukinuti), dvanaest mevkuf (prisutnih), postoje sedamdeset i dve predaje, od kojih je pet maktû (fiksno). Ovo pitanje ukazuje da je ideja o pisanju samo merfu hadisa, koja je viđena u periodu determinacije, prešla na razumevanje sastavljanja mevkufa i maktu predaja. U džuz nije napravljena nikakva predmetna razlika, a dostupne predaje su bile pomešane. Hadisi u džuz se odnose na različite teme kao što su ibadet, sud, moral i sijer. Senedi se pominju i u maktu kazivanjima. U đuzu nije napravljena nikakva predmetna razlika, a dostupne su predaje bile pomešane. Hadisi u đuzu se odnose na različite teme kao što su ibadet, sud, moral i sirah. Senedi se pominju i u maktu kazivanjima. U ovom su đuzu zabeležene informacije o akcijama Hz.Poslanika (s.a.v.s.), koje gotovo nikada nisu bile zabeležene tokom perioda utvrđivanja. Jedna od stvari koja delimično skreće pažnju je ta da se većina hadisa spominje zajedno sa razlogom ili događajem u kojem se pojavljuju. Za razliku od perioda determinacije*, predaje zabeležene u tedvin periodu nije se pridržavao ni jednog pratioca, već su pisane predaje od različitih pratilaca.

(» **determinacija** • ženski rod Određivanje, određenje, opredeljivanje, opredeljenje; određenje, određenost, opredeljenje, opredeljenost; odlučnost, rešenost; log. sužavanje obima pojma proširivanjem njegove sadržine, čime se dolazi od opštijih pojmova do manje opštih pojmova; sinteza opštih pojmova u posebne. (lat.).).

Postoje predaje od as'haba kao što su Ebu'l-Džemanov džuz, posebno Ebu Hurejra, i Ebu Bekir, Ajša, Umm Habibe bint Ebu Sufjan i Hišam r. Hakim. Nakon završetka aktivnosti tedvina, počeo je period klasifikacije, gde su hadisi počeli da se klasifikuju prema njihovim subjektima ili pripovedačima. U klasifikacionoj delatnosti koja se raširila sredinom II. (VIII.) veka, Zejd b. Ali, Ibn Curejc, Ma'mer r. Rašid, Ibn Ebu Arube, Sufjan es-Sevri i Hamad b. Seleme su vodeća imena. Među njima, Sir V. Muir, rekao je da nije postojao pisani hadis pre sredine II. (VIII.) veka. I. Goldziher i J. Schacht su tvrdili da su hadisi uobičajeni u Emevijskom periodu bili vezani za moral, asketizam, zagrobni život i politiku, te da fikh hadis nije bio poznat u tom razdoblju, J. Robson je tvrdio da su hadisi u II (VIII) veku iznošeni pomoću poznatih imena kako bi se neki izmišljeni hadis pokazali autentičnim.

Postojale su duge rasprave oko ovih tvrdnji, ali su one nedavno opovrgnute ozbiljnim istraživanjima, (M. Acac el-Hatib, str. 249-254, 375-382; M. Mustafa el-A'zami, str. 30 i dr.,191-263; Sudija Ubeisan el-Matiri, str. 111-177). Predmet kodifikacije u hadisu počeo je da se ispituje u posljednja dva veka, nakon što su se orijentalisti počeli baviti hadisima i kritikovati sunnet, a nastala su i razna dela. Među njima su Muhammed Zubeyr Sıddîkī'ev es-Seyru'l-ḥaṣ îṣ fî târîḫi tedvîni'l-ḥadîṣ (Haydarâbâd 1939), Muhammed Acâc el-Hatîb, es-Sunne ḳable't-tedvîn (Beyrut 1400/1980), Muhammed Mustafa el-A'zamî'ev Dirâsât fi'l-ḥadîṣ i'n-nebevî ve târîḫi tedvînih (Beyrut-Dımaşk 1400/1980), Tayyib Selâme'ev et-Taḳyîd ve't-tedvîn li'l-ḥadîṣ beyne'l-muslimîn ve'l-musteşriḳīn(Tunus 1983), Abdulmehdî b. Abdulkādir b. Abdulhâdî'ev es-Sunnetu'n-Nebeviyye:mogu se citirati radovi: Mekânetuhâ, ʿavâmilu beḳāʾihâ, tedvînuhâ (Kairo 1989), Ahmed Abdurrahman es-Seveyyân,Ṣaḥâʾifu'ṣ-ṣaḥâbe ve tedvînu's-Sunneti'l-muşerrefe (Nema mesta štampanja, 1410/1990), Muhammed b. Matar ez-Zehrânî'en Tedvînu's-Sunneti'n-Nebeviyye neşʾetuhû ve teṭavvunuhû (Riyad 1417/1996), Hâkim Ubeysân el-Matîrî'ev Târîḫu tedvîni's-Sunne ve şubuhâtu'l-Musteşriḳīn (Kuvajt 2002), İbrâhim Fevzî'ev Tedvînüu's-Sunne (Beyrut 2002) ve Muhammed Salih Ekinci'jev Huccet Değeri ve Tedvin Açısından Sunnet (trc. Metin Yiğit, İstanbul 2004). Salih Šengezer je radio postdiplomske studije na ovu temu (vidi bibliografiju). Neki od članaka na ovu temu su: Muhammed Hamîdullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini" (AÜİFD, trc. Nafiz Danışman, IV/3-4 [Ankara 1955], s. 1-7); R. Ja'feriyan, "Tadwîn al-Hadîth: A Historical Study of the Writing and Compilation of Hadîth" (Al-Tawhīd, VI/1 [1988], s. 19-35); Abdulhıdr Câsim Hamâdî, "en-Neşâtu't-Tedvînî fi'l-ḥadîṣ i'n-Nebeviyyi'ş-Şerîf" (el-Mevrid, XXX/1 [Bağdad 1423/2002], str. 4-12); James Robson, "Hadisin Tedvin ve Tasnifi" (Časopis Teološkog fakulteta Univerziteta Fırat, trc. Musa Erkaya, XII/1 [Elazığ 2007], str. 119-133). Ali Şehristânî'ev Menʿu tedvînî'l-ḥadîṣ esbâb ve netâʾic (Beyrut 1418/1997) ve Menʿu tedvîni'l-ḥadîṣ (Kum 1420), Mustafa Kayser el-Âmilî'ev Kitâbu ʿAlî ve't-Tedvînü'l-mubekkir li's-Sunneti'n Nebeviyye (Beyrut 1415/1995), Muhammed Ali Mehdevî'ev Tedvînu'l-Hadîṣ (Beyrut 1427/2006). U njegovim radovima tema vaspitanja se razmatra iz ugla šiita.

Bibliografija

Lisânu'l-ʿArab, "dvn" md. Müsned, III, 39. Abdurrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîburrahman el-A'zamî),Beyrut 1403/1983, XI, 257-259. İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 448. Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 644-645. Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 361. Zehebî, Aʿlâmu'n-nubelâʾ, V, 326-350. a.mlf., Teẕkiretu'l-ḥuffâẓ, I, 5. İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 433. Keşfu'ẓ-ẓunûn, II, 1460. M. Acâc el-Hatîb, es-Sunne ḳable't-Tedvîn, Beyrut 1400/1980, str. 249-254, 293-382, 489-500. Talât Koçyiğit, Haditska terminologija, Ankara 1980, str. 436-439. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib, Tevṯ îḳu's-Sunne fi'lḳarni'ṯ-Sânî el-hicrî, Kairo 1400/1981, str. 43-71. M. Ebû Zehv, el-Ḥadîṣ ve'l-muḥaddiṯ ûn, Beyrut 1404/1984, str. 46127, 220-236. Mustafa es-Sibâî, es-Sunne ve mekânetuhâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut-Dımaşk 1405/1985, str. 187235. İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, str. 3-20. Subhî es-Sâlih, ʿUlûmu'l-ḥadîṣ ve muṣṭalaḥuh, Beyrut 1991, str. 14-49. M. Mustafa el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, str. 19-161, 191-263 (137-164 Arapski deo). Ahmet Yücel, Rođenje i razvoj hadiskih terminologija, İstanbul 1996, str. 33-38, 51-58. Hâkim Ubeysân el-Matîrî, Târîḫu tedvîni's-Sunne ve şubuhâtu'l-Musteşriḳīn, Kuvajt 2002, str. 35-82, 111-177. Salih Şengezer, Historijski tok misli o sastavljanju i klasifikaciji hadisa (magistarske teze, 2007), Institut društvenih nauka Univerziteta Ondokuz Mayıs, str. 1731, 34-38. G. H. A. Juynboll, "Tadwīn", EI2 (İng.), X, 81. İsmail Yiğit, "Abdulazîz b. Mervân", DİA, I, 192.

(-l-) Musned – المسند - Hadis koji nema rezove u svom pismu do svog prvog izvora.

Autor:

İBRAHİM HATİBOĞLU

U rečniku, reč musned, koja potiče od oblika “if'al” korena sunud – (Da se odupre,verovati,poverenje.) , što znači „nasloniti se, osloniti se na”, znači „reč koja se pripisuje onome ko je to rekao”. Kao termin hadisa, to znači "hadis čije je izdavanje konačan od posljednjeg prenosioca do prvog prenosioca, (obično do Allah-ovog te'ala Hz.Poslanika (s.a.v.s.)". Musned, koji je blisko povezan sa terminima merfu i mutasil, proučava se pod naslovima kao što su "ma'rifetu'l-musned (mesanid) mine'l-esanid, el-hadisu'l-musned, el-musned" u radove o hadiskoj metodologiji. Pošto hadisi koji se ne prenose kao musned sa pouzdanim isnadom (isnad-lancem prenosilaca), nisu prikladni kao dokaz, muhadisi su dali značaj musned rivâjetu. Sačinjene su različite definicije musneda. Hakim en-Nisaburi kaže da su musnedi „prenosioci, čija je starost pogodna za primanje hadisa, jasno čuli od svojih učitelja i rekli. Hadis je opisao kao „hadis koji su preneli dokumentom koji je stigao do Hz.Poslanika (s.a.v.s.),“ i da isnad ne treba da bude mevkuf, mursel, mudal i mudelles, a da su prenosioci rekli: „Došao je do mene od nečega poput to"; „Tako-i-tako je to preneo kao merfu”; Bilo je u njemu predviđeno da ga ne treba prenositi sumnjivim izrazima kao što je „Mislim da je Merfu“, što ukazuje na to da se nije sreo sa svojim učiteljem ili da nije stigao do Resulullaha (s.a.v.s.). Prema ovoj definiciji, Sudija koristi izraz musned u značenju „muttasilmerfu“, ali navodi da se ne može dati zdrav sud o svakom hadisu koji ispunjava ove uslove (Maʿrifetu ʿulumi'lhadis, str. 17- 19). Hatib el-Bagdadi je definisao musned kao „hadis koji je stigao do svog prvog izvora bez prekida”, ističući u ovom opisu uslov mutasil-a, ali ne dotičući uslov da bude merfu, samo navodeći da muhadisi koriste izraz musned za hadis koji je neprekidno stigao do Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (el-Bagdadi). Kifaje, str. 21). Međutim, sa obzirom na to da se isnad ponekad završava sa pratiocima, a ponekad sa sledbenicima, Hatibova definicija musneda znači isto što i definicija mutasil-a od strane mnogih muhadisa, te prema ovoj definiciji, moguće je smatrati mevkuf i maktu kao musned, zajedno sa merfu, jednom od varijanti hadisa. Međutim, muhadisi su široko koristili izraz musned za merfu, muttasılı za merfu, mevkuf i maktu. Prema Ibn Abdulberu en-Nameriju, bez obzira da li je u pitanju musned muttasil ili munkati', reč znači da se pripisuje hz.Poslaniku (s.a.v.s.). U ovoj definiciji, koja je slična opisu koji daju neki muhadisi za merfu a koja nije široko prihvaćena, ne traži se uslov da nije konačna, dovoljno je da reč bude relativna za Allah-ovog te'ala Hz.Poslanika (s.a.v.s.), tj. , biti merfu (et-Tamhid, I, 21).Ibn Hadžer el-Askalani je našao da je definicija Hakima en-Nisaburija tačnija, formulisajući ovaj opis, za koji je rekao da ga je usvojila većina učenjaka hadisa, kao „hadis koji su preneli as'habi čiji je hadis očigledno savršeno konzistentan i koji su čuli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.)“, (Nuzhetu'n-nazar, str. 112; en-Nuket, I, 507). Uslov da dokument mora biti mutasil i da ga pratilac lično prenosi od Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) isključuje elemente koji ne bi trebali biti uključeni u definiciju musneda.Dakle, merfû tradicije tabiina i onih koji su došli posle njega kao i munkata, (kao što je kazivanje mudellisa kroz tradiciju i kazivanje kazivača koji su živjeli u istom periodu i za koje se ne zna da su se međusobno sreli, ili da su se možda susreli) isključeni su iz definicije, a hadis koji je verovatno merfû i koji ima skriveni inkıtâ* (prekid) u svom lancu, uključen je u definiciju.

(inkıtâ*, vidi Munkati – المنقطع - Termin koji označava hadis koji se prenosi preskakanjem jednog ili više prenosilaca u delu dokumenta koji dolazi iza as'haba).

Prema datim opisima i preferencijama, pojavila su se različita mišlenja o tome da li treba postupati sa musned hadisima ili ne. Prema definicijama Hakim en-Nisaburija i Ibn Hađer el-Askalanija, ako postoje i drugi uslovi potrebni za ispravnost osim striktnog dokaza, što je jedan od uslova ispravnog hadisa, postaje vađib postupati prema musned hadisu. Musned hadis koji ima grešku u zapisu kod jednog od prenosilaca smatra se hasenom. Musned hadis koji ne ispunjava nijedan od uslova ispravnosti smatra se daif (slabim) čak i ako je merfu ili muttasil. U definiciji Hatib el-Bagdadija, musned hadis se ne koristi kao dokaz u slučajevima kada uslov da se bude merfu nije ispunjen, čak i ako su ispunjeni uslovi ispravnosti. Pošto se uslov jedinstva ne traži u opisu koji je napravio Ibn Abdulber en-Nemeri, takav hadis gubi svoj kvalitet kao dokaz, jer, u slučajevima kada ovaj uslov nije ispunjen, ne može se suditi o njegovoj autentičnosti, (sahihu).

Bibliografija

Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṣ (nşr. Seyyid Muazzam Huseyin), Haydarâbâd 1935 → Kairo 1397/1977, s. 17-19. Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī – İbrâhim Hamdî el-Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetu'l-ilmiyye), str. 21. İbn Abdulber en-Nemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî – M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 21. İbnu's-Salâh, ʿUlûmu'l-ḥadîṣ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1401/1981, s. 39-40. İbn Hacer el-Askalânî, Nuzhetü'n-Naẓar fî tavzîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, str. 112-113. a.mlf., en-Nuket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 505-509. Suyûtî, Tedrîbü'r-Râvî (nşr. Abdulvehhâb Abdullatîf), Kairo 1385/1966, I, 182-183. Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-Muġīṣ , Beyrut 1403/1983, I, 104-106. Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi'l-ḥadîṣ , Cidde 1403/1983, s. 223. Nûreddin Itr, Menhecu'n-Naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîṣ , Damask 1406/1985, s. 349-350. Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhu'n-Naẓar (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 173-175. Mustafa Saîd el-Hın – Bedîʿ Seyyid el-Lahhâm, el-Îzâḥ fî ʿulûmi'l-ḥadîṣ ve'l-ıṣṭılâḥ, Beyrut 1419/1999, str. 116-119.

(-II-) Musned – المسند - Vrsta knjiga u kojoj su hadisi klasifikovani prema njihovim nazivima.

Müellif- Autor:

İBRAHİM HATİBOĞLU

U rečniku, reč musned, izveden iz oblika „if'al" korena sunud, što znači „nasloniti se na, oslanjati se na", znači "hadis koji je dospeo do Hz.Poslanika (s.a.v.s.) sa pouzdanim dokumentom". Počevši od najčešće upotrebe, u hadiskoj literaturi, musned je vrsta "ale'r-ricâl" sistema klasifikacije u smislu „knjige koja prikuplja hadise koje prenosi svaki as'hab ili neka kasnija osoba pod svojim imenom, bez obzira na njihovo stepen autentičnosti ili predmeta". Osim toga, knjige koje su nastale tako što su hadisi uvršteni u kanun nekog muhadisa, pravnika ili učenjaka po azbučnom redu, u odnosu na tu osobu, nazivali su se musnedima i za dela čiji su tekstovi kasnije sastavljeni, iako hadisi u njima nisu bili kanonizovani kada su prvi put sastavljeni, a hadisi koje prenosi hadiski prenosilac nazivaju se musnedima. Takođe se vidi da se knjige koje sadrže hadise zajedno sa njihovim rivâjetima nazivaju musned. Osoba koja sastavlja musned obično navodi merfû hadise koje prima prema redosledu kojim su as'habi prihvatili islam, njihovoj lozi od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), njihovim plemenskim imenima ili njihovom prioritetu u veri. Prema ovom uobičajenom metodu, musnedi as'haba počinju sa aşere-i mubeşşere, (Aşere-i mubeşşere - Deset as'haba kojima je Hz.Poslanik, sal'lallahu alejhi ve sel'lem, dao radosnu vest o ulasku u Đennet dok su još bili živi.) te se nastavljaju sa istaknutim Ehl-i Bedr. U nekim musnedima, kazivanja as'haba su navedena po abecednom redu. Prema ovome, delo su napisali Ebu Bekr, Ubej b. Ka'b i počinje Enes b. Mâlik-ovim pričama. Ako treba da se musned rasporedi prema redosledu kojim su as'habi ušli u islam, oni će biti navedeni kao aşere-i mubeşşere , Hulefâyi Râşidîn, Ehl-i Bedr i Hudeybiye, muslimani pre osvajanja Meke, Ummehatu'l-Mu'minin i druge as'habe.

Ako treba da se rasporedi prema plemenu i lozi, prvo se uključuju Ali, Hasan i Huseyin, počevši od Hašimovih sinova, zatim plemena koja su po lozi bliska Allah-ovom Teâlâ Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Delimično mešoviti metod korišten je u Ahmed b.Hanbelovom el-Musnedu, a korisnija su dela u kojima su imena as'haba navedena po abecednom redu, kao u Taberanijevom Musnedu'ş-Şâmiyyîn. Iako je prvi pripovedač u Musnedu često as'hab, može biti podređen ako je hadis mursel. Sa obzirom da je u ovim delima neophodno zabeležiti hadise koji sežu od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) do musannifa preko prvog prenosioca hadisa, bez obzira na njihovu verodostojnost ili slabost, neophodno ih je zabeležiti zajedno sa njihovim dokazima i stepenom verodostojnosti koji su takođe različiti. Veoma je teško onima koji nisu upoznati sa hadisima i tekstovima, da imaju koristi od dela tipa musneda. Ako se ne koriste savremene metode pretraživanja, gotovo je nemoguće pronaći hadis čiji je pripovedač nepoznat. Pošto musnedi sadrže mnogo hadisa sa svojim brojnim predajama iz različitih tarika, oni su najvažniji resursi za one koji će se prijaviti kao partner i svedok i koji će dublje istraživati hadise, posebno tokom proučavanja dedukcija dekreta iz hadisa. Stavljanje hadisa u isned određenog hadisa pravnika ili učenjaka u musnedskom redu u odnosu na njih se uglavnom vidi u studijama o teološkim ili praktičnim imamima mezheba. Sastavili su ga oni koji pridaju značaj predajama Musnedu'l-Imama Zeyd Ehli-Beyt koji je organizovao Abdulaziz b. Isak b. Ca'fer el-Bâğdâdî, (Bejrut 1966; nšr. Abdulaziz el-Bagdadi, Bejrut 1403/1983).Objedinjavajući petnaest musneda Ebu Hanife, Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî-ev Câmiʿu mesânîdi'l-İmâm Aʿẓam Ebî Ḥanîfe, (Haydarâbâd-Dekken 1332), Ebu'l-Kāsım Abdurrahman b. Abdullah b. Muhammed el-Cevherî-ev Musnedu'l-Muveṭṭaʾ (nşr. Lutfî b. Muhammed Sagīr – Tâhâ b. Ali Bû Sarîh, Beyrut 1997), Suyûtî-ev Musnedu Fâṭımati'z-Zehrâ (Beyrut 1413/1993), Ebû Abdullah İbn Mende-ov Musnedu İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid, (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid İbrâhim, Kairo 1408/1988), i İbnu'l-Bâgandî-ev Musnedu emiri'l-Muʾminin. Njegova dela pod nazivom Ömer b. Abdilʿazîz (nşr. Muhammed Avvâme, Halep 1397), prvi put je organizovano bez seneda, među delima koja su kasnije prenošena od musannifa ili nekog drugog, Kudai-jev Musnedu'ş-Şihâb i Musnedu'l-Firdevs od Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemîa, (Videti. ŞİHÂBU'l-AHBÂR) i (Videti. FİRDEVSU'l-AHBÂR). Primeri knjiga u kojima se reč musned pominje u naslovu kako bi se izrazilo da se tekstovi pominju zajedno sa njihovim sertifikatima su Buharijev el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i (el-Câmiʿu'l-musnedu'ṣ-ṣaḥîḥu'l-muḫtaṣar), može se takodze prikazati Darimi-jev es-Sunen'i (el-Musnedu'l-câmiʿ). Iako se reč musned ne pominje u njihovim nazivima, knjige sa istim karakteristikama koje su klasifikovane u ranom periodu sa Kutub-i Sitte takođe su uključene u ovu definiciju. Musnedi su takođe klasifikovani da bi se sastavili kazivanja as'haba ili grupe as'haba. Ebu Ali ez-Za'ferani je spojio neke hadise koje prenosi Bilal-i Habesi kao merfu pod imenom Musnedu Bilal (Mecmûʿatu'l-buḥûṯ i'l-İslâmiyye, XIV, 227-243), Ebû Meryem Mecdî Fethî İbrâhim de bunu Musned Bilâl b. Rebâḥ el-Muʾeẕẕin objavljeno sa imenom (Tanta 1989). İbn Şeybe-ov Musnedu emîri'l-muʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb'ı (nşr. Sâmî Haddâd, Beyrut 1940; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985), İbn Sâid el-Hâşimî-ev Musnedu ʿAbdillâh b. Ebî Evfâ'sı (Riyad 1408/1988), Neccâd-ov Musnedu ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb'ı (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah, Medina 1415/1995), Ahmed b. İbrâhim ed-Devrakī-ev Musnedu Saʿd b. Ebî Vaḳḳāṣ'ı (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1407/1987), Katîî-ev Musnedu'l-ʿaşere'si, Da'lec b. Ahmed-ov Musnedu'l-muḳıllîn'i (el-Munteḳā min Musnedi'l-muḳıllîn [nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cudey', Dâru'l-Aksâ 1985]), Suyûtî-ov Musnedu Ebî Bekr eṣ-ṣıddîḳ raḍıyallāhu ʿanh'ı (nşr. Muhtâr Ahmed Nedvî, Bombay 1981) i Musnedu'ṣ-ṣaḥâbeti'lledhîne mâtû fî zemeni'n-nebî ile Musnedu'ṣ-ṣaḥâbeti'lledhîne nedhelû Mıṣr.Sprovedena su različita istraživanja kako bi se olakšalo iskorištavanje musneda, a najpoznatija je metoda sortiranja hadisa u musnedu svakog as'haba prema poglavljima o fikhu. Smatran najobimnijim od Musneda, pošto su hadisi svakog as'haba navedeni prema poglavljima o fikhu u Baki b. Mahled-ovom Musnedu, koji objedinjuje kazivanja više od 1300 as'haba, delo se naziva i el-Muṣannef.

U İbn Huzeyme-ov es-Sahih (Muḫtaṣaru'l-muḫtaṣar mine'l-musned), u kojem navodi hadise prema poglavljima, i Ebû Ali el-Mâsercisî-ev el-Musnedu'l-kebîr, koji nije sastavljen sve do njegovog vremena i koji se sastojao od 1300 džuza u njegovoj vlastitoj kaligrafiji, tekstovi, različite verzije, mutabi'i i svedoci hadisa se pominju prema poglavlja o fikhu. Zeyd b. Ali-ev musnedi po imenu el-Mecmuʿ je naveden prema predmetima fikha. Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr-ov Musnedu'l-Fârûḳ emîri'l-muʿminîn Ebî Ḥafṣ ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb ve aḳvâluhû ʿalâ ebvâbi'l-ʿilm'i (nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, I-II, Mensûre 1412/1992) i Muhammed b. İshak es-Serrâc-ov Musned, za koji se kaže da je nepotpun, ima istu karakteristiku. U svom el-Musnedu'l-kebîru'lmuʿallel koji nije mogao da završi, İbn Şeybe je napisao aşere-i mubeşşere, sakupio je musnede i neke mevâlî, **(mevâlî** –الموا لَى - Termin koji se koristi za nearapske muslimanske narode.) od İbn Mes'ûd, Ammâr b. Yâsir, i Abbas b. Abdulmuttalib-a, dao biografiju as'haba koji su ih prenosili i zabeležio hadise sa njihovim odlukama i uzrocima (Bejrut 1359**)**. Ovo je raspored musneda koji se pripisuje imamima raznih mezheba. Da bi se lakše došlo do hadisa, rađene su i studije koje abecedno stavljaju pripovedače ili hadiske tekstove as'haba. Zbog pogodnosti koje je pružila knjiga İbn Cumey' el-Gassânî-a Muʿcemu İbn Cumeyʿ (Musnedu İbn Cumeyʿ, Muʿcemu'ş-şuyûḫ), u kojoj je naveo imena svojih učitelja po abecednom redu, pre toga su neki od razreda navedeni abecednim redom preuređeni po alfabetskom sistemu, a najvažniji primer ove vrste je Ebu'l-Fidâ İbn Kesîrovo delo Câmiʿu'l-mesânîd ve's-sunen, u kome je naveo imena as'haba abecednim redom, (nşr. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, I-II, Mekke 1411/1990; nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, I-XXXVII, Beyrut 1415/1994). Prvo delo koje pada na pamet kada se pomene Musned je Ahmed b. Hanbel-ov el- Musned, (I-VI, Kahire 1313; nşr. Şuayb el-Arnaûd, I-L, Beyrut 14161421/1995-2001), koliko je poznato, prvog Musneda je klasifikovao Ebu Davud et- Tayâlisî. Iako se tvrdilo da se ovo delo ne bi smatralo prvim musnedom na osnovu toga što su ga sačinili kasniji hafizi hadisa, uobičajena je praksa da učenjak u svoje ime ponovo sastavi priče drugih. Prvi musned Hâkim en-Nîsâbûrî-a bio je Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî-ov musned. On kaže da su ga izumili Mûsâ el-Absî, a zatim i Tayâlisî. Ibn Adi je, s druge strane, prvi organizovao musned od Himanija u Kufi, a u Basri je prvi musned od Museded b. Muserhad, on je izjavio da je prvi musned u Egiptu od Esed b. Mûsâ i Nuaym b. Hammâd-a,(Kettânî, s. 92). U Mekki je prvi musned od Abdullah b. Zubeyr el-Humeydî-a, (DİA, XVIII, 357). Druga značajna dela u tipu pratioca musnedija svrstana u rani period su Ali b. Ca'd, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, İbn Râhûye, Ebu'l-Hasan İbn Ebû Şeybe, Muhammed b. Eslem, Ahmed b. Menî', Bezzâr i Hasan, oni su musnedi Sufjana. Iako je to jedan od izvora u kojima postoje prihvatljivi hadisi, budući da su hadisi objedinjeni bez razlikovanja između sahi i slabih u musnedima, poređanim prema imenima as'haba, ovi hadisi se ne mogu koristiti bez potrebnih istraživanja. Najpogodniji od musneda je Ahmed b. Hanbel-ov musned. Jer, Ibn Hanbel se zasnivao na prikupljanju prihvatljivih predaja prema sopstvenim kriterijumima i prenošenju hadisa od pripovedača za koje se nije znalo da su lažni. Iz tog razloga, šah Veliyyullah je ubrajao el-Musneda među dela koja je naveo odmah posle el-Musned'i Ṣaḥîḥayn i Malik-ovog el-Muvatta, i uključio ga u ovaj drugi sloj, koji uključuje sunnete Ebu Davuda, Tirmizija i Nesaia. Ostali musnedi su navedeni u radovima u trećem sloju. U kasnijim periodima, studije tipa zevaid i etraf vršene su na Musnedima. Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî İtḥâfu'l-ḫıyere bi-zevâʾidi'l-mesânîdi'l-ʿaşere u svom delu Tayâlisî, Abdullah b. Zubeyr el-Humeydî, Musedded b. Müserhed, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye, İbn Ebû Ömer, Ahmed b. Menî', Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebû Üsâme, on je spojio hadise koji su bili u musnedima Ebu Usame i Ebu Ia'la el-Mavsilija, ali nisu pronađeni u Kutub-i Sitti (DIA, X, 259). Heysemî, Ahmed b. Hanbel-ovi hadisi, koji se nalaze u el-Musnedu, ali ne i u Kutub-i Sitte, su Ġāyetu'l-maḳṣad fî zevâʾidi Aḥmed, on je spojio hadise koji su bili u Bezar-ovom el-Musnedu, ali ne i u Kutub-i Sitte, pod imenom Keşfu'l-estâr ʿan zevâʾidi'l-Bezzâr, (DİA, XVII, 292). Ibn Hadžer el-Askalani-jev Ithafu'l-mehere bi-etrafi'l-'aşere, smatra se važnim među napisanim knjigama kako bi se lako pronašli hadisi u musnedima. U delu, al-Muvatta Imama Malika, Imama Šafija i Ahmeda b. Hanbalovi ElMusned, Darimi-ov Es-Sunan, İbn Huzeyme i Ibn Hibban-ov Ei-Lahih, Ibnu'l-Carud-ov el-Munteka, Hakim-om El-Musterrek ,

Ebû Avâne el-İsferâyînî'nin el-Mustaǧrec'i, Tahavi-ov erḥu Meʿâni'l-âṯ âr'ı i Darekutni-jev es-Sunen. Ovde treba pomenuti i delo Ibn Hadžera pod nazivom Itrafu'l-Musnedi'l-muʿteli bi-Etrafi'l-Musnedi'l-Hanbeli,(DİA, XIX, 520). Danas se prave kompilacije musneda. Câmiʿu mesânîdi'n-nisâʾ ve ẕikrihinne ve aḥvâlihinne (I-II,Kahire 1992), od Ibrahima Muhammeda Cemela, Salâh b. Âyiz Şellâhî-ov musned Abdirraḥmân b. ʿAvf (Beyrut 1994), Beşşâr Avvâd Ma'rûf i njegova četiri prijatelja el-Musnedu'l-câmiʿ li-eḥâdîṯ i'l-Kutubi's-Sitte ve muʾellefâti aṣhâbihe'l-uǧrâ ve Muvaṭṭaʾi Mâlik ve Mesânîdi'l-Ḥumeydî ve Aḥmed b. Ḥanbel ve ʿAbd b. Ḥumeyd ve Suneni'd-Dârimî ve Ṣaḥîḥi İbn Ḫuzeyme (I-XX, Beyrut-Kuvajt, 1413/1993). Među ovim delima su Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî-jeva dela pod nazivom eṣ-Ṣaḥîḥu'l-musned mimmâ leyse fi's-Ṣaḥîḥayn (I-II, San'a 1411/1991). Osim ovih, među objavljenim musnedima su, Abdullah b. Mubârek'in Musnedu'l-İmâm ʿAbdillâh b. el-Mubârek (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Riyad 1987; nşr. Mustafa Osman Muhammed, Beyrut 1991), Ali b. Ca'd'ın Musnedu İbni'lCaʿd (nşr. Abdulmehdî b. Abdulkādir b. Abdulhâdî, I-II, Kuvajt 1405/1985; nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1410/1990), Ahmed b. Ali el-Mervezî'nin Musnedü Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ (DİA, XXIX, 234), Halîfe b. Hayyât'ın Musnedü Ḫalîfe b. Ḫayyât (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Beyrut 1405/1985), Abd b. Humeyd'in el-Musnedu'lkebîr'inden meydana getirilen el-Munteḫab min Musnedi ʿAbd b. Ḥumeyd (nşr. Mahmûd Muhammed Halîl Saîdî – Subhî es-Sâmerrâî, Kahire 1988), İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin Musnedü ʿÂʾişe raḍıyallāhu ʿanhâ (nşr. Abdulgafûr Abdulhak Huseyin, Küveyt 1985), Bezzâr'ın Musnedu'l-Bezzâr (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah, I-IX, Beyrut-Medine 1409-1418/1988-1997), Ebû Avâne el-İsferâyînî'nin Musnedu Ebî ʿAvâne (nşr. Eymen b. Ârif edDımaşkī, I-V, Beyrut 1419/1998), Heysem b. Kuleyb eş-Şâşî'nin el-Musned (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah, I-III, Medine 1990), Suyûtî'nin Mesânîdu ummehâti'l-muʿminîn (nşr. Muhammed Gavs en-Nedvî, Bombay 1983), Moguće je pobrojati njegova dela po imenu Ebû Umeyye Muhammed b. İbrâhim et-Tarsûsî-ev Musned ʿAbdillâh b. ʿÖmer (nşr. Ahmed Râtib Armûş, Beyrut 1973, 1987). Drugi učenjaci koji su napisali Musnad uključuju Musned İbn Ebû Âsım, Ebû İshak İbrâhim b. Harb el-Askerî (Musnedu Ebî Hüreyre), Ebû İshak İbrâhim b. Ma'kıl en-Nesefî, Anberî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Mutayyen, Ebû İshak İbrâhim b. Yûsuf el-Hisencânî, Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî de (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh Uveyza, I-II, Beyrut 1417/1997) bulunmaktadır (za opsežnu listu musneda, videti Keşfu'ẕ-ẓunûn, II, 1678-1685; Kettânî, s. 93-108).

Bibliografija

Ebû Ali ez-Za'ferânî, Müsnedü Bilâl (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akīl, Mecmûʿatü'l-buḥûṯ i'l-İslâmiyye, XIV içinde), Riyad 1405-1406, s. 227-243. Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṯ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 17-18. Suyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllaṭîf), Beyrut 1399/1979, II, 153-156. Keşfü'ẕ-ẓunûn, II, 1678-1685. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1410/1990, I, 384-390. Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-Selefiyye), I, 226-231, 255. Sıddîk Hasan Han, el-Ḥıṭṭa fî ẕikri's-ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 67-68. Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 373375, 399. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 39, 49-50, 73, 129-132. I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber – S. M. Stern), London 1971, II, 212-213. Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 92-108. Ali Osman Koçkuzu, Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi, İstanbul 1983, s. 275-284. M. Ebû Zehv, el-Ḥadîṯ ve'l-muḥaddiṯ ûn, Beyrut 1404/1984, s. 364-366. Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülhâdî, Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîṯ i Resûlillâh, Kahire 1987, s. 137-147. Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1988, s. 233-242. Fuat Sezgin, "Hadis Musannefâtının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i", TM, XII (1955), s. 115-134. Dahîl b. Sâlih el-Lühaydân, "el-Mesânîd, neşʾetühâ ve envâʿuhâ ve ṭarîḳatü tertîbihâ", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 26, Riyad 1420/1999, s. 91-143. G. H. A. Juynboll, "Musnad", EI2 (İng.), VII, 705-707.

Munkati- المنقطع

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Munkati*- المنقطع - Termin značenje reči munkatı', koji potiče od oblika "infi'al" korena kat' što znači "rezati", u rečniku (inkıta') znači i "odseći", je sporno te time postoje različite davane. U prva tri veka mutekaddim-skog perioda, gde terminologija još nije bila ustaljena, ovaj termin je korišten u smislu „izveštaja koji se međusobno ne isključuje“. Izgovaranje imama Šafije 'munkati' murselskim predajama kao i o prenosiocima predaja čiji je pripovedač pao u njegovoj knjizi, na to ukazuje. Činjenica da učenjaci kao što su Tirmizî i Ali b. Medînî, takođe opisuju hadis kao 'munkati' ("Salat", 149; al-ʿilel, str. 67-68), otkriva da su i oni prihvatili ovaj izraz munkati u smislu "sve vrste predaja u kojima postoji prekid u knjizi“. U stvari, Ibn Abdulber, jedan od muhadisa iz V. (XI.) veka, da li se mutasil pripisuje Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) ili nekom drugom, svako neprijavljeno kazivanje je prihvačao kao munkat, (et-Temhîd, I, 21). Iz ovih upotreba i definicija, mursel*, mu'dal* i muallak*, potiču iz inkıta* u sanedu, sa rečju munkati'. Upotreba munkata u značenju "maktu" (reči i radnje tabiina i tebeu't-tabiina) od strane Berdičija, jednog od proučavalaca hadisa III. (IX.) veka, kritikovana je od strane hadiskih učenjaka, (Nevevi, str. 84). U periodu muteahirina, kada su utvrđeni uslovi hadisa, prvo su izvedene definicije mursel, zatim mu'dal i muallak, oni su odvojeni od munkati. U stvari, Hakim en-Nisaburi, koji definiše munkat u svom isnedu kao "pripovedanje pripovedača od osobe od koje nije čuo hadis pre nego što je stigao do as'haba", razlikovao ih je od mursel munkata te je rekao da su oni različite vrste te da je malo muhadisa koji ovo znaju. Ibn el-Salah je takođe usvojio ovu Hakimovu konstataciju, (ʿUlumu'l-hadis, str. 57; Irak, str. 71). Izučavaoci hadisa iz perioda hadisa, koji definišu munkat kao „hadis u kojem prenosilac ili više prenosilaca pada bez sukcesije pre nego što stignu do as'haba, ili je jedan ili više od njegovih prenosilaca izostavljen iz glave zakona, ili se hadis uopšte ne pominje", mu'dal i mual'lak su učinili izuzetak, (Abdullah Sirâceddin, str. 98). Iako su neki od muhadisa ovog perioda koristili munkat u smislu „Hadisa koji je prenosilac iz tebeu't-Tabiina preneo direktno od as'haba, zaobilazeći tabiin-a“, ova upotreba nije poštovana. Kiya el-Herasi, jedan od učenjaka Tebeu't-Tabiin perioda, definisao je kritiku kao "hadis koji je prenela osoba kao 'Kale Rasulullah (s.a.v.s.) bez pominjanja bilo kakvih dokaza", ali Ibn el-Salah i neki drugi učenjaci su kritikovali rekavši da takva definicija nije poznata i da stoga nema nikakvu vrednost, (Bedreddin ez-Zerkeşî, II, 12). Iako je to kontroverzno pitanje, većina muteahhirin muhadisa smatrala je hadise sa mubhem (dvosmislenim) prenosiocima kao što su "redžul" i "šeyh" kao munkat (što znači „otkinuti“).(MUTEKADDİMÎN i MUTEAHHİRÎN لمتقّدمون

والمتأّخرونا - U rečniku, reči mutekaddimin (mutekaddimun) u značenju „prethodni” i muteahhirin (mutahhirun) u značenju „kasnije” čine nekoliko pojmova koji ukazuju na pre i posle nekih transformacija u historiji islamske misli i nauke, ali na periode koji se podrazumevaju pod razlikama grana nauke i njenim korisnicima).

Izučavaoci hadisa su podelili munkati' hadise na tri:hadise sa jednim ili dva izostavljena prenosioca i hadise sa dvosmislenim prenosiocima: Hadis, koji u svoju predaju ima pripovedača, pripisuje se hadisu koji je preneo Muslim, što se prevodi kao "Vernik ne postaje nečist", (“Ḥayıż”, 115).Hadisi koji se prenosu od Ismaila b. Uleyye, Humeyd et-Tavîl-a, Ebû Râfiʻ es-Sâiğ el-Medenî-a i od Ebû Hureyre su predaje koje su prikazane kao primer. Šta bi trebalo da se nađe između Humejda i Ebu Rafija ove godine je da je Bekir b. Abdullah el-Muzeni pao, (Buhârî, “Ġusül”, 23, 24; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 80; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 92). Od strane Abdurrezzâk b. Hemmâm-a, Sufyân es-Sevrî-a, Ebû İs'hak es-Sebîî-a, Zeyd b. Yusey‘ el-Kûfî-a, i od Huzeyfe b. Yemân-a se prenosi hadis: "Ako daš administraciju Ebu Bekru, on je jaka i pouzdana osoba..." ispričan kao merfu. Uz pripisivanje Jeman-u je primer opadanja koji se dešava padom dvojice pripovedača u senedu, (Hakim an-Nisaburi, str. 28-29; vidi takođe Heysemi, V, 176). Prema Ibnu's-Salahu, prva stanica u ovom dokumentu je između Abdurezzaka i Sevra. Pošto Abdurezzak nije čuo hadis od Sevrija, dobio ga je od Nu‘mân b. Ebû Şeybe el-Cenedî-a, drugi prekid je Šarik b. Hanbel el-Absi. Primer događaja u kojem postoji dvosmislen pripovedač, „ Allahu moj! Želeo bih da ustraješ u mom radu...“, (Tirmizî, “Daʿavât”, 23; Nesâî, “Sehiv”, 61).To je hadis koji prenosi Şeddâd b. Evs, u značenju Ebul-Ala b. Abdullah b. Şıhhîr-a, – dve osobe čija se imena ne spominju. Pošto nije poznato ko su lica koja se u aktu pominju kao „dva lica“, postoji diskontinuitet u ovom aktu, (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 28). Ponekad postoje hadisi koji se ne smatraju munkati-om, iako u knjizi ima dvosmislenih pripovedača. „Doći će vreme kada će čovek biti uhvaćen između bespomoćnosti i grešnosti“. Takav je hadis, koji se prenosi kao šejh- Ebu Hureyra – od Resulullaha (s.a.v.s.), o hadisu koji znači "Ko dostigne ovo vreme, neka sebi preferira slabost od grešnosti “. Pošto se navodi da je pripovedač koji se ovdje pominje kao "šeyh" Ebu Amr el-Cedeli.U drugoj predaji hadisa, prekid je nestao (Alay, str. 108-109).Inkıta je podeljena na dva dela kao otvorena i skrivena. Otvoreni inkıta je predaja od pripovedača koji nije stigao do vremena u kome je učitelj živeo. Skriven (tajni) inkita pripovedača je u tome da nije primio hadise od učitelja sa kojim se nije sreo, ili od učitelja koji se nije sastao sa njim iako je došao u njegovom vremenu, ili prenošenje hadisa koji nije čuo od njega, a ne hadise koje je primio od njega. Otvoreni inkita je moguće otkriti jednostavnim metodama istraživanja. Tajnu inkıta mogu otkriti samo muhadisi koji su stručnjaci u svojoj oblasti, ali koji imaju i znanje o ricâl-u, gde mogu biti vešti u tome. Kombinovanje svih poznatih rivâjeta (predaja) hadisa i njihov kijas (upoređivanje), pronalaženje pripovedaća koji je pao, ispitivanje da li su prenosioci živeli u istom periodu i da li su se međusobno susreli, načini su da se utvrdi da li postoji prekid u hadisu. Iako postoje suprotne priče u skoro svakom izvoru, el-Musannefs Abdurezzaka es-San'anija i Ebu Bekra Ibn Ebu Šajbe, Saida b. Mansur-ov es-Sunan, Ibn Ebu'd-Dunya-ovi traktati, Ibn Cerir-ov et-Taberi, Ibnu'l-Munzirov en-Nisaburi i Ibn Ebu Hatimovi tefsiri, puni su takvih rivâjeta. Ibn Abdulber en-Nemeri je istraživao kazivanja el-Muvetta munkat'a te je pronašao objavljivanje svih osim nekoliko, (Tađrid Terđemesi, Mukaddime, I, 150). Ibn Hađer el-Askalani je otkrio nevaljanost Darekutni-jeve tvrdnje da u Buhari-jevom el-Camiʿu's-Sahih (Hadiu's-Sari, str. 501-542) ima mnogo munkati predaja. Iako je Rašid el-Atar rekao da u muslim-ovom el-Camiʿu's-Sahih postoju desetak munkati predaja, istraživanja su otkrila da postoje mevsul tariki (Sujuti, I, 208-210). Munkati hadis je konsenzusom učenjaka smatran slabim te nije kao takav prihvaćen kao dokaz. Međutim, ako se utvrdi da dolazi redovno iz drugog tarika, i ako se svati da je pripovedač koji je pao ili je nepoznat za sika, onda će se smatrati sahi (autentičnim).

Bibliografija

Kāmus Tercumesi, III, 376. Buhârî, "Ġusul", 23, 24. Muslim, "Ḥayıż", 115. İbn Mâce, "Ṭahâret", 80. Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 92. Tirmizî, "Ṣalât", 149, "Daʿavât", 23. Nesâî, "Sehiv", 61. Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut, ts. (el-Mektebetu'l-ilmiyye), str. 461. Ali b. Medînî, el-ʿİlel (nşr. Husâm M. Bû Kurays), Küveyt 1423/2002, s. 67-68, 107. Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṯ (nşr. Seyyid Muazzam Huseyin), Kairo 1937, str. 27-29. İbn Abdulber en-Nemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî – M. Abdulkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 21. İbnu's-Salâh, ʿUlûmu'l-ḥadîṯ , s. 57-59. Nevevî, İrşâdu ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, str. 84. Alâî, Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥkâmi'l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1398, s. 108-109. Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nuket ʿalâ Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Fureyc), Riyad 1419/1998, II, 12. Heysemî, Mecmaʿu'z-Zevâʾid, V, 176. Irâkī, Fetḥu'l-muġīṯ , s. 69, 71-72. İbn Hacer elAskalânî, Hedyu's-Sârî (nşr. Abdulazîz b. Bâz), Beyrut 1410/1989, s. 501-542.a.mlf., Nüzhetu'n-Naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-Fiker, (nşr. Nûreddin Itr), Damask 1413/1992, str. 80-81. Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdullatîf), Beyrut 1399/1979, I, 195, 207-210. Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīṯ , Beyrut 1403/1983, I, 158. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 149-150. Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti'l-Beyḳuniyye, Halep 1398, str. 98-99. Nûreddin Itr, Menhecu'n-Naḳd fî ʿulûmi'l-Hadîṯ , Damask 1401/1981, str. 367-369. Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, str. 139-140. Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidu uṣûli'lḥadîṯ , Beyrut 1404/1984, str. 100-102. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicu'l-muḥaddiṯ în fî taḳviyeti'l-eḥâdîṯ i'lḥasene ve'ḍ-ḍaʿîfe, Riyad 1415/1994, str. 219-242.

Mursel- المرسل - Hadis čiji se prenosilac ne pominje kao as'hab ili neko od drugih prenosilaca.

Autor:

SALAHATTİN POLAT

Reč mursel, koja je izvedena iz infinitiva irsâl što znači „poslati, pustiti, otići", znači "hadis koji prenosi Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) sledbenik, izostavljajući ime as'haba između njega i Hz.Poslanika (s.a.v.s.)". Prema upotrebi učenjaka metode i pravnika, "munkatı", mu'dal, mudelles i muallak mogu biti bilo koji oblik dokumenta, hadis koji ima jednog ili više prenosilaca sa jednog mesta. Hadis kojeg as'habi nisu čuli direktno od Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.), već od drugog as'haba, ali su ga preneli kao da su ga čuli od Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.), to je kada prenosilac hadisa prenosi neku predaju od prenosioca hadisa/ravije sa kojim je živeo u istom vremenu ali sa kojim se nije sreo, ili se sreo ali nije slušao hadise od njega, nazvan je el-murselu'l-hafî, a termin mursil se koristio za pripovedača koji je prenosio mursel hadis, a termin "irsâl" za čin pripovedanja na ovaj način, (Pod prirodnim pripovedačem se podrazumeva TABIIN, (Šejh Sami Đeko)). Ne zna se tačno kada je termin mursel prvi put upotrebljen, pošto su se nakon dešavanja događaja u I. (VII.) veku, koji su izazvali pobunu, postavljala pitanja od koga su preuzeti hadisi i tražen musned, kao i zaključni rivâjeti, može se misliti da je taj mursel nastao u tom vremenu. Neki orijentalisti ukazuju uvođenje muslimovog el-Camiʿu's-Sahih kao najstarijeg izvora u kome se koristi mursel, (EI2 [Eng.], VII, 631). Ona ima za cilj da dokaže njihovu tezu da je isnad izmišljen kasnije, a rezultat njihovog nastojanja je da datum formiranja tapije vuku na kasne periode. Podrazumeva se da se mursel hadis pojavio u generaciji tabiina, za koju se sada traži.

Jer, iako se nije smatralo potrebnim da as'habi, koji su bili prihvaćeni kao pravedni, citiraju hadis kada su prenosili jedni od drugih, činjenica da su sledbenici prenosili i jedni od drugih i od as'haba, učinila je neophodnim istražiti od koga su primali hadis. Činjenica da su poznati hadiski imami, za koje se zna da prenose mursel hadise i o čijim se murselima raspravlja, da li su prihvatljivi ili ne, uglavnom uključeni u tabiinski sloj (generaciju), to ukazuje. Postojanje mursel hadisa u hadiskim izvorima i činjenica ta da su neki od ranih muhadisa bili poznati (mešhur) po rivâjetu mursel hadisa, raspravljali su i tumačili na različite načine od strane istraživača historije hadisa, te se tvrdilo da postoje različiti razlozi za primenu na "irsâl", (za čin pripovedanja na ovaj način).

1.Hadis se može preneti kao mursel, iz razloga kao što je osoba od koje je hadis preuzet, ili neko kome nije stalo do istine, ili da bi se sakrilo ime prenosioca jer je mlađi od osobe od kojeg je primio hadis. Osim toga, ime pripovedača možda neće biti navedeno zbog političkih i ideoloških pritisaka. Jedan od primera depeše sačinjene iz političkih razloga su hadisi koje je Hasan-ı Basri, koji je bio Hz.Alijev (r.a.h.) pristalica, ispričao je to kao da je to čuo od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), jer se plašio okrutnosti guvernera Emevija, Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî-a, (İbn Hacer, Tehẕîbu't-Tehẕîb, II, 266-267).

2.Možda nije potrebno spominjati pripovedače iz razloga kao što su poznati (mešhur) hadis ili mnoga pripisivanja. Pored toga, imena osoba se ne mogu pominjati iz razloga kao što su prenošenje hadisa iz pisanih kopija bez dozvole za prenos, kao i činjenica ta da je dovoljno ukazati samo na tekst hadisa u slučajevima kao što su obrazovanje, predavanje i vođenje.

3.Pošto navika dhikra po isnadskom sistemu nije u potpunosti uspostavljena tokom faze uspostavljanja i naseljavanja isnadskog sistema, hadisi su preneseni kao mursel, (Polat, str. 63-67). Da bi se razumelo da li je hadis mursel ili ne, potrebno je utvrditi da li se njegov prenosilac susreo sa prenosiocima pre njega i da li je od njih primio hadise. Međutim, pošto se mutasil tarik hadisa može naći uz mursel tariki, postaje teško odrediti koji je od njih tačan.

U ovom slučaju, treba utvrditi da li je sukob koji će nastati izazvan istom osobom ili različitim ljudima. Ako potiče od iste osobe i ta osoba prenosi hadis kao mursel u jednoj predaji i kao musned u drugoj predaji, muhadisi ga ocenjuju na dva načina.

Prema prvom gledištu, ovo kazivanje je mursel, a pošto je ova situacija razlog za cerh (đerh) za pripovedača i koji skriva isned osobe, musnedske predaje ovog pripovedača takođe nisu prihvaćene, (Abdulaziz el-Buhari, III, 727).

Prema drugom stavu, koji poštuje većina muhadisa je taj da ako postoji reč u musnedskom stilu takvog kazivanja koja jasno ukazuje na semâ'a , hadis je musned, inače je mursel. Budući da je moguće da je pripovedač zapamtio ime koje je zaboravio tokom prenosa dok ga je prenosio kao musned, muhadisi kao što su Imam Šafija, Hatib el-Bagdadi i Ibn el-Salah ne smatraju to razlogom za cerh za pripovedača. Ako teâruz* potiče od različitih ljudi, iznošeno je pet različitih gledišta, budući da je hadis koji prenosi jedan prenosilac musned od drugog prenosioca:

a). Murselski se rivâjet smatra važnim, a hadis se smatra murselom. Većina hadiskih učenjaka, usvojila je ovaj stav.

b). Pošto je većina prenosilaca sika* prihvatljiva, njegova se musnedska predaja poštuje, dok se hadis smatra musnedom. Osim toga, moguće je da osoba koja ovu predaju pripoveda kao mursel, čuje kao mursel, dok osoba koja je pripoveda kao musned čuje je kao musned.

Međutim, musnedski rivâjet je draži od murselskog rivâjeta.

c). Preferira se rivâjet većine, jer je manja mogućnost greške.

g) Prihvatlivije je pripovedanje pripovedača koji je superiorniji u pogledu hifza.

d). Može se suditi da je hadis mursel i musned. U posebnim slučajevima, koji nisu u skladu sa pravilima, prikladnije je razmotriti svaku predaju jednu po jednu, te doneti odluku, uzimajući u obzir razloge za preferenciju. U stvari, Abdurrahman b. Mehdi, Yahya b. Said el-Kattan-i, Ahmed b. Hanbel, Buhari i Ibn Hađer el-Askalani, izveštava se, da su zastupali ovo mišlenje (Šemseddin es-Sehavi, I, 166).

(**teâruz***- التعارض - To je izraz koji označava kontradikciju dokaza u fikhu i sredstava dokaza u fikhu).

Iako su muhadisi podelili pripvedače, koji su poznati po predaji mursel hadisa, na one čiji je mursel prihvatljiv i na one koji nisu, nisu mogli postići konsenzus po ovom pitanju. U stvari, tačnije je ocenjivati rivâjet jednu po jednu da bi se donela ispravna odluka, ali u slučajevima kada to nije moguće, poznavanje pripvedača čiji su murseli prihvaćeni je od koristi u smislu preliminarne procene. Prema ovome, kazivači čiji su murseli prihvaćeni su: Saîd b. Museyyeb, Saîd b. Cubeyr, İbrâhim en-Nehaî, Mucâhid b. Cebr, Şa'bî, Tâvûs b. Keysân, Amr b. Dînâr, İbnu'l-Munkedir, Muâviya b. Kurre i Mâlik b. Enes (r.a.h.). Ima i onih koji prihvataju mursele Hasan-ı Basri-ja kao autentične (sahi), kao i onih koji ih smatraju slabim (zayıf). Murseli sledećih muhadisa koji se smatraju slabim su: Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zuhrî, Yahyâ b. Kesîr, Zeyd b. Eslem, A'meş, Sufyân es-Sevrî, Ebû İshak el-Hemedânî i Sufyân b. Uyeyne (r.a.h.).Broj mursel hadisa koje je Tabii generacija prenela direktno od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), zaobilazeći as'habe, je 93-oje njih u Buharijevom el-Cami'u's-sahiju, 11 ih je u Muslimmovom el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîu, u Tirmizijeovom es-Sunnenu ih je 128, u Nesâî-evom es-Sunnenu ih je 66, u Ebû Dâvûdovom es-Sunnenu ih je 70, u İbn Mâce (Madze) ovom es-Sunnenu ih je 9, u Dârimîevom esSunnenu ih je 90, u Ahmed b. Hanbelovom el-Musnedu ih je 98 i u Mâlikovom el – Muvvata ih je 222.

Vrednost Mursel hadisa kao dokaza.

Prihvaćeno je da je imam Šafija (r.a.h.) prvi put stao na ovu temu u smislu metode i delovao oprezno u uzimanju murselskih predaja po ovoj temi, koja je zaokupljala islamske učenjake, posebno muhadise i pravnike od prvih perioda (Suyuti, I, 202) . Mišlenja koja se pojavljuju po ovom pitanju moguće je razmotriti u tri grupe.

1). Navodi se da je većina mu'tezilîskih, hanefîskih i mâlikîskih učenjaka među onima koji smatraju da je Mursel hadis apsolutno prihvatljiv i validan, a pominju se imena učenjaka kao što su Ebû Hanîfe, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebû Bekir el-Cessâs, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesîr, Seyfeddin el-Âmidî. Oni koji tvrde da mursel vesti (hadis) treba da se prenosu, tražili su dokaze za sebe, rekli su da je vađib da se prenese ono što je preneto, da ako pripovedač nije fasık, treba prihvatiti mursel vesti (hadise) ili musned, a takođe su rekli da hadis koji naređuje onima koji slušaju Hz.Poslanikovu (s.a.v.s.) naredbu da prenesu onima koji ne mogu slušati,(Buhari, "'Ilim", 9-10; Tirmizi, "'Ilim", 13). Jasno je da su ajeti i hadisi, koji se koriste kao dokaz u ovom pogledu, podložni prisilnim tumačenjima. Ovo nedosledno gledište, koje ne zahteva nikakvu istragu, bilo kog prenosioca hadisa, odbačeno je. U stvari, otkriveno je da su murseli koje beleže mnogi muhadisi slabi, a nije prihvaćeno navođenjem da su mnogi muhadisi pisali i prenosili hadise od prenosilaca čije predaje nisu bile tačne.

2). Oni koji mursel hadis ne smatraju prihvatljivim i dokazom. Navedeno je da većina muhadisa i neki od fukaha smatraju mursel hadis slabim kao što su: Saîd b. Museyyeb, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Huzeyme, Ebû Hayseme Zuheyr b. Harb, Ebû Zur'a er-Râzî, Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Abdulber en-Nemerî, Hatîb el-Bağdâdî (r.a.h.). Zapaženo je da su Ahmed b. Huseyin el-Beyhakī, Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî i fukahe kao što su: İbn Hazm, Gazzâlî, Bâkıllânî i Şevkânî' (r.a.h.) bili ovog mišljenja. Oni koji zastupaju ovaj stav kažu da bi prihvatanje mursela kao prihvatljivog dokaza zahtevalo prihvatanje svih munkati i ne-isnad-skih habera (hadisa) u narednim vekovima, a to bi učinilo napore muhadisa za isnad, cerh i ta'dil besmislenim.

3. Oni koji prihvataju mursel hadis kao prihvatljiv i kao dokaz pod određenim uslovima.

Mursele, râvi (prenosilac) rivâjeta As'haba koji je ispao iz svoje veze, bila je samo velika većina velikih sledbenika Malikija, a prema imamu Ahmed b.Hanbelu, svi tabiin učenjaka kao što su Îsâ b. Ebân, Ebû Bekir el-Cessâs, Ebu'l-Usr el-Pezdevî, su prve tri generacije. Prema İbnu'l-Hâcib-u i İbnu'l-Humâm'a-u, prihvatljivi su murseli onih koji su bili imami u hadisima ili onih za koje se znalo da su prenosili samo od pouzdanih prenosilaca. Od najranijih vremena, Alâî Yahyâ b. Saîd el-Kattân-ia, Ali b. Medînî-a, Ahmed b. Hanbel navodi da su učenjaci kao što su İbn Abdulber en-Nemerî, İbn Teymiyye, İbnu's-Subkî i İbnu'l-Humâm-e ovog mišljenja i da ga je on sam usvojio, (Câmiʿu't-Taḥṣîl, s. 94 vd.). Iako postoje tri različita gledišta da Hanbel prihvata , ne prihvata i prihvata mursel uslovno, İbn Receb el-Hanbelî navodi da smatra da je mursel onih koji pripovedaju od ne-sika, slabim, (Serhu ʿileli't-Tirmizi, str. 243).

(Sika – الثقة - Izraz hadisa koji izražava pouzdanost pripovedača. To je jedna od ta'dil formulacija koja se koristi za pripovedaće koji imaju kvalifikacije pravde i zabt-a. Sa'd b. Ibrahimova izjava (um. 127/744-45) je ta da je rečeno da „uzmite hadis od prenosilaca" (Hatib el-Bagdadi, el-Camiʿ, I, 130) ukazuje da se taj izraz koristio od ranih vremena . Biti musliman, dostići pubertet, imati inteligenciju i takvaluk, a takođe i murruvvet – المروّة - Etički izraz koji se koristi za ljudske kvalitete i vrlinsko ponašanje., su karakteristike koje se odnose na pravdu koja se traži kod pripovedaća.).

Sa druge strane, imam Šafija (r.a.h.) je smatrao da su murseli podržani na različite načine, prihvatljivi, (er-Risale, str. 461-467). Neki učenjaci su rekli da će mursel hadisi biti samo kao dokazi za vrlinu dela, dok su drugi izjavili da bi mursel bio preferiraniji od re'y-a kada ne postoji dokaz osim mursel hadisa. U nekim izvorima, ovaj poslednji stav daju Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd es-Sicistânî i Nesâî i İbn Ebû Hâtim (r.a.h.).

Književnost.

Prvo delo koje objedinjuje mursel hadise je Kitâbu'l-Merâsil Ebu Dâvûd-a es-Sicistanija (Sidzistanija) (vidi el-MERÂSÎL), koji sadrži 544 mursel hadisa, Abdullah b. Musâid el-Zahrani je pripremio magistarski rad o delu, (1408, el-Câmiatu'l-İslâmiyye [Medina]) kako bi prikupio biografije prenosilaca koji su preneli Mursel hadise. Berdîc je prvo napisao svoj mali obim Kitâbu Beyâni'l-Mursel, a zatim je Ibn Ebû Hatim napisao 492 (ili 476) pripovedaća i skoro 1000 mursel predaja u svom el-Marâl' , u kojem se na širok način bavio temom. Hatîb el-Bağdâdîev Tamyîzu (Beyânu ḥukmi)'l-mezîd fî muttaṣıl'l-Esânîd ve et-Tafṣîl li-Mubhemi'l-Merâsîl je također na ovu temu, (Dİ457, XVI). Jedino delo koje pokriva ovo pitanje i tehnički uvodi 1039 pripovedača po abecednom redu je Alâîjev Câmiʿu't-Taḥṣîl fî aḥkâmi'l-Merâsîl (nşr. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî 131880; Bag). Zeynuddin el-Irâkī je napisao talik za delo (Rāgıp Paşa Biblioteku., br. 236), Sıbt İbnu'l-Acemî je također napisao napomenu (Alaî, str. 94), Umer b. Hasan Fellâte je također pripremio magistarski rad o knjizi (1392, Câmiatu Ummi'l-Kurâ [Meka]). Ibnu'l-Irâkijeva Tuḥfetu't-Taḥṣîl fî ẕikri ruvâti'l-Merâsîl je najsveobuhvatnija studija napisana o mursel pripovedačima, (nşr. Abdullah Nevvâre, Rijad 1419/1999).

U ovom delu, autor je imao velike koristi od knjiga Ibn Ebû Hatima i Alâîa, te je prikazao svoje dodatke pseudonimima.Među studijama koje se bave temom mursel hadisa sa tehničke tačke gledišta, Muhammed Hasan Hîtû el-Ḥadîṯu'l-Mursel ḥucciyyetuhû ve eṯ eruhû fi'l-Fiḳhi'l-Islâmî, Fevzî Muhammed Abdulkādir el-Biştî od Ḥucciyyetu'l-Mursel ʿinde'l-Muḥaddiṯ în ve'l-Uṣûliyyîn ve'l-Fuḳahâ, (Kairo 1402/1982) može se navesti mefhûhûimuhûi (/1984). Salahattin Polat Mursel hadisi i njihove vrijednosti kao dokaz (Ankara 1985), doktorska studija pod imenom Umer Abdulaziz el-Cuğbeyr el-Ḥasene'l-Başrî ve ḥadîṯ uhu'l-Mursel (Amman 192); Muhammed Mustafa el-Gadâmisî el-Mursel mine'l-Hadîṯ ve ârâʾu'l-Eʾimmeti fîhi (Rabat 1396), Abdulaziz Sirâc Belîle el-Mursel ve Hucciyyetuhû (14202, 14202), el-Yûsufî Merâsîlu'l-Muvaṭṭaʾ bi-report Yaḥyâ b. Yaḥyâ el-Leysî (1982, al-Câmiatu'z-Zeytûniyye [Tunis]), Hassa Abdulaziz es-Sagīr al-Ḥadîṯ u'lmursel beyne'l-Kabûl ve'r-Red (1408/1408/1408/1408/1998) talib li'l-Benat [Meka]) i Šerif Hatim b. Ârif el-Avnî el-Murselu'l-Hafî i ʿalâḳatuhû bi't-Tedlîs (I-IV, Rijad 1418/1997.) su magistrirali. Važni su i sledeći članci o Mursel hadisu:Hasan Muzaffer Rızk, “el-Ḳavlu'l-Faṣl fi'l-ʿamel bi'l-ḥadîṯ i'l-Mursel” (Mecelletu'l-Câmiʿati'l-Islâmiyye, str. 62 [Medina 1404], str. 29-42); Sâmir Hâşim el-Amidî, "el-Ḥadîṯ u'l-Mursel beyne'r-Red ve'l-Kabûl" (Turâṯ unâ, XIII/2-3 [Kum 1418], str. 107-190); Sabir Nasr Mustafa Uthman, “Ḥucciyyetu'l-mursel ʿinde'l-Uṣûliyyîn ve ehli'l-Hadîṯ ”, (Mecelletu'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İve126/2016 p. .63-120); Abdullah b. Nâsır al-Şekarî, “Ḥaḳīḳatu'l-Hadîṯ i'l-Mursel ve envâʿuhû ʿinde'l-Muḥaddiṯ în ve'l-Fuḳahâʾ ve'l-Uṣûluṣûliy-dī'l-mursel ve'l-Uṣûliy,(ed-Dirʿiyye, V/17 [Riyad 1423/2002], str. 195-256); Abdulkerîm el-Vureykât, “Esbâbu irsâli'l-Hadîṯ ʿinde'r-Ruvât” (Dirâsât: ʿUlûmu'ş-Şerîʿa ve'l-Kānûn, XXIX/1423/2552); Mahmûd Sâlih Câbir, "el-Ḥadîṯu'l-Mursel ʿinde'l-Imâm ş-Şâfi'i i taṭbîḳātuhu'l-Fiḳhiyye", (ibid, XXX/2 [Amman 14031]-325/25).

Bibliografija

Lisânu'l-ʿArab, “rsl” md. Buhârî, “ʿİlim”, 9-10. Tirmizî, “ʿİlim”, 13. Şâfiî, er-Risâle, str. 461-467. İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-Taʿdîl, I, 28. Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-Hadîṯ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, str. 25-29. Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Ticânî), Kairo 1972, str. 317-318, 546-577. İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-Fıḳh (nşr. Abdulazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 408-412. Şemsuleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 359-364. Gazzâlî, el-Mustaṣfâ, I, 169-171. Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1400/1980, II, 2, 650-665. İbnu's-Salâh, ʿUlûmu'l-ḥadîṯ , Beyrut 1398/1978, str. 25-36. Abdulazîz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, İstanbul 1307, III, 727. Mizzî, Tuḥfetu'l-Eşrâf bi-maʿrifeti'l-Eṭrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin – Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1404/1983, XIV, 131-457. Alâî, Câmiʿu't-Taḥṣîl fî aḥkâmi'l-Merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd esSelefî), Beyrut 1407/1986, str. 94 vd. Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥru'l-Muḥîṭ (nşr. Umer Suleyman el-Eşkar), Kairo 1409/1988, V, 402-425. İbn Receb, Şerḥuʿileli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî Câsim el-Hamîd), Bağdad 1396/1976, str. 243.Irâkī, Feṭḥu'l-Muġīṯ , str. 63-81. İbn Hacer, Tehẕîbu't-Tehẕîb, II, 266-267. a.mlf., en-Nuket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 540-571. Şemseddin es-Sehâvî, Feṭḥul-Muġīṯ (nşr. Ali Huseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 55-229. Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî (nşr. Abdulvehhâb Abdullatîf), Kairo 1385/1966, I, 195-232. Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidu't-Taḥdîṯ , Beyrut 1399/1979, str. 133-146. Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhu'n-Naẓar, Beyrut, ts. (Dâru'l-Maʿrife), str. 152-170. L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, I, 71-89. Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-Hadîṯ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, str. 137-165. J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, str. 163-175. Abdullah Muhammed el-Cubûrî, Fıḳhu'l-İmâm el-Evzâʿî, Bağdad 1977, I, 58. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, el-ʿİlel fi'l-ḥadîṯ , Amman 1980, s. 173-183. G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, str. 51-58. a.mlf., “Mursal”, EI2 (İng.), VII, 631. Salahattin Polat, Mursel hadisi i njihova vrednost kao dokaz, Ankara 1985, str. 63-67, 80-85. Haldûn el-Ahdeb, Esbâbu iẖtilâfi'l-Muḥaddiṯ în, Cidde 1405/1985, str. 203-270, 313 vd. Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, et-Tedlîs fi'l-ḥadîṯ , Riyad 1412/1992, str. 13-20. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicu'l-Muḥaddiṯ în fî taḳviyeti eḥâdîṯ i'l-Hasene ve'ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1994, str. 115, 287 vd. Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî, el-Murselu'l-ḫafî ve ʿalâḳatuhû bi't-Tedlîs, Riyad 1418/1997, I-IV. M. Yaşar Kandemir, “Hatîb el-Bağdâdî”, DİA, XVI, 457.

Mu‘dal – المعضلا – Hadis u kojem dva ili više prenosilaca padaju jedan za drugim.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Izveden od infinitiva i'dal, što znači "biti komplikovan i težak (posao)" u rečniku, mu'dal se odnosi na hadis koji ima dva ili više pripovedača uzastopno, iz bilo kog dela seneda. Prenošenje hadisa na ovaj način se zove i'dal. Reč mu'dal, koja se koristila u rečniku u značenju u I (VII) i II. (IX) veka, Ali b. Medini ga je opisao, osim mursela, i kao „hadis koji ima više od jednog prenosioca između prenosioca koji je preneo hadis u delu i od Hz.Poslanika (s.a.v.s.)“, (Hakim en-Nisaburi, str. 36). Međutim, muhadis učenjaci kao što su: Yahya b. Majn, Zuhli, Nesai i Ebu'l-Feth el-Ezdi, koristili su termin u smislu „hadisa u kojem postoji nejasnoća u komentarisanju ili tekstu, ili koji sadrži pitanja koja je teško objasniti“. Bilo je i onih koji su u tim periodima dali značenje „mursel i unkatı“ reči mu'dal. Nakon što su uslovi hadisa postali jasni u VII. (XIII.) veku, Ibn el-Salah je definisao mu'dal hadis, za koji je rekao da je vrsta munkata, kao "hadis sa dva ili više prenosilaca u isnad-u" (ʿUlumu'l -hadis, str. 59). Međutim, Zejnudin el-Iraki je ovaj opis Ibn el-Salaha smatrao nepotpunim jer nije uključivao potrebu da pripovedači u isnadu budu jedan za drugim. Jer, ako pripovedač padne na različita mesta, to postaje hadiski munkat'. Prema Ibn el-Salah-u, hadis koji prenosi jedan od tebu't-Tabiina koji kaže "Kale Rasulullah (s.a.v.s.) " i kasniji pripovedač kao "Rasulullah (s.a.v.s.) " ili "Ebu Bekr", takođe je validan.Iako Ebu Nasr el-Siczi kaže da je hadis koji prenosi pripovedač kao "belegani" (tako je stigao do mene) smatran mu'dal-skim u hadisu, Ibn Hađer el-Askalani navodi da ovo nije mu'dal, već konačan hadis sa dvosmislenim prenosiocima, (en-Nuket, II, 582). U mu'dal hadisu, dva uzastopna prenosioca mogu pasti u bilo koji dio hadisa. Međutim, incident u kojem poznati pisci i pripovedači izostavljaju dva ili više pripovedača sa početka knjige te koji ih citiraju kao „Kale Resulullah (s.a.v.s.) “ takođe se može nazvati mu'dal ili mual'lak. Jer, u ovom slučaju, glavni deo seneda je sačuvan. Ako dva ili više pripovedača ispadnu iz sredine ili kraja kazivanja, hadis se smatra mu'dal-skim u apsolutnom smislu. Mu'dal hadis, čija su dva prenosioca pala sa glave dela, pominje se kao primer rivâjet Hâkim en-Nîsâbûrî’a koju su pripovedali Yahyâ b. Âdem – Ebû Bekir b. Ayyâş – A‘meş – Şa‘bî da će se na sudnjem danu zapećatiti usta onom ćoveku koji bude negirao svoja dela koje je radio na ovome svetu, kad se bude na njih podsetio. Razlog zašto je ovo kazivanje prihvaćeno kao mu'dal jeste to što je, iako je to jedna od Ša'bi-jevih predaja koja doseže do Hz.Poslanika (s.a.v.s.) sa kontinuitetom. Iako postoji jedan od njih, A'meš-ovo delo, to prenošenje Enes b. Malik-a od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) je kao da su to reči Ša'bij-a. Isti hadis prenosi Muslim od Fudayl b. Amr – Şa‘bî – Moguće je videti padajuće prstenove Enes b. Malika – kazivanje Resulullah-ovo (s.a.v.s.), koje je preneto sa njegovim senedom, (Muslim, "Zuhd", 17). Primeri mu'dal hadisa koji se mogu naći u mnogim delima su El-Muvetta Imama Malika, a često se dešava i u Saîd b. Mensûr-ovom delu es-Sunen. İbn Abdulber en-Nemerî je sastavio mu'dal, mursel i munkati' predaje u el-Muvettu te je istražio da li postoje konačni hadisi, (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 150).

Mu'dal-ska predaja se smatra slabom osim ako se ne utvrdi da je preneta drugim tarikom ili se utvrde identiteti pripovedača koji su pali iz svog lanca seneda (prenosilaca hadisa), a njihov status u pogledu pravde i zabt-a nije otkriven.

Bibliografija

Muslim, "Zuhd", 17.Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetu ʿulûmi'l-ḥadîṣ (nşr. Seyyid Muazzam Huseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, str. 36-39. İbnu's-Salâh, ʿUlûmu'l-ḥadîṣ , str. 59-61. Irâkī, Feṭḥu'l-muġīṣ , s. 71-73. İbn Hacer el-Askalânî, en-Nuket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 575-582. Suyûtî, Tedrîbu'r-râvî (nşr. Abdulvehhâb Abdullatîf), Beyrut 1399/1979, I, 211-214. Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'lefkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 296-298. Leknevî, Ẓaferu'l-emânî (nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, str. 354-356. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 149-150. Nûreddin Itr, Menhecu'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîṣ , Damask 1401/1981, str. 379-380. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicu'lmuḥaddiṣ în fî taḳviyeti'l-eḥâdîṣ i'l-ḥasene ve'ż-Žaʿîfe, Riyad 1415/1994, str. 245-254.

Musahhaf – المصحّف - Hadis prenet pogrešnim čitanjem harfova (slova) koja su slična jedno drugom.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Reč musahhaf, koja je pridev od tašif infinitiva, što u rečniku znači „netačno pisati ili čitati stranicu, pogrešno čitati i pripovedati slične harfove", kao pojam, odnosi se na hadis prenet pogrešnim čitanjem harfova iz teksta koji su međusobno slični. Prevođenje hadisa na ovaj način naziva se tašif, a pripovedač koji ga pogrešno prenese naziva se sahafi. Od prvih vekova do Ibn Hađer el-Askalanija (um. 852/1449) svi su muhadisi davali isto značenje terminima musahhaf i muharref (videti MUHARREF), musahhaf je u široj upotrebi bio. Pripisujući različita značenja ova dva pojma, Ibn Hađer el-Askalani je definisao musahhafiju kao promenu tačaka na harfovima koja su međusobno slična, a muharref kao hadis koji se prenosi promenom reči, harfova i redova. Međutim, vidi se da se Ibn Hađer nije pridržavao ove razlike te da je koristio ova dva termina naizmenično (Cemal Ustiri, str. 35-39), što ukazuje da je osećao potrebu da ućini takvu razliku nakon što je napisao većinu svojih dela. Ovu razliku su usvojili kasniji učenjaci hadisa tako da se ova dva termina razmatraju odvojeno. Muhadisi su nazivali one koji su prenosili hadis sa stranica koje su dobili, a ne kroz semâ-u i kiraet-u sahafi-jama, rekavši da njihove predaje nisu prihvatljive. U stvari, po Eyyûb es-Sahtiyânî i Şu'be b. Haccâcu, „ Ne prenosi se od Hilâs b. Amr el-Hecerî-ja, jer je on knjigovođa" (Ibn Ebu Hatim, III, 402), Sevr b. Yezîd je rekao, „ Sahafî ne može dati fetvu nikome" (Hatib el-Bagdadi, el-Fakih ve'l-mutefakkih, II, 97), Said b. Abdulaziz je takođe upozorio prenosioce: „ Ne uzimajte hadise od Sahafija" (Hasan b. Abdullah el-Askeri, I, 7). Iako je posao koji obavljaju sahafi i osoba koja prenosi sa stilom vicâde- الوجادة – (Jedan od načina dobijanja hadisa.Reč vicade, što znači „pronaći", u rečniku se koristi kao hadiski termin jer „pripovedač nije mogao do njega lično doći ili nije sam od njega dobio hadis iako ga je stigao, takođe nije dobio ni idžazet itd.

To znači pronalaženje tekstova u kojima su zabeleženi hadisi, pisani kaligrafijom učitelja od kog nije dobio autoritet, ili njihovo pribavlanje kupovinom".), što je jedan od pouzdanih metoda prenošenja hadisa, bliski jedan drugom, postoji razlika između njih. Osoba koja prenosi putem savesti, prenosi samo deo svojih hadisa; Njegove predaje ove vrste su očigledne, a njegove greške su ili odsutne ili su izuzetno malobrojne. Sahafi, sa druge strane, pravi mnogo grešaka dok pripoveda, jer većinu svojih predaja uzima sa stranice te čini običaj da se pripoveda sa stranice. Iz tog razloga, iako nema štete u primanju i prenošenju hadisa putem vicâde- الوجادة, kazivanje sahafija se smatra „katastrofom", pa se termin sahafi prihvata kao jedna od reči cerha, (Ibn Abu Hatim, II. , 31). Iako je Musahhaf hadis zapravo dobar, nije prihvatljiv. Tas'hif je obično uzrokovan pogrešnim sluhom ili pogrešnim čitanjem, a češći je u slovima koja imaju sličan pravopis i koji se mogu odvojiti tačkama.

Primeri čitanja

عيّاش ا'جميل, عبّاس ا'حميل i بشر'i بسر ispravljeni su u aktu,

الذي يشرب في آنية الفضّة izraz الذي نشرت في أبيه القصّة čitanje na sledeći način su primeri ispravke u tekstu.Meşhur (Poznati) i pouzdani učenjaci hadisa takođe su pogrešili ispravljajući ih sa vremena na vreme. Prema Ahmed b. Hanbel-u, niko nije preživeo ispravku, (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, I, 270). Prema Ali b. Medînî-u, samo četiri osobe su preživele (Ibn Redžeb, I, 161). Hamza el-İsfahânî'ev Kitâbu't-Tenbîhʿalâ ḥudûş i't-Taṣḥîf'i (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdat 1387/1967-68; nşr. Muhammed Es'ad Tales, Dımaşk 1388/1968), Hasan b. Abdullah el-Askerî'ev Taṣḥîfâtu'l-Muḥaddiş în'i (nşr. Mahmûd Ahmed Mîre, I-III, Kairo 1402/1982; nşr. Ahmed Abduşşâfî, Beyrut 1408/1988) ve Şerḥu mâ yeḳaʿu fîhi't-taṣḥîf ve't-taḥrîf'i (nşr. Abdulazîz Ahmed, Kairo 1383/1963; nşr. Muhammed Yûsuf, Dımaşk 1401/1981), Dârekutnî-ev Taṣḥîfu'l-Muḥaddiş în'i (İbn Hayr, str. 204), Hatîb el-Bağdâdî'-ev Telḫîṣu'l-Muteşâbih fi'r-Resm ve ḥimâyetu mâ eşkele minhu ʿan bevâdiri't-Taṣḥîf ve'l-vehm'i (nşr. Sukeyne eş-Şihâbî, I-II, Dımaşk 1405/1985), Belatî'ev et-Taṣḥîf ve't-Taḥrîf'i (Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 411), Safedî'nin Taṣḥîḥu't-Taṣḥîf ve taḥrîrü't-Taḥrîf'i (nşr. Seyyid eş-Şerkāvî, Kahire 1407/1987) ve Suyûtî'ev et-Taṣrîf (et-Taṭrîf) fi't-Taṣḥîf'i (et-Taṣḥîf fi'l-ḥadîş i'ş-şerîf), (nşr. Ali Huseyin el-Bevvâb, Riyad 1409/1988), musahhaf i iskrivljene predaje su glavna dela o kojima se raspravlja zajedno. Cemâl Ustîrî et-Taṣḥîf ve eş eruhû fi'l-ḥadîş ve'l-Fıḳh ve cuhûdu'l-muḥaddiş în fî mukâfeḥatih, detalno je ispitao tu temu u svojoj master studiji, (Rijad 1418/1997).

Bibliografija

Lisânu'l-ʿArab, "ṣḥf" md. İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 31; III, 402. Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtu'lmuḥaddiş în (nşr. Mahmûd Ahmed Mîre), Kahire 1402/1982, I, 7, 24; ayrıca vidite. neşredenin girişi, I, 39-42. Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetu ʿulûmi'l-ḥadîş (nşr. Seyyid Muazzam Huseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, str. 146-152. Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve'l-mutefaḳḳih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, II, 97. a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-Râvî ve âdâbi's-Sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 270. İbn Hayr, Fehrese, s. 204. İbnu's-Salâh, ʿUlûmu'l-ḥadîş , str. 279-284. İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dâru'l-Mellâh), I, 161. İbn Hacer el-Askalânî, Nuzhetu'n-Naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-Fiker (nşr. Nûreddin Itr), Damask 1413/1992, str. 94. Keşfu'ẕ-Zunûn, I, 411, 415. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 317-318. Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları - Hadisske nauke i hadiska terminologija (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, str. 216-224. Cemâl Ustîrî, et-Taṣḥîf ve eş eruhû fi'l-Hadîş ve'l-fıḳh ve cuhûdu'l-Muḥaddiş în fî mukâfeḥatih, Riyad 1418/1997, str. 23-87, 453474. Ahmet Yucel, "Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi- Sahafi kao hadiski termin i njegov značaj u pogledu istorije hadisa", MUİFD, sy. 11-12, İstanbul 1997, str. 197-203. F. Rosenthal, "Taṣḥīf", EI2 (İng.), X, 347-348.

Muharref – المحرّف - Termin koji označava hadis sa izmenjenim tekstom ili sened-om.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

U rečniku reč muharref, koja potiče od falsifikata infinitiva u značenju „zameniti jednu stvar, promeniti je“, kao termin znači „hadis koji se prenosi promenom slova ili slova u delu ili tekstu“. Takva izmena u hadisu se naziva "falsifikovanje". Iako se izraz muharref koristio u istom smislu kao i musahhaf od prvih perioda, muharref nije postao široko rasprostranjen. Zapravo, muhadisi kao što su Hakim en-Nisaburi, Ibnu's-Salah eş-Şehrezûrî, Nevevi, Zeynuddin el-Iraki i Suyuti raspravljali su o muharrefu pod nazivom musahhaf. Prvi autor koji je uključio oba termina odvojeno je Ibn Hadzer el-Askalani. Prema njegovim rečima, hadisi sa promenom oblika ili teksta su muharref, a oni koji imaju samo promenu tačke su musahhaf (Nuzhetu'n-nazar, str. 94). U ovom slučaju, muharref ima šire značenje od musahhafa (Tahir al-Cezairi, str. 365). Falsifikovanje hadisa je obično zbog pogrešnog čitanja ili pogrešnog tumačenja. U ranim periodima, kada znaci interpunkcije nisu bili uspostavljeni, uočavaju se više izobličenja u pričama prenosilaca, koji su pisali hadis iz knjige pre nego što su ga čuli od muhadisa ili su ga pogrešno čuli od učitelja koji je držao predavanja na skupu učenlaka. Međutim, poznati muhadisi su takođe pogrešili što su sa vremena na vreme falsifikovali. Umesto toga, krivotvorenje se događa u imenima i rečima koje su sličnog oblika i slične u izgovoru. Čitanje naziva "جبار بن صخر" kao "حيّان بن ضمرة", naziv "أسيد بن حضير" kao "سعيد بن حصين" i naziv "عاصم الأحول" kao "واصل الأحدب" primeri su krivotvorenja dela. Zayd B. Sābitova izjava »احتجر في المسجد« (Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je okrenuo sobu u džamiji) (Bukhari, »Adeb«, 75; Musliman, "Ṣalâtü'l-musâfirîn", 213) kada ga je pripovedač Ibn Lehîa pogrešno protumačio i pripovedao kao "احتجم في المسجد" (Hz.Poslaniku je vađena krv u džamiji) kao što je video u knjizi, a da je nije čuo od učitelja, (Musned, V, 185) Jabir b. Abdullahov prevod reči "أبيّ" u rečenici "رمي أبيّ يوم الأحزاب" (Ubayh b. Ka'b je ranjen u bitci kod rova) (Musned, III, 303), čitanje pripovedača Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer Gunder el-Huzelîa (Hafiz hadisa iz Basre, um. 193/809) reči "أبيّ" kao "أبي" i pretvaranje izraza u "رمى أبي يوم الأحزاب" (Moj otac je bio ranjen u bitci kod Rova) (İbnu's-Salâh, str. 280) primeri su iskrivlenja u tekst. Iako se iskrivlenje u dokumentu ne smatra važnim, iskrivlenje u tekstu može pruzrokovati promenu značenja. Iz tog razloga, prenosioci koji često iskrivljuju hadise, nisu smatrani kompetentnima za predaju, pa čak i ako je izvorni hadis verodostojan, oni su prihvaćeni kao nevažeći u smislu prosuđivanja. Na temu iskrivljenih predaja i njihovog ispravlanja, sakupljeni su razni radovi od prvih perioda, a o njima se govori zajedno sa iskrivljenim hadisom musahhafom. Hamza el-Isfahani-ev et-Tenbih ʿala hudusi't-tašif (nšr. Muhammed Hasan El-i Yasin, Bagdad 1387/1968; nšr. Muhammed Es'ad Tales, Damask 1983, 1968).Hasan b. Abdullah el-Askerî-ev Taṣḥîfâtü'l-muḥaddiṣ în fî ġarîbi'l-ḥadîṣ 'i (I-III, nşr. Mahmûd Ahmed Mîre, Kairo 1402/1982; nşr. Ahmed Abduşşâfî, Beyrut 1408/1988),istog autora Kitâbü't-Taṣḥîf ve't-taḥrîf'i je deo ovog rada sa Şerḥu mâ yeḳaʿu fîhi't-taṣḥîf ve'ttaḥrîf (nšr. Abdulaziz Ahmed, Kairo, br. 1383/1963; Muhammed Yûsuf, Damask 1401/1981), Dârekutnî-ev Taṣḥîfu'l-muḥaddiṣ în'i (İbn Hayr, s. 204), Osman b. Îsâ el-Belatî'nin et-Taṣḥîf ve't-taḥrîf'i (Keşfu'ẓ-ẓunûn, I, 411), Safedî'nin Taṣḥîḥu't-taṣḥîf ve taḥrîru't-taḥrîf'i (nşr. Seyyid eş-Şerkāvî, Kairo 1407/1987), Syûtî-ev rad pod nazivom et-Taṣrîf (et-Taṭrîf) fi't-taṣ'ḥîf , (Berlin 1664) je važna studija na ovu temu.

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, "ḥrf" md. Müsned, III, 303; V, 185. Buhârî, "Edeb", 75. Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 213. Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtü'l-muḥaddiṯ în (nşr. Mahmûd Ahmed Mîre), Kahire 1402/1982, neşredenin girişi, I, 39-42. Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṯ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 146-152. İbn Hayr, Fehrese, s. 204. İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ , s. 276-284. İbn Hacer elAskalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 94. Süyûtî, Tedrîbü'rrâvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 195. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 411, 415. Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 364-365. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 317-318. Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, str. 216-224. Cemâl Üstîrî, et-Taṣḥîf ve eṣ eruhû fi'l-ḥadîṯ ve'l-fiḳh ve cühûdü'l-muḥaddiṯ în fî mükâfeḥatih, Riyad 1418/1997, str. 23-41.

Mudtarib – المضطرب - Hadis koji sadrži nerešene sukobe u svojim natpisima i tekstovima.

Autor:

AHMET YÜCEL

Mudtarib, čije je ime izvršilac, od infinitiva patnje, što u rečniku znači „sudariti se, delovati bez prestanka i narušiti red", znači „hadis prenet u različitim (kontroverznim) dokumentima i tekstovima bez ikakvog razloga ili pretpostavke. što omogućava da se izabere jedan od njih". Ova neslaganja, koja se nazivaju Idtirab i koja se ne mogu rešiti, mogu biti između različitih predaja hadisa od istog prenosioca, ili između predaja dva ili više pripovedača koji su preneli hadis od istog učitelja. Ako je moguće kombinovati različite predaje hadisa, opisanog kao Mudtarib, ili dati prednost jednoj od ovih predaja, na osnovu razloga preferencije, kao što je superiornost pripovedača u smislu pamćenja ili njegova bliskost sa svojim učiteljem, patnja će nestati i hadis će se sačuvati u zavisnosti od situacije, i nazvat će se 'ruf, šaz ili munker. Idtirab se često nalazi u dokumentu hadisa, ponekad u tekstu, ili oboje. Jedno od predaja hadisa idtiraba u senedu je mevsul (vid.Mutasil), a drugo je mursel, prenosi se i kao merfu' i mevkuf, ako je jedno od njegovih predaja konačan dok je drugo munkat', prenosi se njegovim pripovedačima istog as'haba u različito vreme kao i od strane različitih tabiin-a, da li je jedan od isnada thika (sika)- الثقة ili ne? To se dešava u vidu sukoba u imenu ili oznaci pripovedača čiji se identitet ne može tačno utvrditi (Ibn Hacer el-Askalani, str 576-577). (thika (sika) – الثقة - Izraz hadis koji izražava pouzdanost pripovedača.). Agonija u tekstu nastaje kada se tekst hadisa prenosi drugačije, što dovodi do suprotstavljenih odluka. Govorne razlike koje ne stvaraju kontradikcije u smislu značenja i rasuđivanja, nisu prihvaćene kao uznemirujuće, već su ocenjene kao pripovedanje sa značenjem. Neki tekstovi, za koje se u početku smatralo da su pogođeni, prihvaćeni su kao dva zasebna hadisa jer su se njihove formulacije i prenosioci pratilaca potpuno razlikovali. Ponekad se koriste metafore, ili opšte pitanje, ıtlak-takyid, icmal-tefsir itd. Ukazivanjem na razliku u pogledu različitih aspekata, razrešeni su sukobi koji nisu dostigli nivo ıdtırâb (mudtarib) u hadiskim tekstovima (Ibn Hacer el-Askalani, str. 595-596). Muhadis se uglavnom fokusirao na ıdtırâb (mudtarib) u isnadu i zaključio da je u tekstu hadisa ıztırâb (mudtarib) redak, a tu stvar je prepustio uglavnom pravnicima (Tecrid Tercemesi, I, 315).

Mudtarib hadis se generalno smatra slabim, jer je uzrokovan nekim nedostacima u zabt kvalifikaciji koja izražava naučnu adekvatnost pripovedača idtirab-a.Mudtarib hadis se generalno smatra slabim, jer je uzrokovan nekim nedostacima u zabt kvalifikaciji koja izražava naučnu adekvatnost pripovedača idtirab-a. Muztarib se uglavnom koristi u radu sa hadiskom metodom, odmah nakon mualel hadisa, koji je slaba vrsta hadisa, da se obrađuju zajedno sa mualel hadisom od strane nekih autora. Pored toga, mnogi primeri mudtarib hadisa se susreću u delima (ilel*) napisanim da otkriju nedostatke (illet*) koji potkopavaju ispravnost hadisa. (ilel - İlelu'l-hadis- علل الحديث - Illet (množina ilel), što u rečniku znači „uzrok, bolest i greška“, u nauci o hadisu znači „defekt koji se obično ne primećuje na prvi pogled i šteti ispravnosti hadisa“.). To pokazuje bliskost i isprepletanost između ıdtırâb i greške koje se vidu u hadiskim predajama.Međutim, neke vrste ıdtırâb-a nisu oslabile hadis, pa je utvrđeno da neki hadisi za koje se kaže da su ıdtırâb, takođe mogu ostati sahi (autentični) ili hasen – الحسن – (Vrsta prihvatljivog hadisa koji se koristi kao dokaz u verskim pitanjima.), (Šemseddin es-Sehavi, II, 73-74). Mudtarib, koncept vezan za predaju, takođe se koristio kao džerh (cerh) reč u proceni cerha i ta'dila koju su sačinili muhadisi da bi se odredio kvalitet pripovedača. U stvari, pripovedač, čije kazivanje sadrže uznemirenost, kritikovan je (cerh) sa riječju "mudtaribu'l-hadis" jer je slab u smislu shvatanja. Iako se hadisi pripovedača koji se kritiziraju ovom formulacijom, koji se nalazi u drugom nivou cerh-ina, smatraju slabim, oni su zabilježeni u hadiskim knjigama (i'tibar*) kako bi se istražilo da li je isti hadis prenošen na različite načine. (i'tibar – الاعتبار - Izraz hadis u smislu istraživanja da li je pojedinačni ili čudan hadis prenet na drugi način).

Bibliografija

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ , s. 93-95. İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ ve Nüketi'l-ʿIrâḳī (nşr. Mâhir Yâsin el-Fahl), Riyad 1434/2013, s. 571-603. Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīṯ (nşr. Abdülkerîm b. Abdullah el-Hudayr–Muhammed b. Abdullah Âlü Füheyd), Riyad 1436, II, 70-80. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Muhammed Avvâme), Medine-Cidde 1437/2016, III, 384-403. Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm–Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 481-485. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 312-317. Ahmed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, el-Muḳterib fî beyâni'l-muẓṭarib, Cidde-Beyrut 1422/2001, s. 35-64.

Maklûb – المقلوب - Izraz hadis u smislu pripovedanja reči u isnad-u ili tekstu njihovim premeštanjem.

Autor:

MUSTAFA ERTÜRK

U rečniku, reč izvedena iz korena heart, što znači „okrenuti nešto naopačke“, kao hadiski termin, znači „hadis prenet promenom imena ili loze prenosilaca u isnadu i promenom mesta reči ili fraze u tekstu“. U upotrebi je od II. (VIII.) veka. Takvi hadisi se takođe zovu معكوس - ma'kus, što u prevodu znaci: Obrnuto, naopako, suprotno. Ova promena mesta u tekstu ili isnedu hadisa greškom ili namerno može se desiti u istom isnedu i tekstu, ili se može desiti dodavanjem dokaza i tekstova različitih hadisa jedan drugom. Ovo se dešava u obliku prikazivanja potvrde o hadisu kao potvrde drugog hadisa ili dodavanja teksta hadisa drugom hadisu. Ako je pomeranje napravljeno u isnadu, to se zove "maklubu'l-isnad", ako se pojavljuje u tekstu, naziva se "maklubu'l-metin". Promena mesta reči u isnadu i tekstu može da se izvrši greškom ili da se proveri znanje hadisa i moć pamćenja pripovedača. Kada su muhadisi iz Bagdada pomešali sened i tekstove od 100 hadisa zajedno, kada je došao u Bagdad, poznato je da je Muhamed b. Ismail el-Buhari želeo da izmeri znanje hadisa i moć pamćenja. Uz pouzdanu atribuciju Amra enNasibi-ja, Suhejl b. Ebu Salih, činjenica da se poziva na hadis „Ne pozdravljajte mušrike prvi kada ih sretnete“ kao na A'maš-ovu predaju, ima za cilj da namerno izmeni hadis kako bi se stekao utisak da je to druga predaja.

To je primer maklûb- skog hadisa da je šesto lice opisano kao „osoba koja tajno daje milostinju da leva ruka ne zna šta daje desna“ (Muslim, „Zekat“, 91), u predaji o sedam klasa ljudi koje će Allah te'ala zaseniti pod svojom senkom na Sudnjem danu. Jer, u drugim izvorima hadisa (na primer, videti el-Muvattaʾ, „Shaʿr”, 14; Buhari, „Ezan”, 36, „Zakat”, 16, „Judud”, 19; Tirmizi, „Zuhd”, 53 ; Nesai, „Kudat)“, 2) šesta grupa je opisana kao „osoba koja tajno daje milostinju da leva ruka ne zna šta daje njegova desna ruka“. Ibn Hadžer el-Askalani kaže da je predaja u Muslimu maklub-ska, navodivši da je ispravan hadis u Sahihajnu, gde je izraz „leva ruka neće znati ono što desna ruka daje“ (Nuzhetu'n-nazar, str. 92). Međutim, u Sahih Muslimu se dešava samo maklub-ska predaja. Ima i onih koji različito tumače pripovedanje, koje je prihvaćeno kao maklub, navodeći da davanja desnom rukom zahtevaju davanje milostinje otvoreno, a davanja levom zahtevaju tajnost, dakle, navodeći da je donacija učinjena levom rukom veća od donacije date desnom rukom. (Ibn Hacer, en-Nuket, II, 883). Iako se maklub-ski hadis smatra među slabim hadisima, njima su davani različiti sudovi u zavisnosti od toga da li je promena u isnadu ili tekstu učinjena greškom ili namerno. Proces izmeštanja ukazuje na slabost hadisa jer je pripovedač pogrešio. Ako su prenosioci u isnadu promenjeni kako bi se povećala popularnost hadisa, oni koji to čine smatraju se lažovima (kezzab) a njihove predaje se smatraju validnim.Hadisi nisu bili namerno prihvaćeni od strane muhadisa da bi se kontrolisala moć pamćenja pripovedača i poznavanje hadisa, pa je iz tog razloga zapis „nehotično ili namerno“ uključen u opis maklub hadisa. Razlog zašto se maklub-ski hadisi smatraju slabim nije samo nedostatak zapisa o pripovedaču, već i zabrinutost da svaka promena u tekstu može iskriviti značenje. Zato što se značenje hadisa menja kako se menjaju reči ili izrazi u tekstu hadisa, pa se reči koje on nije rekao pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Ova promena takođe izaziva pogrešan zaključak iz hadisa. Gledajući ovo, moguće je reći da je slabost maklub hadisa posledica maklubu'l-met, a ne maklubu'l-isnada.Što se tiče maklub hadisa, Hatîb el-Bağdâdî Râfiʿu'l-irtiyâb fi'l-maḳlûb mine'l-esmâʾ ve'l-ensâb (ve'l-elḳāb) (Maḳlûbu'l-esmâʾ ve'l-ensâb), İbn Hacer elAskalânî je napisao dela Nuzhetu'l-ḳulûb fî maʿrifeti'l-mubdel ve (mine)'l-maḳlûb (Cilâʾu'l-ḳulûb fî maʿrifeti'lmaḳlûb).

Bibliografija

el-Muvaṭṭaʾ, “Şaʿr”, 14. Buhârî, “Eẕân”, 36, “Zekât”, 16, “Ḥudûd”, 19. Müslim, “Zekât”, 91. Tirmizî, “Zühd”, 53. Nesâî, “Ḳuḍât”, 2. Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 15-16; XII, 353-354. İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ , s. 101-102. İbn Hacer, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 864-886. a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 92. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1414/1993, I, 246-250. Emîr es-Sanʿânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü'sSelefiyye), I, 98-113. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 306-310. Nûrettin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîṯ , Dımaşk 1401/1981, s. 435-439. Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), str. 246. Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 208-210. Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 92, 93. Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 206-208. Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1996, s. 160-164. Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 168-169.

Mudređ – المدرج - Senedu ili njegovom tekstu dodaje se hadis u kome se dodaje nešto što zapravo ne postoji.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Reč mudredz, koja potiče od korena derdz što znači „dodati“, u svom sened-u ili tekstu. Takav dodatak se zove idradz. Iako učitelj koji je prenosio mudrež hadis, objašnjava tekst ili dokument hadisa, dok učenici koji ga slušaju, iako misle da se ova objašnjenja nalaze u tekstu ili u dokumentu hadisa i prenose to na taj način, kada muhadisi uporede hadis sa drugim predajama, uviđaju grešku i ispravljaju je. Termin Mudredz je korišten u prva tri veka, zajedno sa terminima kao što su mevzû, muallel, maklûb, muztarib i munker, da bi se ukazalo da je hadis slab i napušten (Tirmizi, ʿIlel, str. 210). Hakim en-Nisaburi je bio taj koji je prvi pomenuo termin i objasnio ga, zatim je Hatib el-Bagdadi napisao nezavisno delo o ovoj temi, a drugi učenjaci hadisa ponavljali su iste informacije u svojim delima. Mudredž hadis je podeljen na dva dela, a to su "mudrecu'l-isnad" i "mudrecu'l-metn". Mudrecu'l-isnad, u kome je izvršena izmena ili dopuna prema originalnoj kopiji, može biti na tri načina prema Hatibu el-Bagdadiju, a na pet načina prema Ibn Hadžar el-Askalaniju. Prenosilac hadisa sa mnogo isnada može zbuniti hadise; On može sa jednim od hadisa preneti dva verodostojna hadisa koji dolaze sa dva odvojena isnada, ili može preneti jedan od hadisa svojom predajom i dodati mu dio teksta drugog hadisa. On može ispričati kompletan tekst hadisa, koji do njega stiže sa dva različita isnada, jednim potpunim i drugim nepotpunim, sa denotatom nepotpunog teksta. On može misliti da je izjava koju je dao učitelj nakon citiranja dokaza hadisa tekst hadisa i preneti ga kao takvog (Ibn Hacer el-Askalani, en-Nuket, II, 832-837). Tirmizijev Sufyân es-Sevrî – Vâsıl b. Hayyân el-Kûfî – Ebû Vâil Şakīk b. Seleme – Amr b. Şurahbîl – Prvo kazivanje o prirodi najvećeg greha („Tafsiru'l-Kurʾan“, 25), koje je pripisao atribuciji Abdullah b. Mesʻûd-u, primer je mudrecu'l-isnad, u dokumentu ovog hadisa Amr b. Šurahbil ne bi trebalo da bude prisutan. Sa drugom predajom hadisa u istom poglavlju u Sunen-i Tirmizi, u predaji njegovog kazivanja u Sahih-i Buhari ("Tefsiru'l-Kurʾan", 2/3), odsustvo Amr b. Šurahbil-a to ukazuje.U stvari, na kraju ispitivanja hartija od vrednosti, shvatilo se da je Tirmizi pobrkao dokument u kome je takođe Amr bio sa drugim dokumentom.Idradz (to jes, mudredz) teksta hadisa koji se nalazi na početku ili u sredini teksta, uglavnom je na kraju. Predaja koja opisuje Hz.Poslanikovo (s.a.v.s.) povlačenje i ibadet u pećini Hira je “ve kâne yahlû bi-gāri Hirâin fe yetehannesu fîhi-ve huve’t-teabbudu- el-leyâliye zevâti’l-adedi” (Povukao bi se u pećinu Hira i tamo proveo nekoliko dana-tehannus znači ibadet)- Zuhri, jedan od prenosilaca hadisa, dodao je izraz “ve huve’t-teabbudu” u frazi (Buhari, "Bedʾu'l-vahy", 1; Muslim, "Iman", 252) za objašnjenje (Ibn Hacer elAskalani , Fethu'l-bari, I, 23), ali su kasniji prenosioci mislili da ovo objašnjenje pripada tekstu hadisa. Prema stanju seneda i njegovom tekstu, mudredz hadis može biti zdrav, hasen ili slab. Jednoglasno je prihvaćeno da nema prigovora na idradz, učinjen da objasni čudnu reč ili dvosmislen izraz u hadisu. Iako idradz, koji nastaje kao posledica greške, ne predstavlja nedostatak za pripovedača, česta pojava ove situacije kod istog pripovedača šteti njegovom kvalitetu sekvestracije, a ako se radi namerno, uništava kvalitet pravde.

Hatib el-Bagdadi je prvi koji se bavio temom mudredž hadisa u svom delu el-Fasl li'l-vasli'l-mudrec fi'n-nakl (nšr. Muhammed b. Matar ezZehrani, I-II, Rijad 1418/1997) . Knjiga sadrži 111 predaja sa idradz-om u delu i tekstu, ali se navodi da neka od njih nisu mudrež. Ibn Hadžar el-Askalani je preuredio delo i nazvao ga Ta'rif(Takrib)u'l-menhec bi-tertib(takrib)i'lmudrec (en-Nuket, II, 811; Kesfu'z-zunun, 465)). Navodi se da ima još jedno delo pod nazivom Takvimu's-sinad bi-mudreci'l-isnad (Suyuti, Nazmu'l-ʿikyan, str. 48). Suyuti je u svom delu pod nazivom el-Medrec ile'l-mudrec (nšr. Subhi el-Bedri es-Samerrai, Kuvait 1400) sakupio sedamdesetak predaja iz Ibn Hadžer-ovog dela, koje sadrže samo idrac u tekstu. Abdulaziz b. Muhammed b. Sidik el-Gumari, u svom Teshilu'l-Medrec ile'l-mudrec (Damask 1403), stavio je predaje u ovom Suyuti-jevom delu po abecednom redu. Mehmet Yılmaz je pripremio magistarski rad pod nazivom Mudredz-ovi hadisi u Sahihaynu i njihova opšta evaluacija (1994, Teološki fakultet SU).

Bibliografija

Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 1, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 2/3. Müslim, “Îmân”, 252. Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 25. a.mlf., ʿİlelü’t-Tirmiẕî el-kebîr (nşr. Subhî es-Sâmerrâî v.dğr.), Beyrut 1409/1989, s. 210. Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîṯ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 39-41. Hatîb el-Bağdâdî, el-Faṣl li’lvaṣli’l-müdrec fi’n-naḳl (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, I, 22-35.İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîṯ , s. 95-98. Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 104-105. İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu’l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 23.a.mlf., Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 90-91. a.mlf., en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rabî’ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 811-837. Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 268. a.mlf., Naẓmü’l-ʿiḳyân, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 48. Keşfü’ẕ-ẕunûn, I, 465. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 299-305. Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 161, 253-258. Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîṯ , Dımaşk 1401/1981, s. 439-444. M. Acâc el-Hatîb, Uṣûlü’l-ḥadîṯ , Beyrut 1401/1981, s. 370-373. Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîṯ , Beyrut 1404/1984, s. 121-125. Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 144-147, 254-256. Mahmûd etTahhân, Teysîrü muṣṭalaḥi’l-ḥadîṯ , Riyad 1407/1987, s. 103-106. M. Abdürrezzâk er-Raûd, “el-Müdrec fi’lḥadîṯ i’n-nebeviyyi’ş-şerîf mefhûmühû ve dirâse ʿalâ nemâẕic min Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî”, Mecelletü’ş-şerîʿa ve’ddirâsâti’l-İslâmiyye, XVIII/53, Küveyt 1424/2003, s. 131-187.

Muallel – المعلّل - Hadis koji ima manu u sened-u ili tekst koji ne može svako da vidi.

Autor:

U rečniku to znači "otkriven". Kao termin, koristi se za hadis koji se na prvi pogled čini savršenim, ali ima manu zasnovanu na skrivenom razlogu koji može uništiti njegovu autentičnost kada se istraži. Takvi hadisi su također poznati kao ma'lul i muall, a hadisi kao što su Buhari, Tirmizi, Darekutni i Hakim en-Nisaburi, dali su mesto terminu ma'lul. Iako ima onih koji to ne smatraju tačnim u smislu jezičkih pravila ma'lul i muallel i koji kažu da reč mual bolje odgovara ovom značenju, muallel, koje su koristili mnogi muhadisi u periodu pre Ibn el-Salaha el-Šahrezuria, i koji je na ovaj način prihvaćen, nakon sređivanja uslova, bio je preferiran (Tedzrid-ski prevod, I, 176). Skrivena greška koju predaju čini muallel-om, naziva se illet , osoba koja otkrije ovaj illet naziva se muallil, a grana nauke koja se bavi takvim predajama naziva se ilelu'l-hadis. Iako su hadisi od najranijih vremena određivali neke principe za ispravno prenošenje hadisa, s vremena na vreme dešavale su se greške i bilo je nedostataka (illet) u pojedinim hadisima, od kojih su neki bili uočeni na prvi pogled, a neki samo otkriveno kao rezultat istraživanja.

(**ilel- İlelu'l-hadis**-علل الحديث - Illet (množina ilel), što u rečniku znači „uzrok, bolest i greška“, u nauci o hadisu znači “defekt koji se obično ne primećuje na prvi pogled i šteti ispravnosti hadisa“.).

(Ovo smo vec jednom naveli kad smo prevodili i obradživali temu **Mudtarib** – المضطرب . Sad je ponovo navodimo da bi se nje prisetili a tesno se tice ove teme koju trenutno prevodimo i obradzujemo. Samir Bhem.).

Postoje razni primeri muallel hadisa u knjigama hadisa. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Mûsâ b. Ukbe – Ebû İshak es-Sebîî – Ebû Burde el-Eş'arî – Ebû Mûsâ elEş'arî , hadis da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao: „Tražim oprost od Allaha sto puta dnevno i kajem mu se“ (Maʿrifetu ʿulumi'l-hadis, str. 114) je jedan od njih. Iako se na prvi pogled čini da je ovaj hadis savršen i autentičan u pogledu teksta i dokaza, kada se detaljno istraži, Ebu Burde, koji ima različite predaje od svog oca, Ebû Mûsâ el-Eş'arî-a, nije preneo ovaj hadis od njega. Primećeno je da je Muslim to pripovedao sa knjigom Ebu Burde- Egar el-Muzenia, kao u svom es-Sahih-u, (Muslim, “Zikir”, 41, 42). Ebû Mûsâ el-Eş'arî se greškom pominje umesto Egar elMuzenî-a u senedu, ali je to otkriveno prikupljanjem i istraživanjem predaja i shvatilo se da je hadis muallel, (Tecrid Tercemesi, I, 184-185). Posao otkrivanja illet-a u predaji je jedno od najsloženijih i najsuptilnijih pitanja u naukama o hadisu, i mogu ga obavljati samo učenjaci koji imaju široko razumevanje, snažno pamćenje, temeljno poznavanje stepena pripovedača, i snažan talenat za isnade i tekstove (Ibn Hadzar el-Askalani, Nuzhetu'n-nazar, str. 89-90). Jasno je da postoji mana u hadisu u okviru metode utvrđene hadisima. Iz tog razloga, muhadis objedinjuje sve tarike hadisa o kojima je raspravljao. On ispituje svakog svog pripovedača u smislu zabt-a i zapisa. Međusobno istražuje kazivanja nastavnika i učenika u isnadima. On pronalazi i otkriva one koji su predmet sukoba sa pripovedačima koji prave Tedlîs i irsâl. U njemu se razmatraju kazivanja primljena kroz Semâ i arz,i ona primljena kroz idžazu i alternaciju, kao i njihove manire. On istražuje da li je prenosilac hadisa prenosio sam i da li je imao protivljenje pouzdanijim prenosiocima od njega.

Na isti način, ako pripovedač ima grešku kao što je prikazivanje imaginarnih, mursel ili munkati' predaja kao sažetih ili zbunjujućih hadisa, on na to ukazuje. Međutim, nakon ovih studija, može se reći da je hadis, za koji je utvrđeno da je illet u svom senedu ili tekstu, mualle (Ibrahim b. es-Sıddik, I, 50-61). Postoje mnoge skrivene illet koje čine hadis relevantnim, a Hakim enNisaburi ih je spomenuo deset (Maʿrifetu ʿulumi'l-hadis, str. 119). U takvim hadisima illet se obično nalazi u isnedu, ali se ponekad može videti u tekstu, nekada i u isnedu i u tekstu. illet u isnadu može oštetiti ispravnosti isnada i teksta (Ibnu's-Salah, str. 91). Razlog je u tome što pripovedač uglavnom prenosi mursel hadis kao mevsul, mevsul mursel, mevkuf merfu, merfu u mevkuf, da se dva hadisa mešaju jedan u drugi, da pripovedač zbunjuje prenosioce koji su slični po imenu, biografiji i nisbeu*među sobom, grešeći as#haba kao sledbenika i sledbenika kao as'haba, a da zapravo nije čuo za to od osobe za koju se pretpostavlja da je čuo hadise od njega. U tekstu illet je promena značenja hadiskog teksta kao posledica interpunkcijskih, pogrešnog čitanja i pravopisnih grešaka, ubacivanja reči koje nema u tekstu radi objašnjenja, smeštanja hadiskog teksta u drugi tekst itd, nastaje kada se prave greške,(Ibrahim b. es-Sıddik, I, 62-67). Određivanje illet-a, koji se može naći u hadisima mnogih pouzdanih prenosilaca, varira od osobe do osobe. Zbog razloga kao što su nepostojanje dubokog znanja o hadiskim naukama i nemogućnost da dobije sve verzije hadisa, drugi učenjak možda neće prihvatiti stvar koju neko smatra illet-om. Osim toga, može doći do sukoba u datim presudama, jer se u određivanju illet-a zann (pretpostavka) zasniva na tragovima i ne može se dokazati konačnim dokazima. Iz tog razloga, kada se izrazi poput „Ovaj hadis se odnosi na tu i takvu osobu“ ili „U ovom hadisu postoji taj illet“, ne treba žuriti sa donošenjem konačne presude. Neki muhadisi su koristili reči illet i muallel van njihovog poznatog značenja, Tirmizi je nazvao illet nes'h, (İbnu's-Salâh, s. 93), neki su opisali uzroke cerha kao što su laž i rasejanost koje se kod pripovedača vide kao illet,(Ahmed M. Şâkir, s. 71), neki od njih su nedostatke koji nemaju definitivan razlog za cerh, kao što je irsal, nazvali kao illet, a bilo je čak i onih koji su govorili o nevažećim šaz sahihi-ma među delovima sahiha. U stvari, Ya'lâ el-Halîlî, je koristio izraz “sahîhun ma'lûlun” o predaji hadisa kao mursel od strane pripovedača, koji su preneli pouzdani ljudi, (el-İrşâd, I, 157, 160, 163). Većina andaluzijskih i magribskih muhadisa se suprotstavljala uslovima prihvatanja, bez obzira da li su njihove greške prikrivene ili ne, i nazivale su sve predaje koje sadrže irsal, inkıta, i'dal, tedlis i illet kao muallel (Ibrahim b. es-Sıddik, I, 101 -104). Međutim, Ibn Hadžer el-Askalani se nije složio sa ovim stavovima, rekavši da bi se događaj mogao nazvati mualel, u njemu mora postojati skriveni illet (en-Nuket, II, 710, 745-746).Illet izazvana greškom pripovedača nema nikakve veze sa cerh-om. Jer, cerh se sastoji u proceni da je hadis slab zbog nedostatka u isnadu ili tekstu koji svako može lako da vidi. Cerh se ne može izvoditi bez poznavanja illet-a. Sve dok se ne zna da postoji uzrok u dokazu ili tekstu hadisa, hadis se smatra savršenim, odnosno ispravnim. Međutim, nakon što se greška otkrije, hadis dobija ime muallela i smatra se daif (slabim). Od sredine II. (VIII.) veka, Şu'be b. Haccâc, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, učenjaci kao što su Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Muslim, Tirmizî, İbn Ebû Hâtim ve Dârekutnî, pisali su radove o muallel hadisu (vidi ILELU'l-HADIS). Huseyin b. Muhsin el-Ensârî el-Beyânü'l-mukemmel fî beyâni'ş-şâẕ ve'l-muʿallel (Delhi 1310; Benâres 1399/1979), Halîl İbrâhim Mulla Hâtır el-Ḥadîṯ u'l-muʿallel (Cidde 1407/1987) ispitao je mualel hadis u smislu proceduralne nauke.

Bibliografija

Müslim, “Ẕikir”, 41, 42. Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṯ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 112-119. Ebû Ya'lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâ'i'l-ḥadîṯ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 157, 160, 163. İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ , s. 89-93. İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 89-90. a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni's-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 710-771. Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīṯ , Beyrut 1403/1983, II, 224-236. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s.161-169. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 961. Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'lefkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-Selefiyye), II, 25-34. Ahmed M. Şâkir, elBâʿiṯ ü'l-ḥaṣ îṣ , Kahire 1377/1958, s. 63-72.Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 176-189. Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 139-145, 238-240. Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 150-156. Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîṯ , Beyrut 1404/1984, s. 132-137. İbrâhim b. es-Sıddîk, ʿİlmü ʿileli'l-ḥadîṯ , Mağrib 1415/1995, I, 43-44, 50-61, 62-67, 101-104.

(-l-) şâz - الشاذّ - Izraz koji označava hadis koji prenosi pouzdani prenosilac za razliku od pouzdanijeg prenosioca.

Autor:

ABDULLAH AYDINLI

U rečniku, reč šaz, koja potiče od korena šazz (šuzuz), što znači „napustiti svoju zajednicu (biti sam)“, posebno je noviji muhadisi definišu kao „hadis koji prenosi sam solidan pripovedač, naprotiv drugim pripovedačima ili pouzdanijem pripovedaču“. Prvi put u II. (VIII.) veku, ovaj izraz koriste Şu‘be b. Hadzdzâdz i Abdurrahman b. Mehdî. Prema Imamu Šafiju, to nije hadis koji prenosi pouzdan prenosilac i koji ga drugi ne prenose, već se odnosi na hadis koji prenosi pouzdani prenosilac u suprotnosti sa predajom drugih (Amir el-San'ani, I, 340) . Objašnjenje koje je ovde dato: „To nije hadis koji prenosi pouzdani prenosilac, ali ga ne prenose drugi“, je izjava iz Drugog svetskog rata. To ukazuje da su hadisi koje je prenosio sam sika pripovedač u II. (VIII) veku, nazivani šazom. Zapis kontradiktornosti u definiciji šaza shvatan je kao kontradikcija sa postojećim znanjima i praksama u ranim periodima. Smatra se da je krivica pripovedača što pouzdani pripovedač pravi predaju koja je pouzdanija od njega samog ili suprotna pripovedačima. Međutim, konstatovano je da je ovu vrstu hadisa teže identifikovati i analizirati od mualel hadisa, jer nema mogućnosti da se ova greška iskaže i proceni na drugi način. Drugi hadis nasuprot šazu, koji se smatra slabim, naziva se mahfuz. Sa ove tačke gledišta, Tirmizi je hadis, koji su prenosili jaki ili slabi prenosioci, suprotno pouzdanijim prenosiocima, nazvao „nezaštićenim“ (vidi MAHFUZ). Hakim enNisaburi, jedan od učenjaka iz V. (XI.) veka, definisao je šaz hadis kao hadis koji je „izveštao sam pripovedač Sika i koji nema partnera“ (Maʿrifetu ʿulumi'l-hadis, str. 119). Prema ovoj definiciji, koja uključuje deo pojedinačnog hadisa, šaz hadis se ne smatra slabim. Ovo se takođe može nazvati prihvatljivim. Ebu Ia'la el-Halili, s druge strane, navodi da hadisi znače hadis da se pripovedač, bio jak ili slab, razlikuje od drugih prenosilaca kada kažu šaz. Prema njegovim rečima, ako je jedini preostali prenosilac u njegovoj predaji sika, ovaj hadis se ostavlja takav kakav jeste i ne koristi se kao dokaz. Ovaj stav takođe uključuje munker hadis. Ovaj opis Hakima en-Nisaburija i Ebu Ia'la elKaliliija, koji se može sažeti kao "hadis koji prenosi samo pripovedač", nije dobro prihvaćen. Kasnije, Ibn el-Salah šaz naziva "merdud šaz", što je u skladu sa definicijom koju je usvojila većina učenjaka, i kaže da je kao takav prihvaćen hadis koji prenosi pripovedač koji nije imao dovoljno sika. Prema njegovoj odluci, mnogi učenjaci hadisa koristili su termin šaz za bilo koji hadis koji prenosi samo pripovedač, zajedno sa terminima merdud i munker (ʿUlumu'l-hadis, str. 78-79). Ibn Hadžer el-Askalani navodi da je šaz hadis koji pouzdani prenosilac prenosi suprotno pripovedaču koji je superiorniji od njega u pogledu zapisa i drugih uslova koji se traže kod prenosilaca. U ovom slučaju, superiorna i preferirana predaja se naziva mahfuz, a napuštena se naziva šaz (Nuzhetu'n-nazar, str. 68-69). Iako se to uglavnom vidi u tekstu, usvajanje šaz hadisa, koje je takođe moguće zbog protivljenja, nije bilo pozdravljeno od početka. U stvari, u II. (VIII.) veku učenjak İbrâhim b. Ebû Able, je rekao da oni koji su skloni šaz predajama i pokušavaju da ih nauče, uče izuzetno štetne stvari. Muavija b. Kurre je savetovao da se drži dalje od informacija koje su šaz ,Şu‘be b. Hadžadž je rekao da šaz hadisi potiču od šaz ljudi i da želi da im se obrati pažnja, Abdurrahman b. Mehdi je, sa druge strane, izjavio da osoba koja prenosi šaz informacije, ne može biti lider u nauci, navodivši da je neophodno izbegavati prenošenje takvih predaja, (Ramhurmuzi, str. 206; Ibnu's-Salah, str. 119).

Iz tog razloga, šaz hadis se smatrao jednim od slabih vrsta hadisa i bio je napušten i nije prihvaćen kao dokaz u verskim pitanjima. Jemenski hadiski učenjak Husejn b. Muhsin el-Ensari-jevo delo el-Beyanu'l-mukemmel fi tahkiki's-saz ve'l-muʿallel prvo je objavljeno zajedno sa Darekutni-jevim es-Sunen-om,(Delhi 1310), zatim je objavljeno zasebno (Benâres 1399/1979). Abdulkadir Mustafa Abdurrezzak el-Muhammed, u svom delu pod nazivom Es-Saz ve'l-munker ve ziyadetu's-sika muvazene beyne'l-mutekaddimin ve'l-mutekaddimin ve'l-mute ahhirin, u svom radu (Bejrut 1426/2005) ispitao je temu šaza u svim njegovim aspektima.

Bibliografija

Kāmus Tercümesi, II, 89-90. Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṣ ü'l-fâṣıl (nşr. M. Acâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 206. Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṣ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1397/1977, s. 119-122. Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Ticânî), Kahire, ts., s. 223-224. İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṣ , s. 76-79, 119. İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 68-69. a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 652-673. Şemseddin esSehâvî, Fetḥu'l-muġīs, Beyrut 1403/1983, I, 196-200. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 148-152. Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm – Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 244, 252-253, 330337. Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 340-348. Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 69, 85, 220-223. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 120, 333. Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 169-170.

(-II-) Şâz –الشاذّ – Izraz koji se koristi za reči i strukture koje su suprotna pravilima arapske, zajedničke upotrebe i analogije.

Autor:

SONER GÜNDÜZÖZ

Izvedeno od korena şezz (şüzûz) , što u rečniku znači "biti suprotan općem prihvaćanju i pravilu", şazz se odnosi na "reči i strukture koje su suprotne pravilima jezika, uobičajenoj upotrebi i analogiji, bez obzira na to da li se više koriste ili manje u arapskoj filologiji"; Reč "قود" (kisas) koja nije u skladu sa pravilom i'lâl , reči "خَيْر" i "شرّ" korištene u značenju ism-i tafdîl (njene analogije su أَشَرّ i أَخَيْر). Reči koje se retko koriste, bilo da su u suprotnosti sa silogizmom ili ne, vrednuju se u posebnu grupu i nazivaju "nâdir" (množina nevâdir) (kao što je خزعال , mlohav, hrom), dok se reči sa kontroverznim činjenicama nazivaju "zaîf". " (kao što je قُرطاس koji se koristi umesto قِرطاس [papir] ; Tehânevî, I, 817). Reči koje se javljaju u arapskom jeziku nazivaju se "muttarid" (monotone, pravilne u smislu poređenja i upotrebe) te su prihvaćene kao idealne strukture i reči u jeziku, a one se uzimaju kao osnova za kreiranje jezičkih pravila (İbn Cinnî, I, 97); Druge upotrebe osim ovih smatraju se neprihvatljivim. Na primer, u nekim pesmama, dozvoljeno je da se reč "أَجَلّ" pojavljuje u obliku "أَجْلَل" , suprotno pravilu idgama (Suyûtî, el-Müzhir , I, 187). Ne postoji konsenzus među lingvistima o tome da li silogizam i neusaglašenost kvare elokvenciju reči. Razlog za to je što u Kur'anu postoje reči koje se ne mogu objasniti općim jezičkim pravilima - kao što je reč "سُرُرٍ " kao množina od "سرير" (krevet, sofa) (el-Hidr 15/47). Iako se arapska filologija razvila unutar svoje vlastite sistematike, postoje reči koje izražavaju učestalost, funkcionalnost i upotrebne vrednosti, a spominju se sa kvalitetima garîb, zaîf, ünker, redî, mezmûm, hûşî, nevâdir, şevarid, napuštene i izgubljene , koji će uskoro nestati ili je neispravan. Međutim, nije se smatralo primerenim procenjivati shazz unutar ovih klasa (ibid ., I, 214-225).Međutim, ako je reč ili struktura u suprotnosti sa pravilom jezika koji su svi prihvatili, smatra se shaz ako je uključena u Kur'an, ali ako se takva reč spomene u tekstu koji nije Kur'an, ako je kontradikcija povezana pravilu koju prihvataju svi, zabranjeno je, većina se slaže.Usvojen je princip da će se, ako se ne pridržava pravila, smatrati šazom (Tehânevî, I, 817). Şâz je ocenjivan u tri grupe na osnovu kiyasa i sema'a.

1). Strukture i reči koje su prikladne za silogizam, ali nisu u upotrebi ili su retke; Kao da se ne koriste prošli glagoli "يذر، يدع" (lišće) iako je to relativno moguće.

2). Strukture i reči koje se koriste u jeziku, ali ne mogu biti vezane nikakvim jezičkim pravilima; Kao što su glagoli "اِسْتَنْوَقَ" (muška deva je postala kao ženka), "اِسْتَصْوَبَ" (našao je ispravno), "أَخْوصَ" (palma je rasla).

3). Strukture i reči koje nemaju ekvivalent u teoriji ili praksi ili se samo izuzetno nalaze u jeziku. Na primer, prema i'lâl pravilu, reči prihvaćene u jeziku kao "masun, ma'ud" koriste se u obliku "masvûn, ma'vûd". Po pravilu se ne može izvesti iz ove upotrebe, takva upotreba je retka u jeziku, (İbn Cinnî, I, 97-100; Suyûtî, el-Müzhir , I, 227-230; Münâ İlyas, str. 81-84). Budući da su instrumenti u prvoj i drugoj grupi ograničeni nebom, druge strukture i namjene ne mogu se proizvesti njihovim poređenjem. Şâz strukture i reči su se intenzivno koristile, posebno u pesmama. Stanovnici Basre su ih zvali "câiz fi'ş-şi'r" i "zarûret", ljudi iz Kufe su ih zvali "câiz" i "sâiğ fi's-semâ'" (M. Hamâse Abdüllatîf, str. 113). Nije postignut potpuni konsenzus o definiciji i obimu nužnosti, ali se općenito misli na upotrebu nužnosti koja krši pravila jezika u poeziji, parabolama i poetskoj prozi (Abdülkādir el-Bağdâdî, I, 14; III, 353). Također je propisano da nužnost ima ekvivalent u bilo kom dijalektu (Iványi, str. 3-4 [1991], str. 208). Lingvisti su raspravljali o tome da li se mogu koristiti ili ne poetski elementi osim poezije. Posebno, dok lingvisti iz Basre, uključujući Halil b Ahmeda i Sîbeveyhija, nalaze za s'hodno da uporede većinu i najpopularnije na tu temu. Lingvista iz Kufe, Ali b. Hamza el-Kisâî, ponekad je odobravao obrasce upotrebe koje imaju jedan ili dva primera u jeziku (Abdulfettâh Hasan Ali el-Becce, str. 77). Isto tako, Ahfeş el-Evsat, rekao je da se može dozvoliti nešto što se nebom ne može odrediti, već je moguće samo uporedivanjem, (Münâ İlyas, str. 109). U ovom kontekstu, prema Ahfešu, dozvoljeno je analogijom uključiti nešto što se nije čulo na jeziku u okviru pravila i, na primer, reći "أظننته" umesto "جعلته يظن" (mislio sam) . Ibn Cinnî je, sa druge strane, mišlenja da nije prikladno koristiti nešto što nema ekvivalent u jeziku, osim poezije, zasnovano isključivo na kiyas-u i svesno proizvoditi šâz u jeziku, jer, po pravilu procedura, semâ poništava kiyas, (el-Ḫaṣâʾiṣ , I, 124-125, 396). Sîbeveyhi također kaže da se nužnost i potreba ne mogu uzeti kao osnova kada postoji moćan aspekt, te da pravilo ne može biti izvedeno iz zla i nužnosti (Kitabü Sîbeveyhi , I, 294, 398). Pesme koje se spontano pojavljuju na jeziku, smatraju se prihvatljive izuzetnom upotrebom na osnovu toga što je jedna stvar slična drugoj u jednom pogledu i stoga uzima pravilo prve (tedrîcu'l-luga), ali se ne uzimaju u obzir pri određivanju pravila toga jezika, (İbn Cinnî, I, 347). Na primer, iako upotreba samoglasničkih reči "sıbyân" i "sıbye", koje su zasnovane na glagolu صبوت (zaljubio sam se, nedostajao mi je, težio sam) i predstavljaju množinu od " صبيّ " (beba, dete) , nije zahtev koji proizlazi iz pravila, ne smatra se pogrešnim, jer su uobičajeni u jeziku, (ibid ., I). , 349). Moguće je naići na upotrebu šaza u svim oblastima arapske gramatike, ali većina njih se odnosi na šaz. Na primer, glagoli "حوِل، عوِر، صيِد" (bio je poprečnih očiju, oslepljen na jedno oko, imao je kriv vrat), koji se razlikuju od osnovne upotrebe ecvef glagola, su şâz (Munâ İlyas, str. 81) . U nauci o kira'etu (recitovanju), kiraet koji ne ispunjava barem jedan od ispravnih uslova, naziva se šaz kira'et, (vidi KIRAAT).

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, "şzz" md. Tehânevî, Keşşâf, I, 817. Kāmus Tercümesi, II, 89-90. Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, I, 294, 398. İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1952, I, 96-100, 124-125, 347, 349, 396. İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî (nşr. Mustafa eş-Şüveymî), Beyrut 1382/1963, s. 67-77. Radî elEsterâbâdî, Şerḥu'ş-Şâfiye (nşr. Muhammed Nûr el-Hasan v.dğr.), Beyrut 1395/1975, I, 84. Süyûtî, el-İḳtirâḥ fî ʿilmi uṣûli'n-naḥv (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1395/1975, s. 29-31. a.mlf., el-Müzhir, I, 187, 214-240. Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 14; III, 353. Münâ İlyâs, el-Ḳıyâs fi'n-naḥv, Dımaşk 1405/1985, s. 81-84, 109, 174, 179. M. Semîr Necîb el-Lebdî, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'n-naḥviyye ve'ṣ-ṣarfiyye, Beyrut 1405/1985, s. 113-114. M. Hamâse Abdüllatîf, Luġatü'ṣ-ṣiʿr, Kahire 1996, s. 113. Abdülfettâh Hasan Ali el-Becce, Ẓâhiretü ḳıyâsi'l-ḥaml, Amman 1419/1998, s. 77, 432-467. İsmail Hakkı Sezer, Arap Şiirinde Zarûret, Konya 2000, s. 12, 16. Ahmed Teymur Paşa, es-Semâʿ ve'l-ḳıyâs, Kahire 1421/2001, s. 16-17. Ali Müzhir M. el-Yâsirî, el-Fikrü'n-naḥvî ʿinde'lʿArab, Beyrut 1423/2003, s. 223-226. Hadîce el-Hadîsî, "el-ʿİlletü'n-naḥviyye ve medâ ẓuhûrihâ fi Kitâbi Sîbeveyhi", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve't-terbiye, sy. 3-4, Küveyt 1973, s. 25-55. Tamas Iványi, "Ḳad yecûz fi'ṣṣiʿr", The Arabist: Budapest Studies in Arabic, sy. 3-4, Budapest 1991, s. 208. Zülfikar Tüccar, "Kıyas", DİA, XXV, 539-540.

Mahfûz-المحفوظ - Termin znači sahi (autentični) hadis.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Izvedeno od korena hifz, što u rečniku znači „zapamtiti, zaštititi", znači „zapamćen i zaštićen". Kao pojam, koristi se u značenju „hadis prenosi onaj ko je pouzdaniji od dva prenosioca čija su predaje suprotne jedna drugoj". Shodno tome, mahfuz hadis je varijanta sahi hadisa i nalazi se na suprotnoj poziciji od šaz hadisa. Ovaj termin se odnosi na II. (VIII.) vek, dok se koristi u smislu „dobro naučenog i sačuvanog hadisa". Pojam je dobio svoje značenje u III. (IX.) veku, i postaje jedan od pojmova koji pokazuju prihvatljive vesti. Iako su prihvaćeni hadisi, koji se koriste kao dokaz u ovom veku, uglavnom izraženi u terminima sahiha i hasena, neki su muhadisi rekli da je hadis ispravan i hasen terminima kao što su: ceyyid, mustakīm, sâbit, nebîl, sâlih. Pored ovakvih pojmova, posebno su to izražavali rečju mahfuz. Imam Šafija, koji je bio jedan od prvih koji je definisao pojmove hadisa, ne definiše reč mahfuz, već uvodeći šaz hadis nasuprot njoj kao „hadis koji prenosi pouzdani pripovedač suprotno predaji pouzdanijih prenosilaca", on na neki način opisuje i mahfuz (rezervisani) hadis. U III. (IX.) veku mahfuz se uglavnom smatrao zajedno sa njegovom suprotnošću, šaz-om. Fraza "Ma'mar je pogrešio kada se suprotstavio Hišamu u pripisivanju ovog hadisa, to je Hišamov hadis koji je mahfuz (rezervisan)" (el-Maʿrife ve't-tarih, II, 117). Ovaj izraz je usvojen kao obrazac i u kasnijim periodima ili su slične reči korištene kada se govori o mahfuz (rezervisanom) hadisu. Izučavaoci hadiske metode, bavili su se mahfuz (rezervisanim) hadisom u dva dela, mahfuz sened-om i mahfuz tekstom, kao primerom hadisa Sufjana b. Uyeyne – Amr b. Dînâr – Avsece – kojeg prenosi Ibn Abas, a u kojem se pominje smrt čoveka koji nije ostavio naslednika osim oslobođenog roba u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Ibn Mace, "Feraʾiz", 11; Ebu Davud, "Feraʾiz" , 8; Tirmizi, "Feraʾiz", 14). Te godine, svi njeni prenosioci, bili su pouzdani, kao što je Ibn Juraic takođe bio saglasan, ali taj hadis Ibn Abasa kojeg je preneo Hammâd b. Zeyd preko Amr b. Dînâr-a od Avsece-a, grupa sika pripovedača mu se suprotstavila, prenevši hadis Ibn Abasa od Avsečea preko dinara kao pokojnika ne pominjući ga, (prim.prev.ne pominjuci Ibn Abasa).

Ebu Hatim er-Razi je rekao da je predaja o Hamadu, kojem se suprotstavlja više od jednog pripovedača iako je sika, šaz, zbog velikog broja njegovih sljedbenika, on navodi da je predaja Sufyân b. Uyeyne-a mahfuz (rezervisana), (Ibn Hadžer al-Askalani, str. 69).Kao primer hadisa čiji je tekst mahfuz (rezervisan), pominje se hadis koji je Muslim preveo sa značenjem „Dani Tešrika su dani jela i pića“ (Muslim, „Sijam“, 144). Dok je ovaj hadis zabeležen uz ovaj tekst, u svim njegovim predajama, Musa b. Ulej, on je, takođe, predaju od svoga oca, Ukbe b. Âmir-a preneo tekst, tako što je danima jela i pića dodao dan Arefe (Tirmizi, „Savm”, 59). Tako je Musa b. Ulej, tekst koji je pripovedao je šaz, a sačuvan je tekst koji su pripovedali drugi pripovedači. Iako je Mahfuz po vrednosti isto što i sahih i hasen, u III (IX) i IV. Veku, nakon što su se termini sahih i hasen dobro ustalili u hadiskoj literaturi u (X.) veku, zanemareni su pojmovi kao što su ceyyid, sâbit i sâlih, koji se takođe koriste u ovom smislu, a mahfuz se uglavnom smatrao zajedno sa šaz-om. Iz tog razloga, Ramhurmuzi, Hakim en-Nisaburi i Hatib el-Bagdadi, koji su bili među prvim proučavaocima hadisa, nisu raspravljali o tom terminu pod posebnim naslovom, a Ibn el-Salah el-Šarezuri i Nevevi, koji su došli posle njih, i klasifikovali hadiske pojmove, nisu ih posebno uključili u svoje studije. Međutim, Suyuti je kritikovao Ibnu's-Salah i Nevevija zbog ovih stavova, i prihvatio je da oni nisu uključili rezervisane hadise u svoja dela (Tadribu'r-ravi, I, 241). Ibn Katir i Zejnudin el-Iraki su takođe bili pod uticajem Ibnu's-Salaha i Nevevija, i nisu se samo bavili ovim terminom u svojim delima. Ibn Hadzer el-Askalani, bio je onaj koji je najšire opisao Mahfuz hadis. Njegov opis kao „Ako je predaju pouzdanog pripovedača suprotstavljena predaja drugog superiornog pripovedača, zbog prevelike kontrole, viška broja ljudi ili nekog od drugih razloga za prednost, hadis preferiranog pripovedača je mahfuz (rezervisan), jer je superioran. " (Nuzhetu'n-nazar, str. 68). Danas su se oni koji pišu dela na osnovu hadisa, više fokusirali na mahfuz (rezervisane) hadise nego stari učenjaci.

Bibliografija

Müsned, I, 358. Müslim, “Ṣıyâm”, 144. İbn Mâce, “Ferâʾiż”, 11. Ebû Dâvûd, “Ferâʾiż”, 8. Tirmizî, “Ṣavm”, 59,“Ferâʾiż”, 14. Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 117. Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîṯ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 119. Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405/1984, s. 171. İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîṯ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 76-79. Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 94-95. Irâkī, Feṯḥu’l-muġīṯ , s. 85-87. İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 68-69. Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 178, 235, 241. Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 359. Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 222. Mahmûd et-Tahhân, Teysîru muṣṭalaḥi’l-ḥadîṯ , İstanbul, ts. (Dersaâdet), s. 119. Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿiṯ ü’l-ḥaṯ îṯ , Kahire 1377/1958, s. 56-58. Tecrid Tercemesi, I, 120-123, 249, 312. Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîṯ , Beyrut 1404/1984, s. 130-131. Nûreddin Itr, el-İmâmü’t-Tirmiẕî ve’lmuvâzene beyne Câmiʿihî ve beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1408/1988, s. 188. Hasan M. Makbûlî el-Ehdel, Muṣṭalaḥu’l-ḥadîṯ ve ricâlüh, San‘a 1410/1990, s. 116-117, 136-137. Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 206-207, 405-408. Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 205. Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 159-160, 162-163, 169-170.

Munker – المنكر - Termin koji označava hadis koji je slab zbog suprotstavljanja slabog prenosioca pouzdanom prenosiocu.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

U rečniku, reč munker, koja potiče od oblika if'al korena nekr, što znači "negirati, ne znati, ne dočekati", opisana je na različite načine od strane muhadisa koji su živeli u različitim vremenima, ali se uglavnom koristi u smislu „slab hadis zbog suprotstavljanja slabog pripovedača pouzdanom pripovedaču“. Prema ovoj definiciji, koju je usvojio Ibn Hadžer el-Askalani i koju su prihvatili učenjaci koji su došli posle njega, munker je pandan ma'rufu, jednoj od vrsta sahi hadisa. Podrazumeva se da je ovaj termin korišten kao "munkeru'l-hadis", za procenu prenosilaca, pre nego što se pojavio kao vrsta hadisa. U stvari, rekao je Jahjâ b. Saîd el-Kattân-i, naravno, Kays b. Ebû Hâzim je koristio izraz munkeru'l-hadis za Ebu Hazima, međutim, Ibn Hadžer je koristio ovaj izraz ne u smislu cerha koji je stekao u kasnijim periodima, već je naveo da ga je iskoristio da istakne, da je Ebu Hazim napravio grešku u nekim hadisima koje prenosi (Tehzibu't-Tehzib, VIII, 347). Definicije koje se odnose na pojam munker, nastale iz III. (IX.) veka, moguće je navesti na sledeći način:

1). Hadis koji prenose slabi prenosioci nasuprot pouzdanim prenosiocima. Po prvi put, imam Muslim je definisao munker kao „pripovedanje pripovedača suprotstavljeno je kazivanju pouzdanih hafiza“, on je rekao da su hadisi koje prenose slabi prenosioci kao što je Umer b. Abdulah b. Ebû Has'am, u suprotnosti sa strogim prenosiocima poznatim kao hafizi, poricani i slabi (Muslim, "Mu'addime", I, 7; Kitabu't-Temiiz, str. 209). Ebu Hatim er-Razi je takođe koristio munker u ovom smislu (Ibn Ebu Hatim, IV, 175).

2). Hadis koji prenosi sam slab prenosilac. Usvajajući ovo gledište, Tirmizi je, bez protivljenja, rekao da je hadis sa dva slaba pripovedača u svojoj knjizi i koji nisu podržani drugom teorijom, munker (Tirmizi, „Isti'zan“, 11). Dahabi, s druge strane, smatra da su hadisi koje prenose samo odanii prenosioci nižeg nivoa su munker (al-Mukıza, str. 42).

3). Hadis koji prenosi prenosilac, bez obzira da li je pouzdan ili ne, i nije potkrijepljen bilo kojom drugom predajom. Iako Ibn el-Salah kaže da među hadiskim učenjacima ima mnogo ljudi koji koriste munker u ovom smislu, Ibn Hadzer el-Askalani (en-Nuket, II, 674) i Şemseddin es-Sehâvî (Fethu'lmugis, I, 202), prenose ovaj hadis samo od prenosilaca čiji je status nejasan, čije je pamćenje slabo i čiji hadis se ne može pozitivno oceniti, jer su neki od njihovih učitelja nepoznati. Naglasili su i podsetili, da su Ahmed b. Hanbel i Nesai za ovakva kazivanja koristili termin munker. Berdici, jedan od pripovedača, dok je procenjivao Yûnus b. Kāsım el-Hanefî-u , on je koristio izraz munkeru'l-hadis, ali je Ibn Hadžer el-Askalani to objasnio kao "Berdži, sa terminom munker, se odnosi na hadis koji prenosi sam pripovedač, bez obzira da li je pouzdan ili ne , i nema govora o rasuđivanju u ovoj njegovoj oceni“, (Hediu's-sari, str. 633).

4). Šaz hadis. Prema nekim hadisima, munker je sinonim za šaz, što znači "hadis koji prenosi prihvatljivi prenosilac suprotstavljajući se pouzdanijem prenosiocu". Ibn el-Salah i Navavi, Ibn Kathir, Zejnudin el-Iraki i Ibn Dakikul'id su ovog gledišta. Međutim, Ibn Hadžer kritikuje Ibn el-Salaha, koji prihvata šaz i munker u istom smislu, ističući da iako postoji sličnost između ta dva pojma u smislu suprotstavljanja pouzdanim pripovedačima, postoji razlika u tome što je pripovedač slab u šaz hadisu i slab u munker hadisu, (Nuzhetu'n-nazar, str. 69-70).

5). Mevzu hadis. Izraz su koristili mnogi muhadisi u smislu „krivotvorenog hadisa“ još od prvih vekova. İbnu'l-Cevzî-ev el-Mevżûʿât, İbn Arrâk-ov Tenzîhu'ş-şerîʿati'lmerfûʿa, Zehebî-ev Mîzânu'l-iʿtidâl i Ali el-Kārî-ov el-Maṣnûʿ fî maʿrifeti'l-ḥadîṯ i'l-mevżû, ova upotreba, koja se najčešće sreće u delima vezanim za ilel, mevzûat, i slabe pripovedače, prilikom ocenjivanja predaja, pored reči „munker, munkerun “, posebno u njegovim delima pod nazivom “mevzû, şibhu'l-mevzû, ke-ennehû mevzû', lâ asle lehû, leyse, takođe se koristi zajedno sa terminima kao što su lehû asl ve bâtılun”. Međutim, pošto ima različite definicije, munker ne znači nužni subjekt. Po pravilu, svako pitanje je munker, ali nije svaki munker munkar. Ibn Hadžer el-Askalani i hadisi koji su došli posle njega dali su prednost prvom od ovih pet stavova, pa je ovo usvojeno kao mišljenje ljudi (Haldun el-Ahdeb, I, 381).Postoje različiti primeri munker hadisa. Hubeyyib b. Habîb ez-Zeyyât > Ebû İshak > Ayzâr b. Hureys > Predaja koju prenosi Abdullah b. Abbas kao merfu, (Taberânî, XII, 106), sa značenjem „Ko klanja namaz, plaća zekat, hodočasti, posti i dočekuje gosta, ući će u raj“ jedna je od njih.Kada je Ebu Zur'a er-Razi upitan o ovom hadisu, Razi je rekao da ga treba smatrati munkerom jer to nije merfu, već jedna od pukih Ibn Abasovih predaja, (Ibn Ebu Hatim, ʿilelu'l-hadis, II, 182). Drugim rečima, ova predaja, za koju sika pripovedači kažu da je sa pozicije Ibn Abasa, potiče od napuštenog pripovedača Hubejiba b. Habib-a koji je to ispričao na lažan način, i on se protivio oštrom pripovedaču, pa je preuzeo presudu munkera, (Ibn Hacer, Nuzhetu'n-nazar, str. 69-70). Izraz munker, koji izražava karakteristike hadisa i pripovedača, uglavnom se koristi kao "hadisun munkerun" u procenama hadisa. Od III. (IX.) veka, razne reči, izvedene iz ovog korena, korištene su za ocenjivanje pripovedača u smislu cerh i ta'dil.Najvažnije od ovih reči, koje su generalno zapuštene, ponekad slabe, koje koriste neki muhadisi o sika pripovedačima su sledeće: reva menakir, fi hadithihi nekaretun (postoje neki zli u njihovim hadisima), jervi'l-menakir, ehadisuhu menakir, lehu menakir, fi hadisihi menakir, indehu menakir, je'ti bi'l-menakir, prenosi indehu menakir, jeti bi'l-menakir (Postoje munker pripovetke), sahibu manakir”. Međutim, muhadisi su koristili ove termine ne da bi procenili da li je prenosilac kompetentan u prenošenju hadisa, već da bi ukazali na to da li u njihovim predajama ima munker hadisa.Ako je pripovedač, o kome se koristi jedan od ovih izraza, sika, podrazumeva se da je munkerskih kazivanja malo, a ako je zapušten, takvih kazivanja ima u izobilju. Među Muhaddisima, samo Buhari koristi ovaj termin za prenosioce čiji hadis se ni na koji način neće uzeti. Kada se koristi kao cerh formulacija, misli se na pripovedač koji je na četvrtom rangu cerha prema munkeru'l-hadisu Zeynuddin el-Iraki-a, a na petom rangu prema Zehebi-ju i Şemseddin es-Sehâvîju. U principu, pripovedačeva kazivanja, koja se tumače ovom formulacijom, smatraju se daif (slabim) i pisana su samo za ugled. Nije moguće dati definitivno mišljenje o tome da li će munker hadis biti dokaz u verskim pitanjima. Da bi se došlo do odluke po ovom pitanju, potrebno je posebno razmotriti i oceniti date definicije. S'hodno tome, nema neslaganja oko toga da se slab pripovedač treba suprotstaviti jakim prenosiocima ili da hadis koji prenosi sam slab pripovedač i munker predaju koja znači šaz, treba napustiti.Bilo da je pouzdano ili ne, predaja se ocenjuje prema statusu pripovedača u munkeru, što znači „hadis koji prenosi samo pripovedač“. Kada se koristi u značenju „materija“, predaja se definitivno odbacuje. Na temu Munker hadisa, Ahmet Yucel, “Munkeru'l-Hadith iz govora Cerh-a i njegove različite upotrebe” (MUIFD, str. 13-15 [1997], str. 199-210), Nihad Abdulhalim Ubeyd “el-Ḥadîṯ u'l-munker,ḫaḳīḳatuhû-ḍavâbiṭuhû-ḥukmuhû”(Mecelletu's-seriʿave'd-dirasati'l-Islamiyye, XIX/58 [Kuvait 201 1047] 1425).

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, V, 233-234. Müslim, "Muḳaddime", I, 7. a.mlf., Kitâbü't-Temyîz (nşr. Muhammed Mustafa elA'zamî), Riyad 1402/1982, s. 209. Tirmizî, "İstiʾẕân", 11. İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 175. a.mlf., ʿİlelü'lḥadîṯ , Beyrut 1405/1985, II, 182. Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, XII, 106. İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 80-82. Zehebî, elMûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 42-43. İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, VIII, 347. a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 674680. a.mlf., Hedyü's-sârî (nşr. Abdülazîz b. Bâz), Beyrut 1410/1989, s. 610, 631, 633. a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 69-70. Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīṯ , Beyrut 1403/1983, I, 201-206. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 238-241. Ali el-Kārî, el-Maṣnûʿ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1404/1984, s. 20 vd. Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, II, 5-6. Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 199-212. a.mlf., Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 361-364. Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîṯ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1392/1972, s. 258-262. Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'lmuḥaddiṯîn, Cidde 1407/1987, I, 377-389.

Ma'rûf – وفالمعر - Termin znači sahi (autentični) hadis.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Reč ma'ruf, izvedena iz korena irfan, što u rečniku znači „znati", znači „poznati, poznati predmet". Termin hadisa znači „hadis koji prenosi pouzdani prenosilac koji se suprotstavlja slabom prenosiocu". Drugim rečima, to je sahi vrsta hadisa koja je suprotna munkeru, koji je jedna od slabih vrsta hadisa. Termin je prvi put upotrebljen u III. (IX) veku, naspram munkeru. Izgleda da je nastao kasnije. U II. (VIII.) veku, kada se videlo da neki slabi prenosioci prenose hadise nasuprot pouzdanim prenosiocima i da su neki prenosioci, iako čvrsti, prenosili kazivanja koja nisu bila nadaleko poznata među muhadisima, kritički muhadisi, uključujući Yahyâ b. Saîd el-Kattâni-a, počeli su da koriste termin "munker hadis" za ove pripovedače, kao i za takve predaje. U III. (IX.) veku, muhadisi su makbul hadis izražavali terminima sahih i hasen, ali su ponekad koristili izraz ma'ruf zajedno sa rečima kao što su cejjid, mustakim, sabit, nebil i salih. U izvorima hadiske metode, predaja koju prenosi Ibn Ebu Hatim, prikazana je kao primer za ovaj termin i koristi se u rečenici da se objasni jedno drugom svojom suprotnošću, munker-om.Od İbn Ebû Hâtim-a Hubeyyib b. Habîb-a – Ebû İshak-a– Ayzâr b. Hureys-a – koji su preneli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) stilom Ibn Abasa, Ebu Hatim er-Razi je, ocenjujući hadis "Ko klanja, plaća zekat, hodočašće, posti i dočekuje svoje goste, ući će u Džennet", rekao je da je to bio munker, a drugi prenosioci koji su bili zajedljivi, rekli su to kao reč Ibn Abbas od Ebu Ishak-a. On je rekao da su oni to preneli i rekao: "Ovo je ono što je ma'ruf", (İbn Hacer, Nuzhetu'n-naẓar, s. 69-70). Dok je Hubayib, slab pripovedač, prenosio hadis kao reč Resulullaha (s.a.v.s.) (merfu), pouzdani prenosioci Ebu Is'hak i drugi su ga prenosili kao reč Ibn Abbasa, tako da je predaja slabog Hubayyiba munker, sika Ebu Is'hak-a, njegovo kazivanje je nazvano ma'ruf (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 125126). Kada su se termini sahih i hasen dobro ustalili u hadiskoj literaturi u II. (IX) i IV. veku, ma'ruf itd. termini su zanemareni i reč ma'ruf se uglavnom govorila u munker hadisu.

U stvari, Ramhurmuzi, Hakim en-Nisaburi i Hatib el-Bagdadi, koji su bili među prvim proučavaocima hadisa, nisu uključili ovaj termin, a kasniji učenjaci kao što su Ibnu's-Salah, Nevevi i Ibn Kathir, koji su preuzeli termini hadisa na najširi način, nisu doticali ma'ruf hadis i suprotstavljali mu se.Oni su bili dovoljni da ukažu na munker. Suyuti, koji ovaj stav nije smatrao ispravnim, kritikovao je Ibnu's-Salah-a i Nevevi-ja jer nisu uključili ma'ruf u svoja dela (Tadribu'r-ravi, I, 241). Ibn Hadžer elAskalani je opisao ma'ruf hadis na najširi način i rekao da kada se slab pripovedač suprotstavi kazivanju sika pripovedača, predaja sika se naziva ma'ruf, drugi munker (Nuzhetu'n-nazar , str. 69). Neki hadisi su koristili ma'ruf kao ekvivalent nepoznatog, a pod ovim pojmom su označavali osobu koja je stekla slavu u nauci o hadisu i čija je predaja prenošena preko više prenosilaca. Pošto je ma'ruf hadis u istoj poziciji sahi i hasen hadisom, u smislu vrednosti, prihvaćen je kao dokaz u vjerskim pitanjima, dok je njegova suprotnost, munker, smatran slabim i odbačenim.

Bibliografija

Müslim, “Muḳaddime”, 1/7. İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîṯ , s. 80-82. Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 96. Irâkī, Feṭḥu’l-muġīṯ , s. 87-89. İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 388. a.mlf., Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 69-70. Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 177-178, 241. Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʿrife), s. 220-223. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 125-126, 249. Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti’l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 165-166. Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 211. Subhî esSâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 171-173. Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîṯ , Beyrut 1404/1984, s. 116. Mahmûd et-Tahhân, Teysîru muṣṭalaḥi’l-ḥadîṯ , Riyad 1407/1987, str. 98. Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, str. 93-94. Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, str. 210.

Mahfûz – المحفوظ - Termin znači sahi (autentični) hadis.

To je verski, moralni i pravni termin koji se koristi za aktivnosti koje nalažu dobro i pokušavaju da obeshrabre zlo.

Autor:

MUSTAFA ÇAĞRICI

Na arapskom, ma'ruf, koji dolazi od korena 'irfan, što znači "znati, prepoznati, svatiti razmišljanjem", znači "ono što se zna, prepoznaje, usvaja" u rečniku. Munker, koji potiče od korena nukr ili nekaret, što ima značenja kao što je “ne znati nešto, biti težak i problematičan“, znači nešto što nije odobreno, što je čudno i uznemireno. Reč ma'ruf bila je naširoko korištena u značenju “dobrote, gostoprimstva, laskavih reči i ponašanja“ u doba neznanja. Zaista, u Zuheyr b. Ebû Sulmâ-ovoj Mu'allaka, značenje “dobra reč, velikodušnost, dobročinstvo“ i uopšteno “dobro ponašanje“ se pominje na nekoliko mesta (videti Zevzeni, str. 107, 119, 120). Reč koja potiče iz istog korena kao i munker u Tarafe-ovoj Muʿallaka, koristi se u značenju “biti uznemiren zbog nečijeg prisustva“ (ibid, str. 82). Značajan primer drevnih značenja i ma'rufa i munkera nalazi se u Ebu Tammam-ovoj el-Hamasa (str. 161). Eto, dok je hvalio pleme Benu Amr, čije odsustvo Musâfiʿ b. Huzeyfe duboko žali, rekao je: “Oni su bili zajednica koja je koristila prijateljima i štetila neprijateljima; I dobrota (ma'ruf) i zlo (munker) bili su od njih.” U staroj arapskoj literaturi, korištene su reči 'urf' umesto ma'ruf i nukr umesto munker (na primer, videti Ebu Temmam, str. 165). Kao i mnogi drugi termini u Kur'anu (a.m.) i u hadisima, čini se da su ma'ruf i munker takođe proširili obim, iako su delimično sačuvali svoja stara značenja. Kada se jednom rečju želi ukazati na verovanja, misli i ponašanja koja su u ovim izvorima prihvaćena kao dobra i ispravna, najviše je reč maʿruf; Reč munker se koristi- ponekad zajedno sa fahsa- za verovanja, misli i ponašanja koja su pogrešna, strana religiji islama i čudna muslimanskom društvu (videti M. F. Abdulbaki, el-Mu'cem, "ʿarf", "nkr” “art“.; Vensinck, el. -Muʿcem, “ʿarf”, “nkr” art.). Uopšteno govoreći, proučavaoci jezika, skrenuli su pažnju na nereligijska značenja ma'ruf i munker, koja su prisutna još od doba neznanja. Na primer, jedna od različitih definicija ma'rufa koju je dao Ibn Manzur je sledeća: "Ma'ruf je suprotnost munkeru i to je nešto što ljudi smatraju korisnim, uživaju i čime su zadovoljni". Dakle, podrazumeva se da je munker nešto što muči savest. Oba koncepta su pored svojih starih značenja u islamskoj kulturi dobila intenzivan religiozni sadržaj, pa je u definicijama uzeta u obzir ova dvojnost, odnosno nereligiozno i religijsko značenje. Ragıb el-Isfahani kaže: “Maʿruf je imenica koja izražava radnje koje razum i šerijat opisuju kao dobre; Munker je takođe ono što um i šerijat ne usvajaju i ne smatraju čudnim” (el-Mufredat, “ʿarf” art.). Ibn Manzur je, s druge strane, izjavio da se ma'ruf, kao i urf, koristi za dobre i lepe radnje. Ova objašnjenja ukazuju da se stara praksa korištenja maʿrufa i urfa naizmenično nastavlja. Nakon podsećanja da se reč ma'ruf često pominje u hadisima, Ibn Manzur navodi da ovaj koncept izražava sve dobre stavove i ponašanja koja se smatraju pokornošću Allahu , omogućavaju da Mu se približimo, prihvataju se kao dobrota za ljude i vrednuju ih šerijat Teâlâ (mendub); on takođe navodi da ovaj koncept generalno uključuje stavove i ponašanja koja su dobro poznata, prepoznata, usvojena i koja se ne smatraju čudnim kada se vide među ljudima.

Na taj način, on otkriva nova značenja ma'rufa, a time i munkera sa njihovim starim nereligioznim značenjima u islamskoj kulturi.Pošto je religija islam izvršila suštinske promene i inovaciji u verovanju, mentalitetu, tradiciji i običajima, kriterijum usaglašenosti sa šerijatom je stavljen u prvi plan, posebno u verskim delima, koja daju definicije ma'rufa i munkera. U periodu neznanja, osnovna mera da li se neka radnja smatra ma'rufom ili munkerom bila je da li je radnja bila u skladu sa plemenskim tradicijama ili ne. Ovaj odnos je nastavljen i u islamskom periodu, pod uslovom da tradicija i običaji budu u skladu sa verskim kriterijumima (Taberi, VII, 163); Uglavnom se u literaturi pristojnosti, mudrosti i etike, reči i ponašanja koja odgovaraju načinu života i bontonu koje donosi religija islama, smatraju ma'rufom, a one koje nisu prikladne smatraju se munkerima. Međutim, posebno sa početkom rasprave o kelamu, vidi se da se pri određivanju ma'rufa i munkera više naglašavaju kriterijumi razuma i šerijata nego tradicije i običaji. U stvari, dok je većina mutezilskih učenjaka prihvatila da su postupci koje um smatra dobrim kao rezultat njihovog razumevanja husna i kubuha, to su ma'ruf i munker, dok su selefije i ešarije uzeli transfer umesto razuma kao osnovu i generalno koristili ma'ruf kao "reči i radnje koje Šerijat smatra dobrim".", a definisali su munker kao "stvar za koju Šerijat smatra da je nepoželjna" (Gazali, II , 414; et-Taʿrifat, “maʿruf” art.). Vidi se da ove definicije sužavaju višestruka značenja ma'rufa i munkera, zasnovana na dugoj istorijskoj prošlosti. Ihyaʾ komentator Murteza ez-Zebidi mora da je to svatio, jer iznosi veoma sveobuhvatnu definiciju govoreći: “Maruf je ono što um prihvata, šerijat usvaja, a ljudi čiste prirode smatraju prikladnim“ (Ithafu's-sade , VII, 3). Bedreddin el-Ayni je rekao: “Svako dobro delo (maʻruf) je dobročinstvo. Komentarišući značenje hadisa“, on je opisao ma'rufu sličan onom Zabidi-ju (ʿUmdetu'l-kari, XVIII, 150-151). Sa druge strane, Fahreddin er-Razi ukratko definiše maʻruf kao „uobičajenu i usvojenu tradiciju“ (Mefatihu'l-gayb, V, 55); Tumačeći ajet (el-Bekare 2/263) u kome se pominje vrednost “lepih reči“, isti egzeget objašnjava frazu “kevlun ma'rufun“ kao “reč koju savest prihvata bez straha i gađenja, koja daje radost a ljudima mir i ne uznemirava ih“ (isto, VII, 49).Upotreba ma'rufa u smislu "velikodušnosti i gostoprimstva" u staroj arapskoj literaturi, nastavljena je i u islamskom periodu. U hadisu, koji znači „Odazovi se onome ko ti donosi milost“ (Nesai, „Adab“, 108, „Zekat“, 72; Musned, II, 68), ma'ruf znači „zadovoljstvo“. U dugom hadisu koji govori o tri osobe koje su bile zarobljene u pećini, piše da se jedan od ovih ljudi molio Allahu te'ala za njihovo spasenje i rekao: “Došla mi je žena i zamolila me da nahranim njenu izgladnelu decu. (Musned, IV, 274). Ovde se maʻruf koristi u značenju „pomoć u hrani“. Ibn Kutayba Uyunu'l-ehbar, Ibn Hibban el-Busti Ravzatu'l-ʿukalaʾ i nuhetu'l-fudalaʾ, Ibn Abdulber-rov Behcetu’l-mecâlis, i njegova dela unsu’l-mucâlis,, koje je jedno od njegovih dela iz oblasti islama , Maverdi-jev Edebu'd-dunya ve'd-din, Huseyin b. Abdussamed-ov el-Hârisî’nin Nûrü’l-ḥaḳīḳa’sı.Postoji mnogo primera koji ukazuju da se reč ma'ruf koristi u smislu velikodušnosti i gostoprimstvu uopšte, kao i u opštem značenju dobrote, u knjigama o etici i pristojnosti, kao što je Nuru'l- Abdusameda el-Harisija hakika. U Kur'anu (a.m.) , reči ma'ruf i munker se koriste u devet ajeta sa frazama koje znače "naredi da se čini dobro, da se zabrani nepravda". U ovim se ajetima navodi koja su ponašanja ma'ruf, a koja munker, i ne izdvaja se, što ukazuje da je ispovedana religija neophodna (vacib) ili vredna saveta (mendub), a munker uključuje sve reči i ponašanja koja su suprotna od ovih (Kadi Abdulcebbar, str. 745; Ibn Teymiyya, II, 209-211). Islamski izvori su formulisali aktivnost za dominaciju i širenje dobrote, sprečavanje zla, stvaranje i održavanje dobrog društva na ovaj način, u obliku bi’l-maʻrûf nehiy ani’l-munker , u skladu sa upotrebom u Kur'anu (a.m.) i hadisima. Na osnovu sunneta i idžme, složili su se da je ova aktivnost farz. Sunitski i mutezilski učenjaci, izjavili su da su imamijski šiiti ovu presudu pripisali pojavi imama, ali nisu smatrali da je ovo gledište vredno truda da bi se eliminisao konsenzus po ovoj temi (Kadi Abdulcebbar, str. 741; Cuveini, str. 368) . Ovaj princip, koji obezbeđuje formiranje zajedničke svesti u islamskom društvu, je na neki način osnovna dinamika islama. Nebriga o tome dovodi do slablenja sistema vrednosti, postepeno dovodeći do nihilizma i anarhizma, izazivajući neke nepopravljive katastrofe u religiji i državnom životu.

U stvari, el-Gazali navodi da je Allah te'ala poslao Poslanike (a.s.) za ostvarenje ovog principa, koje on opisuje kao "svete velikane u veri", i kaže da ako se ovo zanemari, institucija Poslanstva će izgubiti smisao , religija će nestati, korupcija i anarhija će se širiti, a zemlje će biti razorene (Ihyaʾ, II, 391). Iste stavove je ponovio Ibn Tejmija (el-Istikame, II, 199, 211). Pored toga, prema Ibn Tejmiji, red i zabrana su osnovni zakoni ljudskog postojanja. Čak i ako čovek živi sam, on sam sebi nameće naredbe i zabrane; Za društveni život koji ljudi moraju da žive, naredbe i zabrane su neophodne potrebe. Stoga je interesantno da Ibn Tejmija vidi čoveka kao antropološko biće na dužnosti (ibid, II, 292-294).Teoretski, džihad se takođe smatra delom emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munker (ibid, II, 208-209), ali u praksi, džihad je širenje religije islama među nemuslimanima, da zaštiti muslimane od spoljašnjih napada i da koristi oružje kada je to potrebno. Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munker je pokret okrenut ka unutra, odnosno jedan od osnovnih principa koji za cilj ima krepost životnog stila u skladu sa odredbama Kur'ana (a.m.) i Sunneta islamskog Ummeta. Osim haridžita i nekih imamija kao što su Ebu Dza'fer et-Tusi i Muhakkik el-Hilli, islamski učenjaci su se složili da je emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munker bio farz kifaye. Praksa u vezi sa ovim se razvila na dva načina, jedan je zvaničan pod odgovornošću države, a drugi je neformalni, prepušten ličnim odgovornostima muslimanskih pojedinaca. Prvi oblik aktivnosti naredbe i zabrane institucionalizovan je pod nazivom „hisbe“ ili „ihtisab“, a odredbe u vezi sa tim, detaljno su utvrđene u izvorima (vidi HISBE). Islamski učenjaci navode da politički autoriteti možda nisu dovoljni u činjenju dobra i sprečavanju zla, da ponekad čak i sami vladari mogu da izazovu zlo i nepravdu, te da je princip postavljen za dobrobit društva, u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu, zapovijedaju dobro i izbjegavaju zlo ne praveći nikakve zvanične ili nezvanične razlike od muslimana. S obzirom da je od njih traženo da ispune dužnost pokušaja da ih obeshrabre, smatrali su da se nastavlja odgovornost naredbi i zabrana pojedinaca. S'hodno tome, svaki musliman može izvršiti ovu dužnost u stvarima za koje se jasno zna da su dobre ili loše. Prema preovlađujućem stanovništvu, pitanja oko kojih se učenjaci ne slažu nisu predmet naredbi ili zabrana (Nevevi, II, 23). Posebno, naredbe i zabrane treba da donose ovlašćena lica u pitanjima koja spadaju u oblast idžtihada. Dok objašnjava ajet: „Neka među vama postoji zajednica koja poziva na dobro, naređuje pravednima i zabranjuje zle“ (Al-i Imran 3/104), Zamahšeri obavlja ovu dužnost samo prema onima koji su ma'ruf i munker i oni koji su upoznati sa metodama upravljanja i zabrane u ovoj stvari. Podseća nas da to može doneti sreću, inače greške kao što je greška koja je dobra za zlo ili zlo kao dobro (el-Kesaf, I, 452). Ovo su gledište usvojili i učenjaci Ehl-i-sunne (vidi, na primer, Ebu Ia'la, str. 194-195; Dzuvajni, str. 368-369; Gazzali, II, 409, 413; Fahreddin er-Razi , VIII, 164). Osim toga, niko nema pravo da istražuje tuđe tajne situacije, čak i ako je loše, ima pravo da zna svoju privatnost i da je objavi.Islamski učenjaci navode da prilikom obavljanja dužnosti emira bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munkera, treba primenjivati različite metode, počevši od informacija, saveta i usmenih upozorenja, pa postepeno učvršćavajući u skladu sa situacijom (Kadi Abdulcebbar, str 744-745; Gazzali, II, str 420-425). Međutim, postoje različita mišljenja o tome da li je upotreba sile, tačnije oružane borbe, dozvoljena. Konkretno, rasprave o ovom poslednjem pitanju bile su usredsređene na to da li treba oružjem ili ne da bi se državnici koji su činili surovost i nepravdu okrenuli od grešnika ka vrlinskim, zbog političkih prilika koje su se razvile od I. (VII.) veka. Haridžiti su smatrali da je neophodno koristiti oružje protiv svakoga ko čini zlo. Međutim, Ibazijevi su izjavili da se oružje ne može koristiti protiv naroda, smatravši da je neophodno sprečiti i tretirati ugnjetavačke šefove država, naoružane ili nenaoružane, na bilo koji način (As'ari, str. 125). Haridžiti su svoje pobunjeničke pokrete zasnivali na ovom osnovnom svatanju. Hasan-ı Basri je odbacio ideju o oružanoj pobuni, jer je smatrao emira bi'l-ma'ruf nehiy ani'lmunkeri pre kao moralni princip, a sam je kritikovao nepoštene postupke halifa i drugih vladara sa vremena na vreme, oštrim izrazima, tražeći pravdu i pravednost. Isto tako, prema informacijama u el-Fikhu'l-ebsat koje se pripisuje Ebu Hanifi, imam-i Azam se takođe pobunio protiv šefa države, koji je bio na čelu islamskog ummeta i predstavljao jedinstvo ummeta, čak i ako je bio okrutan i upravljao je emirom bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munker.

On je izjavio da su oni koji su se upustili u oružanu borbu u ime ma'ruf nehiy ani'l-munkera i time ugrozili jedinstvo zajednice, „iskrivili su, a ne reformisali, “, zato je oštro kritikovao haridžije. Sličnu optužbu je ranije izneo Hasanı Basri (videti Vatt, str. 96-97). Kao i haridžiti, većina Mu'tezila, Zaidiyya i Murdzie, takođe su tvrdili da je neophodno (vadžib) upotrebiti silu kad god je to moguće da bi se eliminisali tlačitelji. Međutim, Ebu Bekr el-Esam i njegovi sledbenici iz Mu'tazile, smatrali su da je neophodno da se okupe oko pravednog imama i da eliminišu tlačitelje (ehlu'l-bagi) (Eš'ari, str. 451). Iako imamije prihvataju oružanu borbu u principu, oni tvrde da je ova dužnost suspendovana dok se ne pojavi „srećni imam“ (Ibn Hazm, V, 19). Selefije, poznate i kao "ehli-hadis", nisu nalazile za pravo da se upuštaju u oružanu borbu protiv političke vlasti, čak ni u slučaju ubijanja ljudi i zarobljavanja članova porodice, kako bi ujedinili islamski ummet oko halife, da očuva društveni mir i da pobunama i nestašlucima spreči raspad društva. Po njima, imam je nekad pravedan, a nekad ne; Čak i ako je grešnik, ummet nema ovlašćenja da ga protera (Eš'ari, str. 451-452). Čuveni učenjak Zahiri-ja Ibn Hazm, odbacio je ovo gledište, koje je smatrao previše pokornim, kritikujući ga sa raznih aspekata (el-Fasl, V, 19-28). Ibn Hazm navodi da šef države koji ustrajava u ugnjetavanju i nepravdi, uprkos svim upozorenjima, i ne pristaje da mu se izrekne kazna, treba da bude smenjen sa funkcije i da ga zameni neko drugi, jer nije dozvoljeno zanemariti bilo koga od odredbe Šerijata (ibid, V, 28). Međutim, učenjaci Ehl-i-sunne su, uglavnom, usvojili Selefijske stavove. Čak je i el-Gazali, koji je jedan od najradikalnijih sunita u ovom pogledu, rekao: “Ugnjetač treba da se povuče iz uprave; Iako kaže da je suštinski potlačen ili da ga treba razrešiti, on izražava da je obavezno ostati na mestu i držati ga se ako je vladar jak, njegova smena postaje teža, a njegova promena izaziva opštu i neodoljivu fitnu. Gazzali navodi da će pokušaj da se zbaci sadašnja administracija, smatrajući je potpuno nevažećom pod ovim uslovima, eliminisati javne interese, upoređujuči takav rezultat sa gubitkom kapitala, uzimajući u obzir profit (Ihyaʾ, II, 179). Gazzali je rekao da su prva dva od metoda koje je naveo Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munker, kao uvođenje (obaveštavanje primaoca o dobru i zlu), savet, upozorenje oštrim stilom, usmeravanje na desno od strane upotreba sile premlaćivanjem i kažnjavanjem, može se primeniti na vladare. Navodi da nema ovlašćenja da primenjuje silu protiv državnika. Međutim, ako to neće izazvati zlo i svađu, potrebno je pribeći oštrom upozorenju.Ako je šteta od naredbe i zabrane ograničena samo na dodirivanje onoga ko je to uradio, krajnje je da državnike upozorite grubim izrazima. Nakon što je naveo mnoge primere upozorenja prethodnika u ovom pravcu (ibid, II, 438-455), el-Gazali se žali da su u njegovo vreme interesi učenjaka vezali jezike učenjacima, da su oni ćutali u lice nepravde, ili da čak i kada bi govorili, ne bi mogli biti efikasni, jer je postojala kontradikcija između njihovih reči i njihovih stanja. Konačno, on korupciju u administraciji i društvu pripisuje ulemi, a korupciju uleme strasti za bogatstvom i činom. Slična dijagnoza se vidi kod Ibn Teymiyye (el-Istikama, II, 295). Kao i njegovi prethodnici, Ibn Teymiyya je takođe negativno gledao na pitanje oružane borbe, čak je zauzeo umereniji stav od el-Gazalija. Zato što je emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munker popravna aktivnost. Ako će ova aktivnost, umesto reformi, dovesti do pobune i korupcije, treba je izbegavati. U stvari, Allah te'ala nije dobrim ljudima poverio zadatak da primora druge ljude da ih vode (vidi el-Maide 5/105). Zato što Ibn Teymiyya vidi ovu naredbu i zabranu kao čin poboljšanja i obrazovanja. Pozivajući se na hadis u Ebu Ia'la's al-Mu'temedu (str. 196), on kaže da ljudi koji će se baviti ovom aktivnošću, moraju imati tri kvaliteta kao što su znanje, ritam i strpljenje.Dok Ibn Teymiyya optužuje haridžije, Mu'tazile i šije da su bili preterano oštri u pitanjim aupravlanja i zabrane, bez razmatranja ovih metoda, Ehl-i-sunnet ve'l-Dzma'ata, on navodi da je dao prioritet jedinstvu i integritetu muslimana u skladu sa uputstvima Hz.Poslanika (s.a.v.s.) po ovom pitanju, te da je usvojio princip izbegavanja sukoba sa šefovima država i učešća u ratovima fitne, (el-Istikame, II, 210, 215-216, 233). Podrazumeva se da iako su mu'tezile učenjaci prihvatili emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munkeri, jedan od pet osnovnih principa (usul-i hamsa) mezheba, oni se nisu toliko bavili ovim pitanjem kao učenjaci Ehli sunneta i Imamije. Na primer, Kadi Abdulcebbar, jedan od vodećih učenjaka ovog mezheba, posvetio je samo četrnaest stranica ovoj temi u svojoj knjizi od 800 stranica pod nazivom Şerḥu’l-Uṣûli’l-ẖamse, od kojih se većina ponavljala.

Međutim, učenjaci Mu'tezile su dali veliku važnost ovom principu, posebno u praksi; U skladu sa ovim principom, uspešno su se odupirali intelektualnim napadima stranih verskih i kulturnih krugova protiv islama, a pripisali su i svoje napore da razviju i ojačaju sopstvene stavove među islamskim ummetom. Međutim, oni su ove napore doveli do surovosti i nepravde prema onima koji s vremena na vreme imaju drugačija mišljenja, i to im je pripremilo kraj. Iako ehli-sunne i neke mutezile učenjaci navode da imamijski šiije smatraju da emir bi'l-ma'ruf nahiy ani'lmunker ne treba primenjivati dok se ne pojavi ekstatičan imam, ova informacija ne izgleda u redu, barem za kasnije Imamije. Pošto su u mnogim imamijskim izvorima sistematski uvrštavane naredbe i zabrane, navedeno je da će ta dužnost biti ispunjena, posebno savetima i usmenim upozorenjima, a bilo je čak i onih koji su smatrali da je dozvoljeno pribeći stvarnim merama pod uslovom da se ne ide u krajnost. Međutim, ovi učenjaci su odbacivali oružanu borbu i pobunu protiv ugnjetača do pojave imama, prihvatajući da ova vlast pripada imamu ili osobi kojoj je on dodeljen (EIr., I, 995). Široka pokrivenost emira bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munkera u islamskim izvorima i rasprave o vladanju i primjeni ovog principa, ukazuju da je ovo pitanje od velikog značaja za život islamskog društva. Prema rezultatu ispitivanja izvora, emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munker treba da učini da verovanja, vrednosti i zakonodavni stil usvojen od strane religije, razuma i zajedničke savesti, budu dominantni u individualnom i društvenom životu. ; Odnosi se na pojedinačne i kolektivne napore, političke i građanske mere za sprečavanje svih vrsta zla koje religija, um i zdrav razum odbacuju. Pored mnogih ajeta i hadisa na tu temu, posebno, „Ko vidi zlo neka ga spriječi rukom, ako nije u stanju, jezikom; ako to ne može, neka se ljuti na zlo u srcu svom; Ovo je najslabiji stepen vere" (Muslim, „Iman", 78; Abu Davud, „Salat", 232), hadis znači preduzeti akciju protiv stavova i ponašanja suprotnih svetonazoru i vrednosnim sudovima islama, preduzeti verbalno upozorenja i učiniti neophodnim da se pokažu reakcije u vidu psihičkog otpora. S obzirom na važnost ovakvih hadisa na individualnom, društvenom i univerzalnom nivou, islamski učenjaci su insistirali na neophodnosti introvertnih reformskih studija, kao i spoljašnjih aktivnosti u vidu poziva i džihada. Uprkos pritužbama da se ovaj princip s vremena na vreme zanemaruje (na primer, videti Gazali, II, 255; al-Makdisi, I, 157; Nevevi, II, 24; Ibn Tejmija, II, 295): Osim službenih aktivnosti koje je sprovodila državna hisba* organizacija, studije kao što su propovedi, uputstva i saveti su se efikasno sprovodili u svakom periodu; Posebno su se ljudi sa jakim religioznim žarom i predanošću trudili da razviju i ojačaju dobrotu na individualnom, porodičnom i društvenom nivou i da spreče zlo, koliko su uslovi dozvoljavali. Čini se da je karakteristika islamskog društva da pojedinci smatraju da doprinose razvoju verskog i moralnog života i obezbeđivanju javnog reda kao dug islama i građanstva.Ovaj pogled, iako se vidi da je u izvesnoj meri oslabila pod uticajem individualističkih i liberalističkih misli i svatanja koja su se u zapadnom smislu razvila, posebno od XIX. veka, tradicionalna islamska društvena struktura i dalje zadržava svoj uticaj u tom pogledu. Osim toga, ozbiljni napori da se vrati islamskom identitetu u gotovo svakom delu islamskog sveta, doveli su do oživljavanja važnih aktivnosti koje se mogu vrednovati u okviru emira bi'l-ma'rufa nehiy ani'l-munkera. Pored tradicionalnih reformskih aktivnosti kao što su propovedi i uputstva, studije sprovedene savremenim metodama i alatima kao što su štampa, konferencije i seminari, mogu se navesti kao primeri važnih pomaka u ovom pravcu. Počevši od Kur'ana (a.m.), u svim islamskim izvorima, prava ljudi kao što su deca, žene, starci, invalidi, siročad, radnici i verske vrednosti, životna i neživa priroda, javno zdravlje i ljudska prava uopšte, nauke i kulture, pravosuđa, posebna pažnja posvećena je zaštiti i razvoju vrednosti i ideala kao što su sloboda, društveni i socijalni mir,i zatraženo je da se neutrališu sve vrste štetnih i destruktivnih tendencija prema njima i da eliminiše zla koja islam smatra fitnom i nestašlukom. Udruženja, fondacije itd.,osnovane za postizanje svih ovih ciljeva. Rad organizacija u skladu sa islamskim kriterijumima, takođe treba vrednovati u kontekstu emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munker, koji se smatra fard-ı kifaye za društvo. Čini se da je povećanje ovakvih aktivnosti na institucionalnom planu u skladu i sa duhom islama i sa realnošću savremenog života.

U međuvremenu, ehli sunnet je sankcionisane stvarne intervencije prepustio samo zvaničnim institucijama u aktivnostima emira bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munkera, sa mišlju da spreči nove nepravde, svađe i korupciju u društvu.Ne treba zanemariti da je autoritet pojedinaca, pa samim tim i nevladinih organizacija, ograničen na miroljubive inicijative kao što su obrazovanje, podučavanje i usmeravanje, kao i stvaranje ambijenta za napredak.Osim toga, takve aktivnosti treba da sprovode kompetentni ljudi i to samo o pitanjima za koje je postignut konsenzus islamskih učenjaka, bilo da je u pitanju ma'ruf ili munker.

Bibliografija

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "'ʿarf", "nkr" md.leri. Lisânü'l-ʿArab, "ʿarf", "nkr" md.leri. et-Taʿrîfât, "maʿrûf","münker" md.leri. Tâcü'l-ʿarûs, "ʿarf", "nkr" md.leri. Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), VII, 2-52. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿarf", "nkr" md.leri. Wensinck, el-Muʿcem, "ʿarf", "nkr" md.leri. Müsned, II, 68; IV, 274. Müslim, "Îmân", 78. Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 232. Nesâî, "Edeb", 108, "Zekât", 72. Ebû Hanîfe, el-Fıḳhü'lebsaṭ (nşr. M. Zâhid el-Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 40-41. İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, III, 156, 174-182. Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), VIII, 163. Ebû Temmâm, el-Ḥamâse, Bombay 1882, s. 161, 165. Eş'arî, Maḳâlât (Ritter), s. 125, 451-452. İbn Hibbân, Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'lfużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977. Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 141-148, 741-747. Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1408/1988, s. 271-305.a.mlf., el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 315-339. İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 19-28. Ebû Ca'fer et-Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, I, 299-303. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 194-199. İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 302-310. Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 368-369. Zevzenî, Şerḥu'l-Muʿallaḳāt, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 82, 107, 119, 120. Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 452-453. Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1387/1967, II, 179, 255, 391-455. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 55; VII, 49; VIII, 164. İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye ve'l-mineḥu'l-merʿiyye, Kahire 1987, I, 155-173. Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 21-29. Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403/1983, I, 341-342. İbn Teymiyye, el-İstiḳāme, [baskı yeri ve tarihi yok] (Müessesetü Kurtuba), II, 198-234, 287-297, 311. Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVIII, 150-151. Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî, Nûrü'l-ḥaḳīḳa (nşr. M. Cevâd el-Celâlî), Kum 1403/1983, s. 240-244. Meclisî, Biḥârü'lenvâr, Beyrut 1403/1983, XCVII, 68-99. R. Levy, The Social Structure of Islam, London 1979, s. 194-195. W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 96-97. Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1983, I, 69, 72, 374-376. W. Madelung, "Amr be Maʿrūf", EIr., I, 992-995. DMT, II, 498-499.

metrûk – بروك الم - Izraz hadisa, koji označava pripovedača, optuženog za laž ili predaju koju je ispričao.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Reč metrûk (napušten) u rečniku, što znači „levo, napušten“, koristi se kao termin u smislu „hadisa koji je ispričao pripovedač, za koga se zna da laže u svom svakodnevnom životu, čak i ako nije izmislio hadis“ , i kao jedna od slabih varijanti hadisa, ima isto značenje kao i matruh*. Od najranijih vremena, hadisi su koristili različite reči izvedene od glagola „napustiti“ o prenosiocima čija su kazivanja bila toliko slaba da su bila napuštena. “Muttafekun ala tarihihi” (postoji dogovor da se napusti), “metruku'l-hadis” (njegov hadis je napušten), “terakuhu” (od njega su napustili predanje), “šebihun bi'l- metruk” (ne razlikuje se od napuštenih pripovedača). Ove reči sa komentarima kao što su „turike hadisuhu“ (hadis je napušten), koriste se da ukažu, da je pripovedač, koji ima mane u svojoj pravdi ili je neadekvatan u smislu uzdržanosti, slab, čime se ukazuje da i njega i njegove predaje treba napustiti. “muttehemun bi’l-kizb”, (optužen za laž), “mâ fîhi hayr”, (nema dobrog u tome), “lâ tuhaddisû anhu”, (ne prenosi hadise od njega), “lâ yüsâvî şey’en” , (bezvredan), “raculun sûun”, (on je loš čovek), “mehcûrun” , (napušten), “matrûhu’l-hadîs”, (njegov hadis je odbačen), “zahibu'l-hadis“ (njegov hadis je saki) , “ed‘afü’n-nâs” , (on je najslabiji od ljudi), “leyse bi-sikatin”, (nije pouzdan), “lâ yurvâ hadîsuhû”, Korišćene su i veoma različite cerh reči kao što je (od njega se ne prenosi nijedan hadis). Broj cerh reči korištenih o napuštenim pripovedačima u prva tri veka je oko 110 (Yucel, str. 136-144). Podrazumeva se da su cerh reči izvedene od glagola napustiti korištene za sve slabe pripovedače koji su imali mane u svojoj pravdi i bili neadekvatni u pogledu uzdržanosti. Dajući informacije o ljudima čiji hadis treba napustiti, Şu‘be b. Haccâc je rekao: „Osoba koja je optužena za laž, pravi mnogo grešaka, prenosi suprotstavljanje hadisu koji prenose mnogi pouzdani ljudi i ne odstupa od tog suprotstavljanja, i pripovijeda stvari koje drugi poznati muhadisi sami nisu čuli ili preneli.” (Šemseddin es-Sehavi, I, 370) ukazuje to navodeći mnoge karakteristike slabih prenosilaca.Ponovo, činjenica da su rani učenjaci hadisa poput Nesai, Ibn Hibban i Darekutni zajedno obrađivali slabe i napuštene pripovedače u svojim delima po imenu ed-Duʿafaʾ ve'l-metrukin, otkrivaju da nisu videli nikakvu razliku između njih. Nakon uspostavljanja slabog pojma, ređe je korišten zastareli, koji ima isto značenje.Činjenica da rani učenjaci hadisa kao što su Ramhurmuzi, Hakim en-Nisaburi i Hatib el-Bagdadi, kao i kasniji učenjaci kao što su Ibnu's-Salah el-Šahrezuri, Nevevi, Ibn Kethir i Zejnadi, nisu mnogo govorili o ovom terminu. Pojavila su se različita mišljenja oko značenja koje je ovom terminu pripisao Ibn Hadžer el-Askalani, koji je prvi definisao termin „napušteno“ sa njegovim posebnim značenjem i tretirao ga kao vrstu hadisa. Prema Ibn Hadžeru, hadis koji prenosi sam pripovedač, koji je optužen za laž, zapušten je, ali kazivanje pripovedača koji pravi mnogo grešaka, nije pedantan u pogledu naređenja i zabrana religije, previše je rasejan i nemaran, je munker, (Nuzhetu'n-nazar, str. 85, 89). Sujuti je, s druge strane, mišljenja da predaja pripovedača koji je optužen da laže, sam, suprotno suštinskim principima religije, ili koji ima previše grešaka ili manje osetljiv na verske naredbe i zabrane, ili koji je previše rasejan i nemaran, zapušten je. , I, 240-241).

Prema ovome, Sujuti naziva kazivanja koja je Ibn Hadžer nazvao munker, metruk, itd. Među hadiskim učenjacima se raspravljalo o tome da li se prenosilac, koji se komentariše jednom rečju, može potpuno napustiti. Opšte je mišljenje da ove reči možda nemaju uvek značenje cerh, a napuštanje ponekad može biti zasnovano na razlogu ili sumnji koja ne zahteva operaciju. Na primer, značenja reči „terakuhu“ i „terakehu fulanun“ su različita. Dok prvi od ovih pokazuje da je pripovedač slab i da njegova predaja neće biti napisana, drugi generalno znači, da niko nije pisao predaje tog pripovedača, niti je od njega primao hadise. Iako postoje različita mišljenja, prema opštem mišljenju hadiskih učenjaka, većina kritičara mora da deli isto mišljenje o tom prenosiocu i njegovom kazivanju, da bi napustili pripovedača i njegovu predaju, koji se smatraju napuštenim u apsolutnom smislu (Ibnu's-Salah, str. 127). Reči izvedene iz istog korena sa napuštenim koriste se za cerhin prema Zehebiju i Šemseddinu es-Sehaviju, drugi za Zeinuddin el-Iraki, a deseti prema rasporedu Ibn Hadzer el-Askalanija u Takribu't-Tehzib. Čak i ako nije poznato da je pripovedač ovog nivoa namerno lagao u predaji hadisa, kavli fisk (dogovor delovanja protiv naredbi i zabrana vere.) je odrediti njegovog lažova u njegovom svakodnevnom životu, a to je razlog za cerh. Jer osoba koja stvara naviku da laže, takođe je moguće da je lagao u ime Hz.Poslanika (s.a.v.s.).Predaje takvog pripovedača, koje prenosi samo on i koje ne sadrže nikakve naznake da su izmišljotine, ne prihvataju se čak i ako nisu u suprotnosti sa suštinskim principima religije, pa se smatraju predmetom (Tadzrid Terčemesi, Mukaddime, I, 294-295). O slabim i zapuštenim pripovedačima, poznatim kao ed-Duʿafaʾ ili ed-Duʿafaʾ ve'l-metrukun, napisana su mnoga dela, od najstarijih vremena, uglavnom raspoređenih po azbučnom redu, u kojima su ocene autora ili poznatih kritičara uključene u hadis. (vidi DUAFA) i METRUKIN). Danas postoje studije o napuštenim pripovedačima, posebno u pojedinim delima Abdullah Murad Ali el-Pakistani el-Metrukune'l-ledhine teferrede bihim Ibn Mace (Meka 1393), Musa Sekr Boks el-Endonisi el-Metrukun ve merviyyatuhum fi Ci 19'Mil- Ci194 Vasıyyullah b. Muhammed Abbas ed-Duʿafaʾ ve'l-mechulun ve'l-metrukun fi (Mucteba)'n-Nesaʾi (Meka 1396), Muhammed Sabran Efendi el-Endonisi elMetrul-mehulun ve'uunit ve'yulud ve'yunit ve'iyulu pod imenom Sicistani (Meka 1396).

Bibliografija

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîṯ , s. 127.Irâkī, Feṭḥu’l-muġīṯ , s. 176. İbn Hacer, Taḳrîbü’t-Tehẕîb (Avvâme), s. 74. a.mlf.,Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 85, 89. Şemseddin es-Sehâvî,Feṭḥu’l-muġīṯ , Beyrut 1403/1983, I, 370. Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 240-241, 295. Keşfü’ẕ-ẕunûn, II, 1087. Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 139-141. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 126, 294-295. Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti’l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 167. Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 221. M. Acâc el-Hatîb, Uṣûlü’l-ḥadîṯ , Beyrut 1401/1981, s. 348. Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 174. Sezgin, GAS (Ar.), I/1, s. 317-318. M. Hasan eş-Şelebî, Delîlü’r-resâʾili’l-câmiʿiyye, Dımaşk 1403/1983, s. 131, 133, 203. Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîṯ , Beyrut 1404/1984, s. 115-116. Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 222-223. Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 133-144.

Matruh – المطروح - Izraz koji označava pripovedača optuženog za laž i hadis koji prenosi ovaj pripovedač.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Izveden od korena tarh što znači „podići i baciti“ u rečniku, matruh znači „stvar koja se baca“. Kao pojam, to znači „hadis koji prenosi samo pripovedač, koji je optužen da laže čak i ako nije u suprotnosti sa principima vere, koji postupa suprotno naredbama i zabranama vere, ili čije predaje pokazuju dosta zablude i bezobzirnost“. Prema ovome, nema razlike između matruh hadisa i metrûk (napuštenog) hadisa, koji je jedna od slabih varijanti hadisa. U III. (IX) veku, matruh termin dobija svoje značenje i potiče iz istog korena kao „mutarrah” (odbačen), „mutarrahu’l-hadis” (hadis je odbačen), „matruhu’l-hadis” (hadis je odbačen) da ukaže na neku vrstu slabog hadisa od strane muhadisa. , „tarahuhu“ (oni su ga napustili), „tarahu hadisehu“ (napustili su njegov hadis) itd. Počela je da se koristi kao cerh reč sa izrazima. Yahyâ b. Majn je koristio izraz matruh o lažnim prenosiocima poput Mejmuna el Horasani-ja, rekavši: „Muhadisi su se složili da njihovi hadisi treba da budu odbačeni“ (Ibn Arrak, I, 42; Ibn Hadžer, I, 412). Reč matruh posle III. (IX.) veka potpuno je napuštena. Zapravo, učenjaci hadisa kao što su Ramhurmuzi, Hakim en-Nisaburi, Hatib el-Bagdadi, Ibnu's-Salah el-Šarezuri, Nevevi, Ibn Kethir, Zeynuddin el-Iraki, nisu kontaktirali ovaj termin u svojim radovima. U hadiskoj metodologiji koja se danas piše, matruh se ponekad tretira pod nazivom napušten, a ponekad kao samostalan. Prema Zeynudinu el-Iraki-ju, matruh je jedna od reči koje izražavaju treći stepen cerh-a, a prema Sehaviju, četvrti stepen. Hadis koji prenosi prenosilac, a koji se tumači ovom formulacijom, vrednosno je malo superiorniji u odnosu na subjekt, malo inferiorniji u odnosu na slabe, a ni na koji način se ne poštuje i ne može se koristiti kao dokaz. Pripovedač koji prenosi matruh hadis je i sam napušten i njegov hadis je mrtav.

Bibliografija

Lisânü’l-ʿArab, “ṭrḥ” md. İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 210; III, 210, 317. Irâkī, Feṭḥu’l-muġīṣ , s. 176. a.mlf., et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osmân), Beyrut 1401/1981, s. 163. İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, I, 412. Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 296. İbn Arrâk, Tenzîhü’ş-şerîʿa, I, 42. Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 178. Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʿrife), s. 253. Tecrid Tercemesi, Mukaddime, s. 294-295. Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 211, 428. Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîṣ , Beyrut 1404/1984, s. 117. Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 80, 93-94, 149, 150. Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 210, 291, 392. İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2001, s. 137-138.

HADİS- الحديث

Autor:

M. YAŞAR KANDEMİR

I. HISTORIJA

II. ŠIIJE i HADIS

III. PESME I HADISI

IV. RAZVOJ MIŠLJENJA U ISLAMSKOM SVETU

V. LITERATURA

Termin koji izražava reči, postupke i odobravanja Hz.Pejgambera (s.a.v.s.): Nauka o utvrđivanju, prenošenju i razumevanju hadisa.

I. HISTORIJA

A). Etimoloji ve Kapsam. (Etimologija i obim).

Reč hadith (množina ehadis), koja je suprotnost drevnom značenju „stari“, imenica je iz infinitiva tahdis te znači “haber”-„vest“. Svaka reč koja se prenese na osobu tako što je objavljena ili otkrivena dok je budan ili spava, kao i ispričana priča, naziva se “hadîsu’l-cunûd” („hadisu Musa” [Taha 20/9; en-Naziat 79/15], [el-Burûc 85/17]), a govor koji se izgovori naziva se hadisom.

وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿٩﴾

9. A da li je do tebe doprla vijest o Musau, [Tâhâ 20/9], (Korkut)

Zatim:

هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾

15. Da li je do tebe doprla vijest o Musau, [en-Nâziât 79/15], (Korkut)

Zatim

هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْجُنُودِ ﴿١٧﴾

17. Da li je doprla do tebe vijest o vojskama, [el-Burûc 85/17], (Korkut)

U nekoliko ajeta Kur'ani'l-kerim se naziva: “hâze’l-hadîs”:

فَلَعَلَّكَ بَـٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَـٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا ﴿٦﴾

6. Pa zar ćeš ti za njima od tuge svisnuti, ako oni u govor ovaj neće da povjeruju? (el-Kehf 18/6), (Korkut)

أَفَمِنْ هَٰذَا ٱلْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ ﴿٥٩﴾

59. Pa zar se ovom govoru iščuđavate – (en-Necm 53/59), (Korkut)

أَفَبِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَنتُم مُّدْهِنُونَ ﴿٨١﴾

81. Pa, kako ovaj govor omalovažavate (el-Vâkıa 56/81), (Korkut),

spominje se i kao "ahsenu'l-hadis" (ez-Zumar 39/23):

ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾

23. Allah objavljuje najljepši govor, Knjigu sličnu po smislu, čije se poruke ponavljaju, zbog kojih podilazi jeza one koji se Gospodara svoga boje, a kada spomene ime Allahovo, kože njihove i srca njihova se smiruju. Ona je Allahov Pravi put na koji On ukazuje onome kome On hoće; a onoga koga Allah ostavi u zabludi niko na Pravi put neće moći uputiti.

(ez-Zumar 39/23), (Korkut).

Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je također koristio izraze "ahsenu'l-hadîs, hajru'l-hadîs, asdaku'l-hadîs" da izrazi Kur'an (a.m) (Buhârî, "Adab", 70, "İʿtiṣâm", 2; Muslim, "Cum'a", 43; Nesâî, "Ṣalâtu'l-ʿîdeyn", 22). Prema Ferrâ'iu, iako je reč hadîs množina od uhdûse, što znači „stvar koja se govori", kasnije je počela da se koristi kao množina hadîsa. Iako je izraz "hadîsu'n-nebî" uobičajen, činjenica ta da se ne koristi kao "Hadîsu'n-nebî" ukazuje na to. Reč hadîs je dobila drugačije značenje sa islamom, skoro kao pandan drevnom Kur'anu (a.m.), pozivajući se na reči Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) kao "el-ehâdîsu'l-kavliyye", a na njegove glagole kao "el-ehâdîsu'l-fi'liyye" kao i stvari koje on odobrava (takrir) zvali su se "el-ehâdîsu't-takrîriyye" (Ebu'l-Bekā, str. 370, 402). Istraživači hadisa, uključili su karakteristike Hz. Poslanikovog (s.a.v.s.) stvaranja (şemâil- šemail) i njegove moralne kvalitete u okviru hadisa. Podrazumeva se da je Resulullah (s.a.v.s.) prvi put upotrebio reč hadis o svojim rečima. U stvari, kada je Ebu Hurejre (r.a.h.) pitao ko će prvi primiti njegovo posredovanje na Sudnjem danu, Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s) mu je rekao: "O Ebu Hurejre! Pošto sam znao tvoju radoznalost o hadis-u, očekivao sam da ćeš ti prvi postaviti to pitanje o ovom hadisu", (Buhari, „ʿIlim", 33; „Rikak", 51). Žene As'haba su zamolile Resulullaha (s.a.v.s.) da odvoji dan za razgovor sa njima, govoreći mu: "Samo muškarci imaju koristi od tvojih reči (bihadîsike)", (Buhârî, "İʿtiṣâm", 9). Resûl-i Ekrem-ove (s.a.v.s.) reči, to je nekad značila vest koja izveštava o njegovim postupcima i odobravanju. Neki učenjaci su dodatno proširili obim pojma hadis i uključili lične izjave i fetve as'haba i sledbenika u ovaj obim. Oni su nazvali hadise koji pripadaju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) kao merfû, one koji pripadaju as'habima kao mevkuf, a one koji pripadaju sledbenicima kao maktû, (Ibn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, VII, 33). Kasnije, kada je reč 'Haber – (vest)' počela da se koristi za izražavanje svih pojmova merfû, mevkuf i maktû, neki učenjaci su smatrali da je prikladno samo puka predaja, a neki drugi da merfû i mevkuf predaju nazovu hadisom. Ponovo, u ranim vremenima, korištena je reč Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) za sve vrste vesti o as'habima i sledbenicima, zajedno sa rečima, delima i odobrenjima Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Iako postoje različita mišlenja o obimu hadisa i sunneta, ova dva pojma su sinonim za reči Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), njegova upotreba za glagole i takrire (takrir- التقرير - Jedan od delova sunneta su odobrenja Hz.Poslanika (s.a.v.s.).) je više prihvaćena, posebno među hadiskim učenjacima. Proširujući okvire, šeme, sunneta, hadisa, i moral Hz.Poslanika (s.a.v.s.), njihova upotreba za glagole i njihove prepiske, više su prihvaćene, posebno među hadiskim učenjacima.

Bilo je nekih koji su u ovaj okvir uključili i ono što je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) govorio i radio pre Poslanstva, (Ibn Tejmiija, XVIII, 10; Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 635-636). Nauka je jedan od pojmova koji se koristi za izražavanje hadisa od II. Tjs. VIII. veka. Podrazumeva se da su Kur'an (a.m.), hadis i fikh bili uključeni u obim reči nauka u ranim periodima, ali kasnije se pod rečju nauka podrazumevalo više hadisa, (İmtiyâz Ahmed, str. 110-123).

B). Önemi. (Njegov značaj).

Hadisi su oni koji prosvetljuju ljude o pitanjima oko kojih se razlikuju. Dakle, kao reč Hz.Poslanika (s.a.v.s.), kome je objavljen Kur'ân- i- Kerîm, koji je za njih izvor uputstva i milosti (en-Nahl 16/44, 64), :

بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

44. jasne dokaze i Knjige. A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, i da bi oni razmislili. (Korkut)

وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾

64. Mi tebi objavljujemo Knjigu da bi im objasnio ono oko čega se razilaze, i da bude vjernicima uputa i milost. (en-Nahl 16/44, 64), (Korkut),

ona izražava superiornu vrednost, kao i osoba koja razume Kur'an (a.m.) bolje od bilo koga drugog, koji razume Božansku svrhu ajeta.To je takođe od velike važnosti kao mišlenje Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), koji najbolje zna šta je to. Ono što je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) svojim rečima objasnio ljudima, uz glagole kao što su namaz, post, zekat i hađđ su u prvom planu Božanskih naredbi koje on svojim postupcima ukazuje sprovođenjem ajeta. Pitanja kao što su koje je vreme namaza, koliko rekata i kako klanjati, kako postiti, od kojih dobara i koliko će se dati zekat, kako hađđ izvršiti, nisu uključena u Kur'an (a.m.), ali su razjašnjena hadisima, a mnoga pitanja islamskog prava rešavaju se podacima datim u hadisima. Osim toga, ajeti čija se značenja ne razumu lahko (muşkil- muškil) jer se u Kur'anu (a.m.) mogu tumačiti na više načina, mogu se tumačiti putem hadiskih predaja, kao u tumačenju politeizma sa rečju "surovost", kao što su ajeti u kojima se pod širokim izrazima podrazumevaju uža značenja. Hadisi su takođe razjasnili mnoga pitanja koja nisu uključena u Kur'an (a.m.), i ukazali načine na koje su primenjivani. Na primer, žena neće nadoknaditi namaze koje ne može da obavi tokom menstruacije, čovek nemože da oženi tetku i halu (očevu sestru) preko svoje žene, pitanja kao što je činjenica ta da je zabranjeno sklapati brak sa osobama kojima je zabranjeno da se venčaju zbog bliskosti loze, ili zbog bliskosti mleka, pored toga, odredbe koje se tiču prava kupovine (الشفعة - ŞUF'A), nasleđa od Nane i srodnika po očevoj strani itd., rešavao je Hz.Poslanik (s.a.v.s.).

Pitanja koja se odnose na zagrobni život, život u kaburu, oživlenje, sud, obračun, suđenje, život u đennetu i u đehennemu, koja se pominju u Kur'anu (a.m.), ali gde nema puno informacija, također se mogu naučiti kroz hadise. Moralne vrline, pravila koja će obezbediti duhovni mir i razvoj, oblici ponašanja neophodni za redovan porodični život, pravila koja regulišu društvene i trgovačke odnose među ljudima, odnose između vladara i vladajućih struktura itd., u hadisima postoje opsežne informacije po ovoj temi. U više od trideset ajeta, naređujući poslušnost Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), (vidi MF Abdulbaki, al-Mu'cem, "tvʿa", "Resul" art.) i posebno ajet,:

مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ
وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ
وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾

7. Plijen od stanovnika sela i gradova koji Allah Poslaniku Svome daruje pripada: Allahu i Poslaniku njegovu, i bližnjim njegovim, i siročadi, i siromasima, i putnicima-namjernicima – da ne bi prelazilo iz ruku u ruke bogataša vaših; ono što vam Poslanik kao nagradu da to uzmite, a ono što vam zabrani ostavite; i bojte se Allaha jer Allah, zaista, strahovito kažnjava-, (el-Hashr 59/7), (Korkut).

Postojanje uputstava ukazuje da praksu koju je izneo Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) treba usvojiti u stvarima koje nisu jasno pomenute u Kur'anu (a.m). Muslimani nemaju mogućnost da deluju protiv odluka koje su dali Allah (đ.š.) i Hz.Poslanik (s.a.v.s.) (el-Ahzab 33/36), da se neće smatrati da su poverovali sve dok ne imenuju Hz.Poslanika (s.a.v.s.) za arbitra u sporovima između njih i pokore se njegovoj odluci sa zadovoljstvom,:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا
قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

65. I tako Mi Gospodara tvoga, oni neće biti vjernici dok za sudiju u sporovima međusobnim tebe ne prihvate i da onda zbog presude tvoje u dušama svojim nimalo tegobe ne osjete i dok se sasvim ne pokore. (en-Nisa 4/65), (Korkut),ajeti u kojima se kaže da je Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dobar primer za one koji se nadaju susretu sa Allah-om (đ.š.) u posljednjem danu i one koji se mnogo sećaju (spominju) Uzvisenog Allaha:

لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ
كَثِيرًا ﴿٢١﴾

21. Vi u Allahovom Poslaniku imate divan uzor za onoga koji se nada Allahovoj milosti i nagradi na onome svijetu, i koji često Allaha spominje. (el-Ahzab 33/21), (Korkut)

To otkriva da su reči i dela Hz. Poslanika (s.a.v.s.) neophodni za muslimane.

Zajedno sa Kur'an-om (a.m), u ajetima koji znače:

وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ۖ وَمَا
يَضُرُّونَكَ مِن شَىْءٍ ۚ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ
فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾

113. Da nije Allahove dobrote i Njegove milosti prema tebi- neki pojedinci njihovi su bili naumili da te prevare- ali su samo sebe prevarili, a tebi nisu nimalo naudili. Tebi Allah objavljuje Knjigu i mudrost i uči te onome što nisi znao; velika je Allahova blagodat prema tebi! (en-Nisa 4/113), (Korkut)

I

وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾

34. I pamtite Allahove ajete i mudrost, koja se kazuje u domovima vašim- Allah je, uistinu, dobar i sve zna. (el-Ahzab 33/34), (Korkut).

Prihvaćeno je da pomenuta mudrost, posebno kada se pominje uporedo sa Kur'an-om (a.m.), ukazuje na verbalni i stvarni sunnet Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) (Šafi'i, er-Risale, str. 78, 93, 103). Činjenica da su verovanje i pokornost Allah-ovom (đ.š.) Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) također navedeni u ajetima koji nalažu verovanje i pokornost Allahu (đ.š.), učvršćuje ovo mišenje učenjaka. Izrazi poput "Allah (đ.š.) je tako rekao" ili "Moj Gospodar (đ.š.) mi je tako naredio" u nekim hadisima ukazuju da su neki od hadisa Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) proizvod objave. Kada se ove vrste kazivanja, koje se nazivaju „Kudsi (sveti) hadis“, ponavljaju u različitim delovima iste hadiske knjige ili budu uključene u drugu knjigu hadisa, ukazujući da je to kudsi (sveti) hadis, odsustvo fraze "Uzviseni Allah je tako rekao", ovo navodi na mišlenje da postoji previše kudsi (svetih) hadisa da bi se otkrili (Ibn Hacer, Fethu'l-bari, I, 174). Barem, mišlenje da su hadisi proizvod objave pored Kur’ân-i Kerîm-a, zna se da je to mišlenje otišlo do Hassân b. Atıyye, (um. 130/748 [?]) (Darimi, „Mukaddime“, 49). Prihvatajući isto gledište sa većinom islamskih učenjaka, imam Šafiija je Kur'an (a.m.) smatrao objavom (proučenom (pročitanom) objavom). Zauzvrat, sunnet ili hadisi se nazivaju objavom (nepreučenom (nepročitanoj objavi) objavom). Međutim, hadisi znače da ta reč ne pripada Allahu (đ.š.), i da nije čudo i po rečima i po značenju. Razlikuje se od Kur'ana (a.m.) po tome što nije u potpunosti zapisan po naredbi samog Hz. Poslanika (s.a.v.s.) i ne uči se napamet, niti se uči u svrhu ibadeta. Prema mišlenju većine islamskih učenjaka, reči hadisa pripadaju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), a njihova značenja i koncepti pripadaju Uzvišenom Allahu.Iz tog razloga, kudsi (sveti) i Nebiji (Poslanički) hadisi se također nazivaju "(vahyı-objava), a 'vahyı – hafi'-pored objave. Prema Muhammedu Hamidullahu, pošto je Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.), on mora govoriti i delovati u skladu sa uputstvima osobe koja ga je poslao u stvarima vezanim za njegovu dužnost, kao i svaki drugi Hz.Poslanik. U stvari, ajet koji znači:

'...ono što vam Poslanik kao nagradu da to uzmite, a ono što vam zabrani ostavite...'(el-Hašr 59/7),

to dokazuje (IA, XI, 243). U stvari, imam Šafiija je trebalo da postupi istom logikom, rekavši da je Allah (đ.š.) imao dva naređenja za svoga Hz.Poslanika (s.a.v.s.), nazivajući prvo od njih „objavom“ (Kur'an), a drugo „Poslanstvo“ (el-Um, V. , 127). Oni koji tvrde da značenja i koncepti hadisa potiču iz objave kažu da su ili preneseni preko Đebraila (a.s.), (Darimi, "Mukaddime", 49; Šatibi, IV, 24) ili da je nadahnut dok je u snu ili budan bio. Sa vremena na vreme, Đibril (a.s.) je u ljudskom obliku dolazio do Hz.Poslanika (s.a.v.s.) te mu je dao objašnjenja o prirodi i praksi nekih ibadeta, (Musned, II, 325; IV, 129, 161, Muslim, „Mesakid“, 166, 167), kao i pitanja koja su jevrejski učenjaci postavljali, testirati Božijeg Poslanika (s.a.v.s.) ili pitanja koja će ubuduće postavljati, (Musned, III, 108, 113), ili pitanja koju mu neki muslimani postavljaju o stvarima koje ne znaju, (Buhari, „Hac“, 17, „ʿUmra“, 10 , “Fezaʾilu'l-Kurʾan”, 2) o nekom hadisu, ukazujuci na blisku vezu sunneta sa objavom, učenjaci, oni navode da je u nekim ajetima također naznačeno da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) primao objave od Uzvisenog Allaha, osim objave Kur'ana (a.m).

Na primer, iako ju je Božiji Poslanik (s.a.v.s.), koji je odao tajnu Hafsi, upozorio da nikome o tome ne govori, kada je Hafsa rekla Aiši za tajnu, Allah (dz.s.) je obavestio Hz.Poslanika (s.a.v.s.) o ovoj situaciji te je tada ovaj događaj ispričan u Kur'an-u (a.m.), (et-Tahrim 66/3);

وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ
وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ ۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا ۖ قَالَ نَبَّأَنِىَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿٣﴾

3. Kada je Vjerovjesnik jednoj od svojih žena jednu tajnu povjerio pa je ona odala,- a Allah je to njemu otkrio-, on joj je bio jedan dio kazao, a ostalo prešutio. I kad je on s tim nju upoznao, ona je upitala: "A ko ti je to kazao?" – on je rekao: "Kazao mi je Onaj koji sva zna i kome nije skriveno ništa." (et-Tahrim 66/3), (Korkut).

Pre nego što je otišao u Meku da obavi umru u mjesecu dhul-kade (marta 628) 6. godine, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je u snu vidio da ulazi u Meku i kako tavafi oko nje, te je o tome obavijestio svoje drugove, ali kada nije mogao da ide dalje od Hudejbe i kad je morao da se dogovori sa Mekancima, neki drugovi su izrazili svoju tugu Allah-ovom Teâlâ Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) te ga podsetili da se njegovo obećanje nije ostvarilo, objavljen je ajet koji ukazuje na istinitost Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) sna (el-Fath 48/27),:

لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ
رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۖ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا
﴿٢٧﴾

27. Allah će obistiniti san Poslanika Svoga da ćete, sigurno, u Časni hram ući sigurni*- ako Allah bude htio- neki obrijanih glava, a neki podrezanih kosa, bez straha. On je ono što vi niste znali znao i zato vam je, prije toga, nedavnu pobjedu dao. (el-Fath 48/27), (Korkut),

a drugi primeri otkrivaju da je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) osim objave Kur'ana primao i informacije od Allaha Teâlâ. Stoga je uloga Hz.Poslanika (s.a.v.s.) u hadisu da izrazi ono što ima da kaže svojim rečima ili da to demonstrira svojim postupcima i ponašanjem. Sa druge strane, prema klasifikaciji objave hanefijskih imama (Erdogan, str. 77-78), Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) re'y i idžtihad takođe igraju ulogu u formiranju hadisa.Međutim, pošto je on stalno bio pod kontrolom objave, njegova pogrešna mišlenja i idžtihadi, koji su se retko dešavali u vezi sa njegovim poslanstvom, bili su ispravljeni objavom, (na primer, videti el-Enfal 8/67; et-Tavbe 9/43 et-Tahrim 66/1), Abese 80/1-10),:

مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ
ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾

67. Nijednom vjerovjesniku nije dopušteno da drži sužnje dok ne izvojuje pobjedu na Zemlji; vi želite prolazna dobra ovoga svijeta, a Allah želi onaj svijet.- Allah je silan i mudar. (el-Enfal 8/67), (Korkut)

عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾

43. Neka ti Allah oprosti što si dozvolio da izostanu, dok se nisi uvjerio koji od njih govore istinu, a koji lažu. (et-Tavbe 9/43), (Korkut)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿١﴾

1). O Vjerovjesniče, zašto sebi uskraćuješ ono što ti je Allah dozvolio – u nastojanju da žene svoje zadovoljiš? A Allah prašta i Samilostan je. (et-Tahrim 66/1), (Korkut),

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾

1). On se namrštio i okrenuo (Abese 80/1-10)), (Korkut),

(PS: Samir B: i sve tako redom do desetog ajeta.)..

ove vrste hadisa se takođe smatraju nekom vrstom objave, koje su takođe povezane sa Hz.Poslanikovim (s.a.v.s.) atributom „ismet“ i koje izgleda proizilaze iz ideje da on treba da donosi tačne sudove zbog njegovog visokog intelektualnog i mentalnog (fetânet) i njegovog velikog iskustva. Razlike u mišlenjima na pitanje da li se hadisi smatraju proizvodom objave ili re'y-a Hz.Poslanika (s.a.v.s.), nemaju veliki praktični značaj u pogledu vrednosti hadisa. Jer, držanje reči, postupaka i odobrenja Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), koji se odnose na religiju u širem smislu, pod kontrolom Božanskog autoriteta i ispravljajući ih kada je potrebno, čini neophodnim prihvatanje podobnosti hadisa za svrhu objave i obavezujućih odredbi. Sve ove stvari, takođe ukazuje pravnu vrednost hadisa i sunneta Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Ajeti koji ukazuju na prestiž Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i važnost odredbi koje je on (s.a.v.s.) dao, otkrivaju da se njegove (a.s.) reči, naredbe i zabrane ne mogu odvojiti od odredbi Kur'ana (a.m) , te da ih treba prihvatiti kao deo Islamskog dekreta, (Šatibi, IV, 14-15). Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je ovu situaciju izrazio rečima: „Data mi je još jedna takva uz knjigu“, (Ebu Davud, „Sunnet“, 5). Pitajući kako će Muaz b. Đebal vladati tamo kada će biti poslat u Jemen kao guverner, rekao je Hz. Poslaniku (s.a.v.s.) da će pribegavati sunnetu Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) u stvarima koje nije mogao pronaći u Kur'anu (a.m), a Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je to pozdravio. Činjenica da su Hz.Ebu Bekr i Hz.Umar (r.a.h.) takođe konsultovali hadis o pitanjima koja nisu mogli pronaći u Kur'anu (a.m.) tokom svog halifata, ukazuje, da su sunnet i hadis drugi izvori koji se mogu konsultovati nakon Kur'ana (a.m.). Svi mez'hebi i imami su rekli da ako su njihova mišlenja u suprotnosti sa autentičnim hadisom, oni napuštaju svoje lične stavove i usvajaju taj hadis. Izjava imama Šafija,„Ko može imati još jedan dokaz osim reči Allah-ovog (dz.s.) Poslanika (s.a.v.s.)?“ (Ša'rani, I, 212), odražava perspektivu prvih imama o hadisu.

C). Tesbiti. (Odlučnost). Veštine pamćenja Arapa, koji su imali tradiciju verbalnog prenošenja svoje kulture koja se sastojala od poezije, retorike, ratnih priča (eyyâmu'l-Arab) i genealoškog znanja, bile su veoma razvijene. Međutim, broj pismenih ljudi u Meki, koja je bila važan trgovački centar u vreme rađanja islama, bio je veći od Medine. Oni koji su postali muslimani, u prvim periodima islama, postupajući u skladu sa naredbama Hz.Poslanika (s.a.v.s.), on (a.s.) je zauzet bio pisanjem Kur'ana (a.m.). Sa druge strane, sa obzirom na mogućnost da se njegove (a.s.) sopstvene reči mogu pomešati sa Božanskom knjigom ili da se Kur'an (a.m.) može zanemariti dok se bavi pisanjem hadisa, Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je dozvolio da se hadisi prenose samo usmeno, (Muslim , "Zuhd", 72). U stvari, pošto su as'habi iskreno verovali i vezali se za Hz.Poslanika (s.a.v.s.), za kojeg su znali da je u stalnom kontaktu sa Uzvisenim Allah-om, oni su sa velikom pažnjom pratili svaku njegovu (a.s.) naredbu i radnju te je utisnuli u svoja sećanja. Nasuprot modernom mentalitetu koji pridaje značaj pisanim izvorima, ljudi tog vremena su imali izuzetnu moć pamćenja, (Seyyid Huseyin Nasr, str. 89). Među ovim ljudima, čiji je um bio čist zbog njihovog jednostavnog i prirodnog života, bilo je i onih koji su imali jako pamćenje da napamet nauče dugu pesmu ili govor koji su čuli u datom trenutku.

Đemaât je lahko mogao da nauči šta je rekao Hz.Poslanik (s.a.v.s.) jer je tri puta ponovio neke od važnih reči, (Buhari, „ʿIlim”, 30) i izgovarao reči „prekomerno” sporo, (Buhari, „Menakib”, 23). As'habi, koji nisu mogli da budu sa Allah-ovim (đ.š.) Hz.Poslanikom (s.a.v.s.) jer su bili zauzeti poljoprivredom i trgovinom, pokušali su prvom prilikom da saznaju šta je on (a.s.) rekao. As'habi (Buhari, "'Ilim", 27) koji su naizmenično prisustvovali sastancima Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i pokušavali da slušaju i upamte njegove (a.s.) naredbe, takođe su među sobom raspravljali o hadisima koje su čuli i naučili, (Hatib el-Bagdadi, el-Camiʿ, I, 236-239). Ova tradicija pregovaranja, kojoj su as'habi pridavali veliki značaj, nastavljena je i kasnije, (Darimi, „Mukaddime”, 51). Hz. Poslanik (s.a.v.s.) naređuje as'habima da slušaju njegove reči i da uče i dove za one koji prenosu ono što su naučili drugima, (Buhari, „ʿIlim”, 9, „Hac”, 132; Ebu Davud, „ʿIlim”, 10; Tirmizi, “ʿIlim”, 7). Omogućio im je da sa zanosom ibadeta uče hadise i prenesu ih na druge. Pored toga, ljudi iz Sufe (ehl-i Sufe), (Buhari, "Salat", 58), koji su živeli pored Mescid-i Nebevî'je, čiji se broj obično kreće oko sedamdesetak, takođe su prikupljali hadise od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Prenošenje nekih hadisa od strane različitog broja as'haba, povezan je sa brojem onih koji su bili sa Hz. Poslanikom (s.a.v.s.) kada je to rekao ili kada se neki događaj desio u njegovom prisustvu. Napori as'haba da nauče hadise koje nisu čuli od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) nastavili su se i nakon njegove smrti. Znamo da je Đâbir b. Abdullah otputovao iz Medine u Damask da bi naučio hadis od Abdullah b. Uneys'a, i da je Ebû Eyyûb el-Ensârî putovao iz Medine u Egipat da potvrdi hadis koji je čuo od Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) kada je sreo Ukbe b. Âmir el-Đuhenî'a u Egiptu, (Musned, IV, 159). Iako je poznato da Hz. Poslanik (s.a.v.s.) nije dozvolio nikome ko je hteo da piše hadise, ne može se reći da je strogo zabranio pisanje hadisa. U stvari, dao je dozvolu za pisanje hadisa mladim i pažljivim drugovima kao što je Abdullah b. Amr b. Âs, (Musned, II, 403; Ibn Kutejbe, str. 365-366) koji su bili pismeni, i onima koji su se žalili na njihovu slabost pamćenja, (Tirmizi, „ʿIlim“, 12; Hatib, Takyidu' l-ʿilm, str. 65-68) te nije odbio zahteve ljudi iz Jemena, poput Ebû Şah'a, koji je želeo da se njegov govor zapiše i da mu se preda, (Buhârî, “Luḳaṭa”, 7, “Diyât”, 8). Kasnije, kada je većina ajeta objavljena, pri njihovom se pisanju vodila dužna pažnja, povećao se broj kur'anskih prepisivača, većina muslimana je razumela stil Kur'ana te nije više bilo mogućnosti da njegove reči budu pomešan sa Kur'anom ili da zanemaruje Kur'an baveći se hadisom, (Tirmizi, „ʿIlim”, 12; Darimi, „Mukaddime”, 43; videti takođe KITABET). Činjenica da je Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) razmišljao o tome da napiše pismo muslimanima kako ne bi skrenuli s pravog puta, neko vreme prije njegove smrti, (Buhari, "ʿIlim", 39) i dozvolio da se njegove reči napišu za Ebu Šaha, ukazuje da nije bio protiv pisanja hadisa u poslednjem periodu svog života. As'habi, koji su u tom pogledu dobili dozvolu od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), učili su i zapisivali hadise koje su čuli i naučili, (Musned, II, 403). Među as'habima koji su napisali ove spise pod nazivom "Sahife", vlasnici es-Sahifetu's-Sadıka, koji sadrži oko 1000 hadisa koji su dostupni od, Abdullah b. Amr b. Âs, a posebno Sa'd b. Ubâde, Muâz b. Cebel, Ali b. Ebû Tâlib, Amr b. Hazm el-Ensârî, Semure b. Cundeb, Abdullah b. Abbas, Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ebû Evfâ i Enes b. Mâlik. Ovo je jedan od ranih pisanih izvora, koji je diktirao Ebu Hurejra svom učeniku Hemam b. Munebbihu, koji sadrži 138 hadisa, prvi ga je objavio Muhammed Hamidullah (vidi Literaturu za stranice). Tom od četrdeset hadisa koje je od Ebû Mûsâ el-Eş'arî'e preneo njegov sin a od ovoga njegov unuk, poznat kao Musnedu Bureyd, (Biblioteka Suleymaniye., Şehid Ali Paşa, br. 541, vr. 136a-174b), sa obzirom na to da Buhârî'a („Ilim“, 39), koji je otvorio poglavlje pod nazivom “Kitâbetu'l-ilm” u svom el-Câmiʿu'ṣ-Saḥîḥ o pisanju hadisa u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), može se smatrati mišlenjem da su hadisi napisani u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), ne prenosi informacije o suprotan stav.U ranim periodima, oni koji su se brinuli da će hadisi biti sastavljeni u knjige, biti izjednačeni sa Allah-ovom Teâlâ knjigom ili da će biti zaokupljeni hadisima pre nego Kur'anom, preporučivali su da se hadisi pamte, dok su oni koji su bili tolerantniji rekli da se mogu zapisati pre učenja napamet, ali nakon učenja napamet pisane tekstove treba uništiti, (Hatîb el-Bağdâdî, Takyîdu'l-ʿilm, str. 58-63). As'habi Resulullaha (s.a.v.s.), pitali su jedni druge o hadisima koje nisu čuli od Hz.Poslanika, (s.a.v.s.).

U međuvremenu, poznato je da je na zahtev Muavije, Mugīre b. Şu'be napisao i poslao mu neke hadise (Buhari, "Iʿtisam", 3; za druge primere prepiske, pogledajte Imtiyaz Ahmed, str. 299-302, 500-540). Oni među as'habima koji su na početku bili protiv pisanja hadisa sa mišlju da će Kur'an (a.m.) biti zanemaren su Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Hureyre, Abdullah b. Abbas, Ebû Saîd el-Hudrî i Abdullah b. Umer. Međutim, skoro svi su, kada su videli neoprezne i neiskrene prenosioce, odustali od svog mišlenja te su preporučili da se napišu hadisi, dali su svojim učenicima da pišu hadise, pa su čak dobili i tekstove u kojima su hadisi napisani.

D). Rivayeti – Predaje (Kazivanja).

Nije ispravno zaključiti da su neki upravitelji, poput Hz. Ebû Bekr-a i Hz. Umer-a , zauzeli stav protiv prenošenja previše hadisa i da nisu verovali hadisima ili prenosiocima hadisa. Hulefaji Rašidun su pribegavali hadisu u mnogim pitanjima za koja nisu mogli da nađu rešenje u Kur'anu (a.m.). Poznato je da su se čak konsultovali i sa as'habima da bi utvrdili da li postoju hadisi kojim bi rešili nastale probleme, (Buhari, „Tib", 30; Muslim, „Salam", 98; Ebu Davud, „Feraʾiz", 5; Tirmizi , „Talak", 23; Darimi, „Mukaddime", 20). Pedantanost ranih halifa u predaji hadisa možda je proizašla iz brige da su zanemarili da dovolno razmisle o pitanjima sadržanim u predaji, dajući težinu predaji zasnovanoj na pamćenju. Hz.Umerov (r.a.h.) podsetnik da su ljudi u iračkom regionu bili novi muslimani i da zbog toga još nisu mogli ispravno da čitaju Kuran, i da treba da prepričavaju onoliko hadisa koliko im je potrebno za važne stvari i da se uzdržavaju da pričaju previše, trebalo bi da se zasniva na istoj zabrinutosti, (Ibn Mace, „Mukaddime", 3; Darimi, „Mukaddime", 28). Nije moguće pomisliti da je Hz.Umer (s.a.v.s.), koji je preporučio učenje faraiza i sunneta kao da uči Kur'an, i naredio Kadiju Šurejhu da konsultuje Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) sunnet (Darimi, "Mukaddime", 20, 1) za pitanje za koje nije mogao da nađe rešenje u Kuranu, bio protiv kazivanje hadisa. Jedan od razloga zašto je naterao as'habe da prenose nekoliko hadisa je taj što ih je hteo podstaći da budu što je moguće pedantni. Neki as'habi veruju da prenošenje previše hadisa može prouzrokovati greške kao što su višak ili nedostatak u tekstovima hadisa, a time su bili i zabrinuti da će se Hz. Poslaniku (s.a.v.a.) pripisati pogrešne reči. U suštini, hadis u kojem se navodi da pričanje svega što se čuje može učiniti osobu lažovom, naveo ih je da budu oprezni u tom pogledu i prenose manje hadisa, (Muslim, "Mukaddime", 5). U stvari, prva četiri halifa i As'habi poputu Zubeyr b. Avvâm, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Zeyd b. Erkam i Abdullah b. Umer, bili su izuzetno oprezni u ovom pogledu i pokazali su veliku pažnju u doslovnom prenošenju hadisa. Pod uticajem, sa jedne strane od ajeta i hadisa koji osuđuju one koji skrivaju svoje znanje od drugih, dok su, sa druge strane, bili oprezni u prenošenju hadisa (el-Bakara 2/159-160, 174-176; Buhari, "ʿIlim", 42;

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ ۙ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾

159. One koji budu tajili jasne dokaze, koje smo Mi objavili, i Pravi put, koji smo u Knjizi* ljudima označili, njih će Allah prokleti, a prokleće ih i oni koji imaju pravo da proklinju;* (Korkut)

إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصۡلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيۡهِمۡ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٠﴾

160. oprostiću samo onima koji se pokaju i poprave i to javno ispolje, a Ja primam pokajanje i Ja sam milostiv. (Korkut)

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَشۡتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلًاۙ أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾

174. Oni koji taje ono što je Allah u Knjizi objavio i to zamjenjuju za nešto što malo vrijedi- oni u trbuhe svoje ne trpaju ništa drugo do ono što će ih u vatru dovesti; na Sudnjem danu Allah ih neće ni osloviti, niti ih očistiti- njih čeka patnja nesnosna. (Korkut)

أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡعَذَابَ بِٱلۡمَغۡفِرَةِۚ فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ ﴿١٧٥﴾

175. Oni su umjesto Pravoga puta izabrali zabludu, a umjesto oprosta zaslužili patnju;- i koliko su oni samo neosjetljivi na vatru! (Korkut)

ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ ﴿١٧٦﴾

176. To je zato što je Allah objavio Knjigu, pravu istinu. A neslozi onih čija su mišljenja o Knjizi suprotna doista nema kraja. (el-Bakara 2/159-160, 174-176), (Korkut) İbn Mâce, "Mukaddime", 24; Musned, II, 296, 499, 508). Hz. Aiša, Enes rođ. Malik, Abdullah b. Mes'ud, As'habi kao što su , Ebu Said el-Kudri i Ebu Hurejra (r.a.), bili su udobniji po ovom pitanju te se nisu protivili kazivanjem hadisa sa značenjem, (vidi također. RIVAJET). U vreme Hz.Pejgambera (s.a.v.s.), muslimani nisu mislili da as'habi mogu lagati, iako su vodili računa da može doći do grešaka u prenošenju hadisa zbog greške ili zaborava. Licemeri, koji su se plašili „Objave sure koja će ih obavestiti o onome što je u njihovim srcima“ (et-Tevba 9/64),:

يَحۡذَرُ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيۡهِمۡ سُورَةٞ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمۡۚ قُلِ ٱسۡتَهۡزِءُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مُخۡرِجٞ مَّا تَحۡذَرُونَ ﴿٦٤﴾

64. Licemjeri se plaše da se vjernicima ne objavi sura koja bi im otkrila ono što je u srcima licemjera. Reci: "Samo se vi rugajte, Allah će doista na vidjelo iznijeti ono čega se vi plašite." (et-Tevba 9/64), (Korkut),

osećajući potrebu da budu pažljiviji u prihvatanju hadisa nakon Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) smrti, ispravno vođene halife i istaknuti as'habi su zamolili one koji su prenosili hadis koji nisu lično čuli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) da dovedu svedoka koji je čuo taj hadis od Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.), kao što je to učinio Hz.Umer (Buhari, “İstiʾẕân”, 13, “İʿtiṣâm”, 13), tražio je od njih da dovedu svedoka, ili ga je naterao da se zakune da je čuo hadis od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), ili je, kao što je Hz.Ali (Musned, I, 2, 10), ili kao što je Hz.Aiša (r.a.h.) učinila, on bi proverio hadis tako što bi ga ponovo pitao posle dužeg vremena da vidi da li ga je pripovedač dobro naučio ili ne, (Muslim, "ʿIlm", 14). Hz. Ebu Bekrovo spaljivanje 500 hadisa koje je sastavio i napisao od as'haba koji su čuli od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) proizilazi iz zabrinutosti da je možda učinjena greška tokom predaje, (Zehebi, Tezkiretu'l-huffaz, str. 5). Razmišljajući o pisanju hadisa, Hz. Umar-ovo odustajanje od ove misli nakon konsultacija sa istaknutim as'habima tokom mesec dana, takođe je zasnovano na zabrinutosti da bi ovo pitanje moglo dovesti do zanemarivanja Kur'ana (a.m), (Hatib, Takiidu'l-ʿilm, str. 50-51). Nije dolazilo u obzir da su prve dve halife i drugi istaknuti as'habi pokušali da urade nešto što je Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) zabranio. Razlozi koji opravdavaju one koji misle da sakupe hadise u knjizi, vremenom su se intenzivirali.Nakon Hz. Umerove smrti, halifa Hz. Uthman (Osman) to nije sprečio, a mnogi njegovi saputnici su napustili Medinu, zbog čega je neophodno bilo preduzeti mere predostrožnosti u tom pogledu.

Pošto su zlonamerni ljudi iz naroda novoosvojenih zemalja pokušali da iskvare veru, posebno nakon šehadeta poslednja dva halifa, većina onih koji su u početku bili protiv ovog rada, jer je zahtevalo da se hadisi utvrde i zaštite u pisanoj formi, kasnije postao njegov pristalica, a poznati učenici as'haba nisu mogli da nađu papir da zabeleže ono što su od njih čuli. O ovoj temi im je stalo bilo da pišu na svojoj odeći, na leđima sedla, pa čak i na zidovima, (Darimi, „Mukaddime", 43). Tako su hadisi spašeni od gubitka, zahvaljujući naporima vrednih ljudi koji njihovo kazivanje smatraju ibadetom.Prema jednom određenju, broj as'haba čiji su učenici diktirali hadis svojim sledbenicima u prvom veku Hiđre, dostigao je pedeset, (M. Mustafa el-A'zami, Literatura za hadise prvog perioda, str. 34-58). Broj sledbenika koji su se bavili prenošenjem hadisa, bio je mnogo veći od as'haba. Među njima, poznat po tome što je zapamtio priče koje su odmah čuli, bio je Said b. Musejjeb. Mogu se spomenuti mnogi muhadisi kao što su Đubejr i Ibn Šihab ez-Zuhri. Među sledbenicima je u početku bilo onih koji su bili protiv pisanja hadisa, ali kasnije, činjenica je da su mnogi od njih, koji su odustali od ove ideje i koji su kasnije zažalili što nisu iz prvog perioda svog zivota pisali hadise, govori da je rad na pisanju hadisa u ovoj generaciji bio veoma odobravan.

E). Tedvîni ve Tasnifi. (Osnivanje i klasifikacija).

Na početku, razlozi koji ubrzavaju sastavljanje hadisa, neposredno nakon Hz.Uthmanove (r.a.h.) mučeničke smrti, pojavile su se političke sekte kao što su Havaridzije i Galiije, nastanak verskih sekti kao što su Kaderije i Murđije sa kraja prvog I, tjs, (VII.) veka, a nakon nekog vremena, kao što su Đehmiije i Musebbihije. Činjenica da su pristalice ove sekte i mez'heba, koji su protiv konzervativne većine, negirali hadise koji im nisu funkcionisali, izmisljajući hadise, kako bi učvrstili svoje stavove, navela je one koji su bili zauzeti prikupljanjem hadisa da razmisle o tome i preuzmu mere predostrožnosti. Posebno šiitske grupe, kasnije pristalice Abasidskog halifata, izmišljale su glasine u korist halifa, pored toga, neki korisnici i neznalice koje imaju rasni i sektaški fanatizam i antiislamsko izmišljanje i širenje hadisa u skladu sa njihovim sopstvenim idejama, kao i to da im neki ljudi odgovaraju izmišljanjem hadisa, čak i sa dobrim namerama,

(bk. الموضوع – **MEVZÛ** : Izraz koji izražava reči sastavljene kao hadis**)**.

Oni (koji su bili zauzeti prikupljanjem hadisa) su promenili pristup muhadisa koji nisu bili za tedvin* po ovom pitanju.

(التدوين – **TEDVÎN**: Pojam u smislu sastavljanja hadisa koji su zapisujući negde zapamćeni i zabeleženi**)**.

Osim toga, takav razvoj događaja naveo ih je da budu oprezniji prema nemarnim i neiskrenim pripovedačima, da pitaju od koga dobijaju hadise koje prenose i da izbegavaju kazivanja inovatora, (Darimi, „Mukaddime", 38), a od prve polovine VIII-ga veka, predmet atribucije u pripovedanju je izbio u prvi plan. Od početka isneda, kazivanja prenosilaca koji pripadaju ehli-sunnetu su prihvaćena, a kazivanja ljudi bidata (novotarije) nisu uzimana, (Muslim, "Mu'kaddima", 5). Kao rezultat ovoga, pripovedaće su pažljivo pratili oni koji su u hadisu gledali kao na oblast specijalizacije; Ispitivani su njihovi životi, pobožnost i poštenje, da li su imali ikakve veze sa bidatom, posebno da li su lagali ili ne, i da li im je pamćenje slabo. Između 684. i 705. godine, pismo Abdulaziz b. Mervana ukazuje da su od ranih vremena čak i državnici bili nezvanično zainteresovani za sastavljanje hadisa kako bi ih zaštitili od zlobnika.Kažu da se Abdulazîz b. Mervâna, koji se sastao sa sedamdeset drugova koji su učestvovali u bici kod Bedra, nakon što je izjavio da ima predaje od Ebu Hurejre,u svom je pismu pisao Muri el-Hadramiju, tražeči od njega da zapiše hadise koje je čuo od drugih as'haba i pošalje mu ih.

Iako je is'hod ovog pisma nepoznat, kada je halifa Umer b. Abdulaziz svatio da se istaknuti učenjaci više neće protiviti radu na pisanju hadisa, kako bi sprečili neiskrene ljude da naškode hadisima, odlučio je da zvanično otpočne rad na kompilaciji kako bi sačuvao od gubitka autentične hadise, koji do tog dana nisu sakupljeni. Halifa je dao namesnicima, stanovnicima Medine, poznate učenjake, a u međuvremenu, pismo koje je poslao namesniku i sudiji Medine, Ebu Bekr b. Hazmu, on je bio zabrinut zbog nestanka hadisa zbog smrti učenjaka, dakle, on je naveo da želi da se istraže i napišu Hz.Poslanikovi (s.a.v.s.) hadisi i sunneti, (Darimi, „Mukaddime", 43; Buhari, „ʿIlim", 34; Hatib, Takiidu'l-ʿilm, str. 106). Ibn Šihab el-Zuhri, koji je napisao fetve as'haba sa idejom da je to sunnet, čak je imao mnogo knjiga u kojima je beležio svaku predaju koju je čuo, (um. 124/742), sastavljanjem hadisa do kojih je mogao doći i slanjem istih halifi, on je prvi bio koji je izvršio njegova naređenja. Halifa Umar b. Abdulaziz je reprodukovao ove prikupljene hadise i poslao ih u različite regione, (Ibn Abdulbar, I, 331). Osim stranica koje su ispisali as'habi, prema utvrđenom, sada je iz dokumenata poznato da je hadise pisalo 400 muhadisa u prvoj polovini I. (VII) veka, a druga polovina u II. (VIII.) veku, (M. Mustafa el-A'zami, Earli Age Hadith Literature, str. 58161; Imtiyaz Ahmed, str. 416-590). Kada se završi sastavljanje hadisa, od njih treba napraviti sistematsku knjigu, a samim tim i studije o razvoju metoda koje će omogućiti pronalaženje traženih hadisa iako su one dobile na težini. Neki učenjaci klasifikuju hadise prema njihovim subjektima i na taj način, dok su pokušavali da napišu dela tipa "musannef", neki su radije sastavljali knjige tipa "musned" redajući hadise prema imenima svojih prvih prenosilaca, as'haba. Iako se ne zna ko je počeo da sortira hadise po poglavljima, Tirmizi (Kitabu'l-ʿIlel, str. 738) i šire od Ramhurmuza, prva studija na ovu temu bila je: Ibn Juraidz (um. 150/767) u Meki sa svojim delima opšte poznatim kao el-Musannef, (el-Đamiʿ, es-Sunen, el-Muvattaʾ), U Jemenu, Ma'mer b. Rašid, u Basri sa Ibn Ebu Arubom i Rebi' b. Sabih (Subeyh), u Kufi Sufjan es-Sevri, u Horasanu Malik b. Enes, Abdulah b. Mubarek, Đerir b. Abdulhamid, u Damasku muhadis kao što je to činio Velid b. Muslim, (el-Muhaddisu'l-fasıl, str. 611-614). Po nekim od hadisa poznatih po prvim klasifikacionim studijama, II. Tjs. (VIII)-ga veka, navodeci vreme smrti Velid b. Muslima koji je preminuo sredinom istog II. Tjs. (VIII.)-ga veka, ukazuju da su ove studije izrađivane od prve četvrtine istog veka, stoga otkrivaju, da nije moguće odvojiti radove tedvina i klasifikacije jedno od drugog određenom linijom. Jemenski muhadis Ma'mer b. Rašidovo delo el-Đamiʿ, koje je opstalo do današnjih dana, daje ideju o opštoj strukturi prvih klasifikacionih studija, (vidi literaturu), u II. (VIII.)-og veka, sa radovima svrstanim u III. (IX)- veku. U većini hadiskih knjiga, napisanih u prvoj polovini III. (IX.) veka, Hz. Poslanikovi (s.a.v.s.) hadisi nisu bili odvojeni od stavova as'haba i fetvi sledbenika. Malik b. Enesovo delo po imenu el-Muvettaʾ, ima karakterističnu karakteristiku takvih autorskih prava, II. (VIII.)-ga veka, i čvrste uspomene na Abdurrahman el-Evzâîa, Şuʿbe b. Haccâca, Hammâd b. Seleme, Leys b. Saʿda, Cerîr b. Abdulhamîda, İsmâil b. Uleyye, Abdullah b. Vehba, Vekîʿ b. Cerrâha, Sufyân b. Uyeynea, Yahyâ b. Saîd el-Kattânia i Abdurrahman b. Mehdîa.Obično u III. (IX.) veku, u hadiskim knjigama su primenjivani različiti sistemi prema različitim potrebama. Dva najčešća oblika od njih su imena prenosilaca (ale'r-riđal) hadisa i njihova klasifikacija prema njihovim subjektima (ale'l-ebvab).Kao prvi pisci musneda, koji su objedinili sve predaje svakog as'haba na osnovu imena as'haba, koji su bili prvi prenosioci hadisa, bez obzira na njihov nivo ispravnosti, pominju se imena Esed b. Mûsâ (um. 212/827), Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Yahyâ b. Abdulhamîd el-Himmânî, Musedded b. Muserhed i Nuaym b. Hammâd, (Učitelj imama azam Ebu Hanife). Iako nema mnogo podataka o njihovim delima, Ebu Davud et- Tayâlisî, (um. 204/819), Abdullah b. El-Musned od Zubejra el-Humaidija (um. 219/834), i jedan od najobimnijih korpusa hadisa, Ahmed b. Hanbelov (um. 241/855) el-Musned je sačuvan (vidi literaturu). U muđemima, koji se nalaze među knjigama koje su klasifikovane prema imenima kazivača, predaje su poređana prema imenima as'haba ili imenima učitelja hadisa koji svrstavaju muđeme ili gradove u kojima su pripovedači živeli.

Taberanijeva tri mu'đamija su najpoznatiji primeri ovog žanra, klasifikovan po subjektima, iz tog razloga, prvi primeri knjiga hadisa koji se generalno nazivaju "musannef" su Ma'mer b. Rašidov

el-Đamiʿi i el-Muvatta od Mâlik b. Enesa. Među prvim primerima ove vrste u III. (IX)-tom veku su Abdurrezzak es-San'anijev (um. 211/826-27) el-Musannef. Može se navesti i el-Mušannef (vidi literaturu), od Ebû Bekir b. Ebû Şeybe. Kutub-i Sitte se smatra najvažnijim hadiskim knjigama klasifikovanim u III. (IX)-om veku. Među njima, El-Đamiʿu's-sahih Buhari i Muslim smatraju se dvema najpouzdanijim knjigama islama posle Kur'ana (a.m), jer imaju za cilj da prikupe samo autentične hadise. Kao poslednja od ovih šest knjiga, iako postoje neki koji prikazuju Malik b. Enesov el-Muvettu ili Abdullah b. Abdurrahman ed-Darimijev es-Sunan (el-Musned), prema opštem mišlenju, šesta knjiga je Ibn Mađeov es-Sunan. Drugi: Ebu Davudov es-Sunen, Tirmizijev el-Camiʿu's-Sahih, koji se naziva i es-Sunan i Nesaijev es-Sunan, takođe poznat kao el-Muđtaba. Hadisi i njihovi prenosioci koji su doprineli obuci mnogih hadisa u ovom veku i čiji su hadisi i prenosioci i kritike hadiskih knjiga imali koristi, Affân b. Muslim, Saîd b. Mensûr, İbn Sa‘d, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, İshak b. Râhûye, Ebû İshak el-Cûzcânî, Ebu’l-Hasan el-İclî, Ebû Zur‘a er-Râzî, Bakī b. Mahled, mogu se prebrojati imena i Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zur‘a ed-Dımaşkī, İbn Ebû Âsım ve Bezzâr’a.U III. (IX) veku, rađene su i studije o sadržaju hadisa, a kao primer ovog novog žanra treba pomenuti Ebu Ubeyd Kasım b. Selamovo delo pod nazivom Garibu'l-hadis, koje je napisao za četrdeset godina, od tada je napisano mnogo knjiga ovog tipa. Iako se tradicija putovanja radi prikupljanja hadisa nastavila i u IV. Tjs. (X)-tom veku, usmeno kazivanje je počelo da se usporava zbog činjenice da su se hadisi sada sakupljali u knjigama, a počele su da se prave kompilacije i skraćenice iz hadiskih knjiga, nastalih prethodnih vekova, umesto autorska prava na originalu knjigu. Stoga su učenjaci IV. (X)-tog veka smatrali krajem perioda muhadisa i početkom ere taahhirina. El-Musned od Ebu Ia'la el-Mevsilija (um. 307/919), jednog od najpoznatijih učenjaka hadisa ovog perioda, važan je izvor koji sadrži mnoge vesti o as'habima. Ibn Cerir et-Taberi, u svom originalnom delu Tehzibu'lasar, (nšr. Mahmud Muhammed Sakir, Musnedu ʿUmer b. Hattab, Musnedu ʿAli b. Ebu Talib. Musned ʿAbdillâh b. ʿAbbâs, I-IV, Kairo 1403/1982; , I-IV, Meka 1404) spojio je deo musneda Ibn Abasa sa musnama ašere mubašere, ehli bejta i mevalija;Na kraju je naveo karakteristike i uzroke hadisa, neslaganja učenjaka u vezi sa ovim hadisima i svoje preferencije. Ibn Huzejme je takođe klasifikovao svoj es-Sahih, čija puna kopija danas nije dostupna, (nšr. M. Mustafa el-A'zami, I-IV, Bejrut 1395/1975). Ebu Avvane el-Isferayyni, el-Musnedu'l-muhrec ʿala Kitabi Muslim b. el-Haccac (deo dela je objavljen pod imenom Musnedu Ebu ʿAvane: Haydarabad 1362/1943), İsmâilî je takođe započeo novu vrstu klasifikacije, „mustahrec“, sa svojim delima pod nazivom el-Mustahrec. Kasnije su pripremljeni različiti ekstrakti o Sahih-i Buhariji i Sahih-i Muslimu.Ebû Ca‘fer et-Tahâvî je napisao svoj Şerḥu Meʿâni’l-âṯâr (Šerhu Meʿani'l-asar), u kojem je procenio hadise koje je odabrao, a İbn Hibbân je napisao svoj el-Musnedu’ṣ-ṣaḥîḥ (et-Teḳāsîm ve’l-envâʿ), koji pripremio sasvim drugačijim redoslijedom od prethodnih knjiga hadisa), Taberânî, njegov el-Muʿcemu'l-kebîr, koji je obimniji od njegovih dela pod nazivom el-Muʿcemü'l-evsaṭ i el-Muʿcemü'ṣ- ṣaġīr, koje je rasporedio prema imenima svojih učitelja i klasificirao abecednim redom prema imenima as'haba.Dârekutnî, on je pisanjem hadisa iznedrio svoj es-Sunen, u kojem je u velikoj meri uključio različite predaje u njegovom delu pod nazivom Hâkim en-Nîsâbûrî el-Mustedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn. U IV. (X) veku, važne knjige vodiča koje su služile kao izvor za kasnija proučavanja, takođe su bila zaštićena autorskim pravima, koje je napisao Ibn Ebu Hatim, zasnovan na stavovima njegovog oca, Ebu Hatima er-Razija, koji je bio kritičar hadisa, i njegovog učitelja, Ebu Zur'a er-Razija, koji je poznavao prenosioce u svim njihovim aspektima, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl’i, jedno od njegovih prvih dela o kritici kako sika, tako i slabih prenosilaca hadisa; Delo el-Muḥaddiṯu’l-fâṣıl beyne’r-râvî ve’l-vâʿî , koje je prihvaćeno kao prvo uredno hadisko delo Ramhurmuzija; İbn Adî’jev el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi’r-ricâl’i, u kojem prenosi mišlenja kritičara o slabim pripovedačima i daje primere iz predaja ovih pripovedača;

Komentari hadisa, koji su prihvaćeni kao prva dela u ovoj oblasti, koje je Hatabi napisao prvo za Ebû Dâvûdov es-Sunen pod imenom Meʿâlimu’s-Sunen, a zatim za Buhârî’jev el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ; Eṭrâfu’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ı, jedan od prvih primera etrafskih knjiga Halafa el-Vâsıtî’ja i Eṭrâfu’ṣ-Ṣaḥîḥayn’ı od Ebû Mes'ud ed-Dimaškija;Jedno od ovih dela je Eṭrâfü’ṣ-Ṣaḥîḥayn’i Hâkim en-Nîsâbûrî’ja, koji

je jedan od prvih i najvažnijih izvora o usul-i hadisu. Osnovna odlika studija sprovedenih u V.(XI) veku i kasnijim periodima nije se promenila. Nastavljena je klasifikacija, koja se sastojala od reorganizacije poznatih hadiskih knjiga na različite načine. Početkom ovog veka, Ebû Nuaym el-İsfahânî (um. 430/1038) je napisao svoj Maʿrifetu'ṣ-ṣaḥâbe' o životu as'haba svojim delom el-Musnedu'l-mustaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi Muslim. Kudâî, egipatski muhadis i istoričar, napisao je Şihâbu'l-aḫbâr', (Bagdad 1327), u kojem je naveo 897 hadisa sa kratkim tekstovima poluabecednim redom, kako bi se hadisi lakše koristili. Mnogi hadisi koji se ne nalaze u drugim knjigama hadisa kod Ahmed b. Huseyin el-Beyhakī'a es-Sunenu'l-kubrâ', on je spojio reči as'haba i tabi'ina zajedno sa njihovim različitim pričama; U svom delu pod nazivom Maʿrifetu's-sunen ve'l-âs̱âr su 20.881 hadis na kome se zasniva šafijski fikh, gde je sakupio reči as'haba i tabiina. Andaluzijski muhaddis İbn Abdulber en-Nemerî uključio je oko 4225 drugova sa njihovim ponavljanjima u el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-aṣḥâb', koji je započeo sa ciljem da napiše živote svih as'haba; U Câmiʿu beyâni'l-ʿilm', sakupio je predaje o savetima i iskustvima Hz.Poslanika (s.a.v.s.), njegovih as'haba, tabi'ina i kasnijih učenjaka u pogledu nauke i sticanja znanja, zajedno sa njihovim prenosiocima; On je komentarisao el-Muvettu Imama Malika u et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd', kojoj je dao veliko mesto u fikhu'l-hadisu. Taḳyîdu'l-ʿilm (nšr. Yûsuf el-Iş, Damask 1949) o pisanju hadisa od strane Hatîb el-Bağdâdîa, koji je pisao dela u različitim granama Dirâyetu'l-hadîsa, a el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nsr. Muhammed Re'fet Saîd, Kuvajt 1401/1981), koji sadrži 1924 predaja o učenju hadisa i metodama podučavanja, od kojih su skoro polovina merfu i el-Kifâye fî ʿilmi'r-rivâye, koji je jedan od važnih izvora usul-i hadisa. El-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ' Buhârîja i Muslima, posebno u delima pod nazivom el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn, a radi lakšeg čitanja, obično su kombinovana po azbučnom ili musnedskom redu bez pominjanja znakova, Humeydî je predstavio najbolji primer ovog žanra svojom knjigom el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn u stilu musneda, (za primerke Brokelman, GAL Suppl., I, 578). Od druge polovine V. (XI.) veka, pisane su kompilacije različitih veličina kako bi se napravili izbori iz važnih hadiskih knjiga, pa čak i da bi se objedinili svi hadisi. Među nastojanjima da se klasifikuju sveobuhvatne knjige hadisa, Hasan b. Ahmed es-Semerkandî (um. 491/1098), navodi se da sličnih nema u islamskom svetu i da sadrži 100.000 hadisa, moguće sa ponovljenim predajama, u 800 džuza, (Aʿlâmu'n-nubelâʾ, XIX, 206). Njegovo delo Bahru'l-esânîd fî ṣıḥâḥi'l-mesânîd ima važno mesto. Međutim, ovo delo nije opstalo do danas. Ferrâ el-Begavî'eva (um. 516/1122) knjiga Meṣâbîḥu's-sunne, koja sadrži 4931 (ili 4719) hadisa, vekovima je privlačila veliku pažnju.Begavî je prvo naveo hadise koje je odabrao izvlačeći njihove dokaze iz pouzdanih izvora hadisa, posebno Kutub-i Sitte, prema njihovim subjektima, zatim, hadisi koje su preuzeli Buhari i Muslim ili jedan od njih u svojim sahihima, sa naslovom "Sahih", takođe je spojio hadise koje su Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî i Dârimi uzeli u svom sunnenu, pod nazivom “hisân”. Razne studije, uglavnom komentari, rađene su o ovom delu, Hatîb et-Tebrîzî je sakupio 1350 hadisa koji nisu uključeni u Begavî'evo delo, iako su pronađeni u Meṣâbîḥ'ovim izvorima u trećem poglavlju, te je njegovo delo nazvao Mişkâtu'l-Meṣâbîḥ, a i ova je studija bila veoma tražena. Andaluzijski muhadis Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî (um. 535/1140), zamenom İbn Mâđeovog es-Sunena umesto Malikovog el-Muvettua, hadisi Kutub-i Sitte su zamenjeni sa et-Tecrîd li'ṣ-ṣıḥâḥ ve's-sunen (el-Cemʿ beyne'l-uṣûli's-sitte ili et-Tecrîd fi'l-cemʿ beyne'l-Muvaṭṭaʾ ve'ṣ-ṣıḥâḥi'l-ḫams). Procenjujući ovo delo nedovoljnim, Mecduddin İbnu'l-Esîr je klasifikovao naslove knjiga po azbučnom redu i nazvao ih Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-Resûl.U međuvremenu, Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî je stavio većinu dela Hanbalovog, Buharijevog, Muslimovog, Tirmizijevog u Musnedskom redu te je objavio svoje delo u sedam tomova pod naslovom Câmiʿu'l-mesânîd ve'l-elḳāb, (Brockelmann, GAL, I, 662; Suppl., I, 917; Abdulhamîd el-Allûcî, str. 89-90).

Tradicija predaje hadisa se nastavila u VII (XIII) veku i u narednim periodima, sve manje u poređenju sa prošlošću. U međuvremenu, İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, Muḳaddime, takođe poznat kao ʿUlûmu'l-ḥadîs̱, činio je osovinu studije hadisa i bio je predmet stotina studija. On je ovo napisao bez navođenja prenosioca o 2267 merfu hadisa koje je izabrao Radıyyuddin es-Sâgānî iz

Sahih-i Buhari i Sahih-i Muslim-a, njegovo delo pod nazivom Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye, koje je prikupio po poluabecednom redu, koristi se kao udžbenik dugih niz godina. Poznat po svojim autorskim pravima u oblasti hadisa, Munziri je napravio veoma traženi et-Terġīb ve't-terhîb' (I-II, Indija 1300) skeniranjem mnogih knjiga.Nevevî, koji je jedan od najplodnijih učenjaka ovog veka, napisao je važna dela iz oblasti usul-i hadisa, ima svoje delo pod nazivom Riyâżu's-ṣâliḥîn, koje je i danas u dobrim rukama, jer sadrži više društvenih i moralnih hadisa od el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Muslim, (Meka, 1302) klasifikovao je el-Ezkâr'ı (Kairo 1306), koji je spojio hadise o namazu i zikru. Zehebi (um. 748/1348), koji je poznat po svojim brojnim knjigama, posebno o pripovedačima i poznatim ličnostima, takođe uključuje Teẕkiretu'l-ḥuffâẓ, Mîzânu'l-iʿtidâl o slabim pripovedačima i Siyeru aʿlâmi'n-nubelâʾ (I-XXIII, Beyrut 1401-1405/1981-1985). Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr'ov Kutub-i Sitte, Ahmed b. Hanbelov el-Musned bio je zasnovan na musnedima Taberanijeva tri mu'đamija, Bezzâra i Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'a, ali nije mogao da sastavi neke od Ebu Hurejrinih predaja jer je izgubio vid očiu. Njegovo delo je nazvano Câmiʿu'l-mesânîd ve's-suneni'l-hâdî li-aḳvemi sunen, (Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, I-XXXVII, Beyrut 1415/1994), u kojem je sakupio 35.463 predaja, proizvod je velikog truda. Suyûtî je dalje nastavio sa radom koji su započeli Cemʿu'l-cevâmiʿi ili Ibn Kethîr. Jedno od izuzetnih dela IX. (XV.) veka je klasifikacija knjiga "zevâid".Mecmaʿu'z-zevâʾid'i,Nûreddin el-Heysemî'a (um. 807/1405), kao i mnoga zevâidska dela egipatski muhaddis Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî'a, zasnovana su na delu Ibn Hađer el-Askalânîa, koji je poznat kao jedini pamćeni muhadis u svom veku, primeri ovog žanra su njegov el-Meṭâlibu'l-ʿâliye, u kojoj je sakupio hadise koji su pronađeni u musnedima osam poznatih muhadisa, uključujući Hanbela, ali nisu bili uključeni u Kutub-i Sittu. Među stotinama dela Ibn Hađera o hadisu, posebno treba istaći Feṭḥu'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî ile el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe. Objedinjavajući hadise koji su uobičajeni među ljudima, mudre reči, poznate kao hadis i subjektivne hadise, Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavi'ev (um. 902/1497) el-Maḳāṣıdu'l-ḥasene'si (Leknev 1303) opsežno delo na istu temu koje je napisao İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî (um. 1162/1749) Keşfu'l-ḫafâʾ ve muzîlu'l-ilbâs ʿamme'ştehere mine'l-eḥâdîṣi ʿalâ elsineti'n-nâs, (I-II, Kahire 1351), važna su dela. Suyûtî, koji je poznat po svojoj kompilaciji hadisa, zajedno sa svojim raznim delima, da bi sakupio sve predaje hadisa za koje procenjuje da ih ima oko 200.000, počeo je da piše skeniranjem sedamdeset izvora, od kojih neki nisu sačuvani, ali nisu mogli biti dovršene zbog njegove smrti. Sa svojim delom pod nazivom Cemʿu'l-cevâmiʿ, iz ovog dela, el-Câmiʿu's-ṣaġīr'i, koji sadrži 10.000 hadisa sa kratkim tekstovima koje je odabrao i naveo po abecednom redu, važna je hadiska studija ovog perioda.Muttaki tekstovi hadisa Kenzu'l-ʿummâl fî suneni'l-aḳvâl ve'l-efʿâl'i, mogu se smatrati najobimnijom knjigom el-Hindî'a.U delu su pomenuta dva Suyûtîjeva dela i hadisi u Ziyâdetu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr navedeni prema knjigama i poglavljima, a zatim su ove knjige poređane abecednim redom prema njihovim nazivima.

F). **Öğrenimi- (Učenje)**.

Na kraju vojne operacije započete sa ciljem prenošenja islama na šire mase, uključivanje velikih zemalja od Španije do Centralne Azije u islamsku geografiju, pred kraj prvog I. (VII.) veka, primoralo je as'habe da se raziđu nad ovim velikim zemljama. Neki od as'haba su, neko vreme,

ostali u ovim zemljama ili su se tu nastanili. Ovi geografski centri, gde su se naselili as'habi, koji su bili Hz. Poslanikovi (s.a.v.s.) učenici, i sledbenici njihovih sledbenika, dobili su veliki značaj. Međutim, Medina, prvi centar islama, imala je poseban položaj. Jedan od prva četiri halifa Hz.Abdulah b. Umar (r.a.h.) i jedan od najvećih prenosilaca hadisa Hz.Ebû Hurejre (r,a,h,), Hz.Âişe (r.a.h.), i Hz.Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.h.) su živeli u Medini. Sedam velikih pravnika tabiinske generacije, poznatih kao "fukahâ-yi seb'a", i İbn Şihâb ez-Zuhrî, koji je poznat po svojim velikim zaslugama u nauci o hadisu, spadaju među velike učenjake školovane u Medini. Abdullah b. Abbas, Attâb b. Esîd, İkrime b. Ebû Cehil i Uthman (Osman) b. Talha, saputnici kao subjekti poput; Mucâhid b. Cebr, Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr; Mucâhid b. Cebr, Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr; U oblasti Damaska, gde je navodno kročilo 10.000 as'haba. Saputnici kao sto su; Muâz b. Cebel, Ubâde b. Sâmit i Ebu'd-Derdâ; Sledbenici poput Ebû İdrîs el-Havlânî, Umer b. Abdulazîz; U Kufi (Ibn Sa'd, VI, (IX) gde se naselilo sedamdeset ljudi iz Ehl-i Bedra i 300 ljudi iz naroda Bey'aturrıdvân. Saputnici poput Hz. Ali, Sa'd b. Ebû Vakkās, Abdullah b. Mes'ûd; Sledbenici kao što su Alkame b. Kays, İbrâhim en-Nehaî i Şa'bî; U Basri, saputnici poput Enes b. Mâlik, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, İmrân b. Huseyn; Sledbenici poput Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Katâde b. Diâme, služili su učenju hadisa. Kao sto su Abdullah b. Amr b. Âs; U Magribu i Andaluziji, Mikdâd b. Esved, Misver b. Mahreme i Seleme b. Ekva'; U oblasti Horasan i Transoksijane, koja obuhvata mesta kao što su Buhara, Semerkand, Merv, Herat, Rej, Isfahan; As'habi poput Bureyde b. Husayb, Ebû Berze el-Eslemî i Hakem b. Amr el-Gıfârîja, učinili su ova mesta, gde su se naselili, u centre za učenje hadisa (za više informacija o glavnim hadiskim centrima u ranom dobu i učenjacima koji su odrasli na ovim mestima, pogledajte Sandıkcı, Turska). Putovanja koja su pratili as'habi da bi saznali od drugih as'haba hadise koje lično nisu čuli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), nastavljena su u kasnijim periodima pod nazivom "talebu'l-hadîs" ili "rihle", dok u međuvremenu, jaki odrastali su hâfizi hadisa koji su sve hadise učili i pamtili u centrima nauke koje su posećivali, i u kojim su naučili i zapamtili sve hadise. Hafiz hadisa i pravnik Mekhûl b. Ebû Muslim (um. 112/730), nakon oslobođenja iz ropstva, putovao je po Egiptu, Iraku, Hiđazu (Medini) i Damasku, i prema sopstvenoj izjavi, saznao je sve hadise koji se prenose u tim krajevima, (Ebu Davud, „Đihad ", 146). Proveo je tridesetčetiri godine svog sedamdesetpetogodišnjeg života u velikim naučnim centrima hadisa. Student hadisa kao što je bio muhadis Bakī b. Mahled, nije imalo. Iako je u njihovoj zemlji bilo mnogo proučavalaca hadisa, postala je tradicija da studenti hadisa nekoliko puta putuju u važne naučne centre i prenose hadise od poznatih hadiskih učenjaka tog vremena. Čak i ako je sakupio hadiske predaje od njega u knjizi, tradicija da prvo prepiše čvrstu kopiju ove knjige, a zatim da je sluša od muhadisa ili da mu pročita, ili da dobije dozvolu za kazivanje knjige ili raznih knjiga sa metodama razvijenim u kasnijim periodima, uticali su na dužinu perioda prikupljanja.Uprkos svim ovim teškim uslovima, na kraju beskrajnih napora muhadisa, hadisi Hz.Poslanika (s.a.v.s.) su, napokon, spojeni, razlike u prenosu hadisa su smanjene, lanci isneda su sprečeni da se nepotrebno produžuju, dok su životi, ličnosti i ispravnost njihovog znanja i sećanja ljudi koji su prenosili hadise bili pripovedani do najsitnije tačke. Iako su putovanja izvršena u ranim periodima bila usmerena na prikuplanje hadisa, ona su nastavljena kako bi se dobio „âlî isnad" ili otkrio nečuveni hadis.Zato što su muhadisi mogli da steknu pravo da poučavaju druge onome što su naučili tek nakon dugog i zamornog obrazovanja. Učenje hadisa (podnositi) je rađeno raznim metodama u svom historijskom toku. Način na koji je naučio hadis koji prenosi učitelj (šejh) može se razumeti iz znakova 'edâ' koji je koristio dok ga je učio. Najpoželnija metoda pripovedanja je "semâ", što znači „slušanje iz usta učitelja".

Kada neko drugima prenosi hadis koji je naučio putem semâ'a, on uglavnom koristi reč „haddesenâ" (on nam je to ispričao).Ako učenik ne prati lekciju nastavnika iz knjige koju je ranije prepisao, već uči hadise koje je izgovorio pišući (imlâ) u njegovom prisustvu, on koristi izraz „haddesenâ imlâen", koji se smatra najmoćnijim oblikom pripovedanja , prilikom njihovog prenošenja. Ako hadise koje prenosi učitelj nauči neko od učenika čitajući u njegovom prisustvu, to se naziva "kiraet" ili "arz". Dok su hadisi uzeti na ovaj način, u ranim danima su prenosili kao

"haddesena", oni su poučavani rečju "ahberenâ", (vidi IHBAR). Na ova dva načina, učenik, koji nije mogao da nađe priliku da nauči hadis od samog učitelja, može dobiti pravo da prenosi svoja kazivanja drugima uz dozvolu koju će od njega dobiti, a može i da prenese ono što je primio i kao sa motom "nebbeena" (prenošeno nam je). Smatralo se prihvatljivijim da učitelj preda tekstove u kojima su hadithi napisani učeniku i da kaže da mu je dopustio (dao mu iđâzetnamu) da pripoveda od njega (alternativno), a u pripovijedanju hadisa primljenih na ovaj način korištena je sîga "anbeenâ" (obavijestio nas je) (vidi INBÂ). Običaj da se primeni hadis sa kojim se on lično nije susreo, treba da zapiše hadis koji prenosi i pošalje mu ga. To je način učenja koji koriste as'habi, a poznat je kao "mukâtebe" ili “kitâbet”. Nastavnikovo korištenje izraza u svom pismu da daje ovlašćenje (iđâzetnamu) za prenošenje hadisa, omogućava učeniku da te hadise prenosi sa većim autoritetom.Iako je predaja zaplenjena kopija pripovedača koji nije živ kontroverzna, rečeno je da se može ispričati pod uslovom da je situacija navedena, (vidi VICADE). Obično od II. (VIII) i III. (IX) veka, pripremljeno je putovanje za proučavanje hadisa. Iako se smanjivalo krajem IV. (X.) veka, nastavilo se do kraja V.(XI.) veka. Jedan od razloga zašto su ova putovanja izgubila nekadašnju vitalnost bilo je prikupljanje hadisa u knjigama. Drugi razlog je početak osnivanja nekih institucija za učenje hadisa pod nazivom „darussunne“ iz IV. (X.) veka. Medrese Nizamije, koje su nastale u V. (XI.) veku, od kojih je prva bila u Bagdadu, i koje su okupljale poznate ucenjake, izgrađene su u VI. (XII.) veku, prvo u Damasku pod imenom "dârulhadis". Kasnije je uspostavljen i postao široko rasprostranjen u Egiptu i Bagdadu, i u mnogim islamskim zemljama za vreme vladavine anadolskih Seldžuka i Osmanlija.

G). **Hadis Çeşitleri.- Vrste hadisa**.

Pojavom hadiskih studenata, kojima se nije verovalo, nastao u drugoj polovini prvog I. (VII.) veka, javlja se potreba da se prenosioci i kazivanja ocenjuju u pogledu toga da li su pouzdani ili ne, po svojoj prirodi i sadržaju, a studije o tome su se nastavile razvijajući u naredna dva veka. Moguće je sakupiti ove termine u nekoliko grupa:

1). **Hadisin Kaynağına Göre.- Prema Izvoru hadisa**.

Kada je Hz.Poslanik, sal'lallahu alejhi ve sel'lem, izgovorio neke hadise svojim izrazom i stilom, uzelo se u obzir da je značenje ovih reči nadahnuto od Allaha (đ.š.) u njegovom srcu, te su se oni nazivali kudsi hadis- svetim hadisima. İlâhî hadis,- Bozanski hadisi, Rabbânî hadis – hadis imama Rabanija. Budući da ove predaje, čija su imena takođe navedena, mogu sadržati autentične, slabe ili čak aktuelne hadise, kriterijumi kritike su primenjeni i na svete hadise. Oni koji su prihvatili da drugi hadisi Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) nemaju ovaj kvalitet, smatrali su prikladnim da ih nazovu "hadisima Hz.Poslanika (s.a.v.s.)" za razliku od izraza kudsi hadis-"sveti hadis". Od as'haba do danas, svako lice sa ili bez svog isneda, sahi (autentičan), zaif-slab, čak i izmišljena reč, čin ili odobravanje koje je direktno pripisao Allah-ovom (đ.š.) Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) , govoreći „on (a.s) je tako rekao“ ili „on (a.s) je to učinio“ naziva se merfu hadis (hadis koji dopire do Poslanika). Ovo nije termin za evaluaciju, već reč koja izražava njegov odnos prema Hz.Poslaniku (s.a.v.s). Isto tako, pripisivanjem nekom od as'haba sa ili bez svog seneda, reč preneta kao “Tako-i-to je rekao“ ili “on je učinio“, pošto čin ili takrire* nije stigao do Hz.Poslanika i ostao u generaciji as'haba, nazvan je mevkuf hadisom, a oni koji se pripisuju učenjaku iz loze Tabi'ina ili tebeu't-Tabiina, zvali su se maktu hadisi.(takrire*-

Činjenica ta da Hz.Poslanik, sal'lallahu alejhi ve sel'lem, nije zabranio, odobrio i prihvatio bilo koji posao za koji je video ili čuo da ga obavljaju as'habi, naziva se "takrir" u hadiskoj literaturi. U toku njihovog života, as'habi su obavljali neke poslove vezane za veru, nekada pred Hz.Poslanikom (s.a.v.s), a nekada u njegovom odsustvu).

2. Râvi Sayısına Göre.- Prema broju prenosioca.

Neki hadisi dolaze sa jednom ili više godina od osobe koja ih je izgovorila prvi put. Prema oskudici ili obilju hadisa, hadisi se dele na dva: kao mutevatir i ehad.

Mutevatir.

Mutevatir hadisi su hadisi o događaju koji se vidi ili čuje, a prenosi ih grupa pripovedača, toliko velika, da um ne može prihvatiti da su ujedinjeni u prenošenju lažne vesti. Za razliku od drugih predaja, mutevatir hadisi nisu podložni kritici jer su čvrste vesti koje daju definitivne informacije. Među ovim vestima na koje treba postupiti, one čije su reči iste, nazivaju se „književnim mutevatirima", njihov broj je veoma mali.Iako postoji razlika između njihovih reči, kazivanja koja imaju isti sadržaj nazivaju se i "mânevî mutevâtir"- „duhovnim mutevatir". O broju mutevatir hadisa pominju se brojevi u rasponu od 100 do 300. Predaje koje nisu dostigla nivo mutevatira u smislu broja prenosilaca, računala su se kao ehad hadis (vidi HABER-i VAHID). Iako nisu dostigle nivo mutevatira, predaje koje su imale neku vrstu "mânevî mutevâtir"-duhovnog tevatur karaktera", nazvana su meşhur (poznatim) hadisima zbog njihovog širenja među muhadisima, pravnicima, pa i drugim učenjacima i muslimanima. Čak i ako su prenosioci u periodima as'haba i tabiina bili samo jedan ili dva, učenjaci fikha su dali imena ovim muhadisima, koji su kasnije preneli više od dva prenosioca u svakoj generaciji, sa obzirom na njihovu rasprostranjenost. Pošto je hadis poznat, ne zahteva njegovu kritiku, takvi hadisi su u smislu pouzdanosti podeljeni na odeljke kao što su sahi (autentični), hasen-dobar, prihvatljiv, zaif-slab, mevzu – reci sastavljene kao hadis. Hadisi čiji je broj prenosilaca najmanje dva u svakom sloju nazivaju se azizi hadis. Postoje i oni koji ne usvajaju ovu definiciju te time hadithe koje pripovedaju dve ili tri osobe od učitelja, nazivaju azîz. Hadisi čiji je broj pripovedaća manji od jednog u bilo kom delu dokumenta nazivaju se garib. Od strane jedinstvenog pripovedača, ove su predaje nazvane apsolutni garîb (apsolutni ferd), a u ostalim delovima su se zvali nisbî (relevanti) garîb (nisbî ferd).

3). Prema stepenu validnosti.

Validnost hadisa kao dokaza zavisi od stepena njihove autentičnosti (sahi). Uopšteno govoreći, hadisi koji su podesni da budu dokaz zbog ispravnosti dokumenta i njegovog teksta nazivaju se prihvaćenim, a oni koji nisu, nazivaju se odbačenim. Sa druge strane, hadisi su podvrgnuti trostrukoj podeli u pogledu toga da li su pouzdani ili ne. Autentični hadis su sami prenosioci, pod uslovom da nisu u suprotnosti sa predanjima pouzdanih prenosilaca (şâz), nemaju skrivenih nedostataka (illet) u svojim predajama ili tekstu, ispunjavaju (âdil) Božanske naredbe i izbegavaju grehe, čuvaju se hadis kao da su ga primili od svog učitelja sve dok ga ne ispričaju nekom drugom to je hadis koji prenose prenosioci kao što je u neprekidnom (muttasil) lancu od početka do kraja. Najautentičniji hadisi su mutevatir predaje. Iako postoji mnogo autentičnih hadisa u drugim knjigama hadisa, najpouzdaniji hadisi su objedinjeni u el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ od Buhârîe i Muslima. Hasen hadis, koji je jedan stepen ispod sahiha je hadis čiji je pripovedač malo pogrešan u smislu pisanja. Učenjaci fikha su koristili ove hadise kao dokaz. Glavni izvori u kojima su hasen hadisi obilni su Tirmizî'ev el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i i sunnen Ebû Dâvûda, Nesâîa i İbn Mâcea. Termini kao što su "ceyyid, mucevved, sâbit, kavî, mahfûz, maʿrûf, sâlih" su takođe korišćeni da se izrazi da su sahih i hasen hadisi prihvatljivi i pogodni za dokaz. Narativi koji ne ispunjavaju uslove autentičnog i hasen hadisa smatraju se slabim. Značajan deo učenjaka je rekao da je u stvarima gde nema sahi ili hasen hadisa moguće delovati sa slabim hadisima, pod uslovom da nisu previše manjkavi.

Slab hadis se naziva različitim imenima u zavisnosti od toga da li nema jednu ili više karakteristika koje sahi hadis treba da ima.

4). Prema odsustvu bilo kakvih prekida u senedu.

Hadisi koji nemaju prekid u karikama lanca isnada od prvog do poslednjeg prenosioca u hadisu nazivaju se muttasil i mevsul, bilo da su merfu, mevkuf ili maktu. Ove predaje se nazivaju i

musnedima, sa obzirom na to da u njihovim statutima nema odstupanja. Međutim, generalno, musned hadisi su napisani bez ikakvog prekida u knjizi. Ovo su predaje koje su stigle do Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Ako je Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ponovio radnju (na primer, držanje as'haba za ruku) ili reč koju je upotrebio (na primer, započeo hadis polaganjem zakletve) dok je izgovarao hadis koji je musned i mutasil, ili ako svaki pripovedač ponavlja istu radnju i reč dok prenosi taj hadis, ovaj se hadis zove muselsal. Činjenica da su muselsal hadisi mutasil ne ukazuje na njihovu ispravnost. "Semi'tu, haddesena, ahberena", što jasno kaže da su prenosioci u hadisu čuli taj hadis jedni od drugih. Ako je ispričaju sîga-om „an" umesto slične sîga-e, to se zove muan'an, a kada se pripoveda sîga-etom „anna", zove se muen'en. Da bi muan'an i muen'en hadisi bili prihvaćeni kao konačni, treba znati da su prenosioci u svojim predajama pravedni, ne čine "tadlis" (vidi. Aš).

5. Prema diskontinuitetu seneda.

Hadisi sa prekidom u pismu su smatrani slabim, nazivani su različitim imenima prema lokaciji prekida i broju nestalih pripovedaća. Među njima, mursel hadisi su oni hadisi koje sledbenik pripisuje Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), izostavljajući ime as'haba od koga je uzeo taj hadis. Međutim, muhaddisi, koji su bili iz mutekaddimûna (prethodni), i učenjaci fikha i usul-i-fikha, za razliku od kasnijih muhaddisa, dali su ime mursel svakom hadisu čije je delo isključeno. Iako većina učenjaka kaže da je mursel hadis slab, neki su učenjaci prihvatili mursel koje pripovedaju pripovedači sike kao autentične.Munkati hadis je hadis u čijoj predaji nedostaje najmanje jedan ili više prenosilaca, pod uslovom da nisu uzastopni, ili nedostaje samo prirodni pripovedać, ili ima nepoznatog prenosioca u svoju predaju. Mu'dal hadis je hadis u kojem dva ili više pripovedača padaju jedan za drugim iz bilo kojeg dela predaje. Slabim se smatraju mursel i munkati predaje u kojima jedan pripovedač nedostaje u njihovom pripovedanju, mu'dali u koje padaju dva ili više pripovedača, smatraju se slabijim od njih. Mudelles hadis – Mudelis Hadis, to je hadis čiju grešku skriva njegov prenosilac i prenosi se kao da nema grešaka. Na primer, smatra se greškom (tedlisom) da pripovedač to ispriča kao da je to čuo od osobe od koje nije čuo hadis, ili da pomene slabog učitelja, kojeg je želeo da sakrije, sa nepoznatim nadimkom u odnosu sa njegovim pravim imenom. Hadis koji se prenosi izbacivanjem jednog ili više njegovih prenosilaca iz dela seneda koji počinje poslednjim prenosiocem, pa čak i svih njegovih prenosilaca do kraja seneda, naziva se muallak. Neki su muhadisi poput Buharije, kada žele ukratko da izraze neko pitanje, spomenuli hadise u kojima nema prekida u knjizi, tako što su izostavili sve svoje senede od vrednosti ili deo njih, pošto su njihove svrhe poznate, takve dvosmislene predaje se ne smatraju slabim.

6). Prema mani pripovedača.

Pripovedače su kritikovali muhadisi, ili zbog moralnih i verskih grešaka, kao što su laž i opuštenost u ibadetu (adâlet-pravdi), ili zbog mentalnih nedostataka kao što su velika greška, oštećenje pamćenja i nemarnost (zabt). Hadisi koje prenose prenosioci, dobijaju različita imena, s'hodno tome, te se vrednuju na različitim nivoima. Hadis u kojem je učinjena greška u pismu ili tekstu, jer je pripovedač pogrešno pročitao reč, ili je pogrešno čuo dok je slušao od svog učitelja, naziva se musahhaf. U kasnijim periodima ovo značenje se menjalo, iako pravopis reči nije promenjen, hadisi sa interpunkcijskim greškama nazivani su musahhaf, a oni sa pravopisnim greškama muharref. Ovi hadisi mogu biti Sahi (autentični), hasen ili zaif (slabi), u zavisnosti od stanja njihovih seneda (prenosioca) i tekstova.

Mudtarib hadisi su kazivanja koje prenosioci prenose u suprotnosti jedni sa drugima, da je jedan od njih preferiran ili koji se ne može povezati jedno sa drugim. Prema tekstu, ıztırâb,tjs., mudtarib, izazvan defektom pamćenja njegovog pripovedača je u tekstu, često se viđa i dovodi do toga da se hadis smatra slabim (daif). Hadis koji prenosi neko od prenosilaca promenom mesta reči u tekstu ili u delu, ili zamenom jedne reči drugom naziva se maklûb. Reč ili rečenica koju izgovara

prenosilac hadisa radi objašnjenja, ali se prenosi zajedno sa hadisom uz pretpostavku da se nalazi u tekstu hadisa ili u delu, pa samim tim i hadis u koji se ovaj višak nalazi, naziva se mudređ. Čak i ako se smatra da su neki hadisi savršeni u pogledu izgleda, oni mogu imati skrivenu manu (illet) koja ih sprečava da budu autentični i primećuju je samo muhadisi.Takvi hadisi se nazivaju mual'lel ili ma'lûl. Hadis koji prenosi pouzdani prenosilac hadisa na način koji je u suprotnosti sa predajom pouzdanijeg prenosioca ili prenosilaca naziva se şâz (šaz). Predaja pripovedača koji je pouzdaniji od ovih hadisa naziva se mahfuz, i ovaj hadis ima prednost u odnosu na onaj drugi kada se koristi kao dokaz. Ako sika pripovedač, zajedno sa svojim prijateljima, prenosi hadis koji je primio od muhadisa koji je veći od onoga što oni nisu rekli, ovaj dodatni deo se naziva "ziyâdetu's-Sika", a dodatni deo se može koristiti kao dokaz. Čak i ako je njegov prenosilac pouzdan, hadis koji ima samo jednu oznaku neki su učenjaci prihvatili kao šaz. Suprotno šaz hadisu, prenošenje slabog prenosioca na način koji je u suprotnosti sa predajom pouzdane osobe naziva se munker, a predaja pouzdanog prenosioca koji je suprotnost munker-u, naziva se ma'rûf i ovaj se hadis koristi kao dokaz. Hadis koji prenosi prenosilac koji je u hadisu optužen da je lagao ili za koga se zna da je lagao u svom privatnom životu, počinio veliki greh i napravio mnogo grešaka, naziva se metrûk (matrûh). Izmislili su ga lažovi. Predaje koje se pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) zovu se mevzu. Neki nedobronamerni ljudi, sa mišlju da steknu materijalnu ili duhovnu korist, ili neki dobronamerni ljudi sa željom da zarade nagrade, preneli su neke reči koje su izmislili ili čuli i voleli kao hadis, što je donekle otežavalo muslimanima da uzimaju svoj dini islam iz njenog čistog izvora. Muhadisi su razvili različite metode za identifikaciju i razvrstavanje pomenutih predaja, i u tu su svrhu izradili studije koje su proizvod velikih napora. Oni koji pokušavaju da šire reči koje su izmišlene kao hadis ili glasine koje su sami izmislili zarad svojih interesa nazivaju se "kussâs".

II. Šije i Hadis.

Prema Imamima Šiija, hadis je reč Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i dvanaest imama koje smatraju nevinim. Nema razlike između njihovih postupaka i njihovog odobravanja. Zato što je „duh" koji je došao do Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) prenet je na imame nakon njegove smrti (Kuleyni, I, 273-274). U vezi sa ovim svatanjem, prenosi se da je šesti imam, Đafer el-Sadik, rekao: „Moja reč je reč mog oca, reč mog oca je reč mog dede, reč mog dede je Huseyn-ova reč, Huseyn-ova reč je Hasan-ova reč, Hasan-ova reč je reč Amira el-Muminija (hazreti Alija-e), njegova reč je reč Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanik, (s.a.v.s.), Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je takođe Reč Božija" (ibid, I, 53). Kao rezultat toga, reč imama (M. Huseyin El-i Kasifi'l-Gıta, str. 58), koji su imali sličan rang kao i Hz.Poslanici koje je Allah (đ.š.) postavio poput njih, je Allah-ova (đ.š.) reč ; jer znaju sve što znaju Meleci i Hz.Poslanici (a.s.), te imaju priliku da dobiju informacije koje žele da nauče direktno od Allaha (đ.š.) (Kuleyni, I, 255-258). Jer je, pored toga, Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) Hz. Alija izdiktirao sve ono šta je ljudima potrebno na sedamdeset dugoj stranici pod nazivom "Cami'a", svaki događaj koji će se desiti do Sudnjeg dana, svi halali i harami, čak i imena onih koji su u Đennetu su upisani; Ova stranica, koju je nemoguće uništiti i nositi, preneto je na imame preko Hz. Alije. Onaj koji je dat Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) u noći Mi'rađa, a od njega poslate Aliji i imamima, takve informacije su takođe dostupne u knjizi pod nazivom "Divanu's-Şi'a". Ime "el-Cifru'l-ebyaz" pored Đa'fer es-Sadika, u delima Zebûr, Tevrat, İncil, stranice date Hz.Ibrahimu (s.a.v.s.) i Hz.Fatima ima u mus'hafu, (Meclisî, XXVI, 18-67, 121-125).

Prema izvorima Ehl – i- sunneta, onima koji su pitali Hz. Aliju, da li mu je Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dao još nešto osim Kur'ana (a.m.), on je rekao da nema ništa osim male stranice na kojoj se nalaze tri ili pet hadisa o nekim uredbama, a da oni koji iznose takvu tvrdnju su lažovi, (Muslim, „ʿItk", 20; Nesai, „Kasame", 9, 13). Prema šiijama, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije nikada zabranio pisanje njegovih reči, pa Hz.Ali i neki as'habi kao što je Ibn Abbas, pisali su hadise u doba blaženstva, a šiiti su počeli da sastavljaju hadise iz vremena Hulefaji Rašidina. Stranice koju je Hz.Poslanikov Hz.

Alija lično diktirao bila je obimno delo i sadržala je sav halal i haram, (Kitabu ʿAli, kako se naziva u nekim izvorima, vidi Hasan es-Sadr, Teʾsisu's-Siʿa, str. 279). Rečeno je da je Ebu Rafi' el-Kibti, koji je oslobođeni rob od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i koji se smatrao jednim od vodećih šiita svog vremena, prvi put je sakupio i sastavio hadise u svojoj knjizi pod nazivom Kitabu's-Sunen ve'l- Ahkam ve'l-Kadaya. Ponovo, prema njima, sa Selman-ı Farisi, koji je jedan od šiitskih as'haba i prihvaćen kao autor Kitabu Hadisi Caselik (Đasilik), Ebu Zer el-Gıfari, autor Kitabu'l-Hutbe, koji sadrži informacije o događajima nakon Hz.Poslanika (s.a.v.s.), kao i Hz. Alijev službenik, Ubeydullah b. Ebu Rafi', Zeynelabidin, kasnije poznat kao Sejjad, jedan je od prvih pisaca. Članovi ehli sunneta su se uzdržavali od pisanja hadisa iako su hadise počeli sastavljati od II. (VIII) veka. Šiitske grupe, koje su uzele Hz. Aliju za primer, nikada nisu zanemarile pisanje hadisa. Od Hz.Alije (r.a.h.), iako su Šiiti napisali više od 6600 radova o hadisima sve do imama Hasan b. Ali el-Askerî'je (um. 260/874), (Hasan es-Sadr, eş-Şîʿa ve funûnu'l-İslâm, str. 36) 400 knjiga (el-usûlu'l-erbaa mie) smatraju se „originalnim" te je prihvaćeno da su napisane direktno slušanjem nevinih imama bez koristi od drugih knjiga, ali se mogu pomenuti autori oko šezdeset ili sedamdeset njih (İbn Şehrâşûb, str. 2; Hasan el-Emîn, [1401/1981], II, 33-46). Sledeće četiri knjige (Kutub-i Erbaʿa), koje su sastavljene od ovih dela i koje su najpoštovanije posle Kur'ana (a.m.), imaju značaj sunitskog Kutub-i Sitte:

1). Kulejnijev (um. 329/940) el-Kafi (Tabriz 1281; Teheran 1311; I-VIII, Teheran 1375-1378, 1961). Ova najvrednija Imamijina hadiska knjiga, za koju se navodi da ju je autor iznedrio za trideset (ili dvadeset) godina, sadrži 16.099 hadisa te se sastoji od tri dela: „usul", „furu" i „ravza". Većina predaja u delu se sastoji od reči Đafera es-Sadika i drugih nevinih imama, a malo njih je vezano za Hz.Poslanika (s.a.v.s.).

2). Men lâ yahduruhu'l-fakih od Ibn Bâbeveyh el-Kummî (um. 381/991) (I-IV, Leknev 1306-1307; I-IV, Necef 1377; Bejrut 1401/198). Sadrži 5963 (9044: Hasan es-Sadr, Teʾsîsu'ş-Şîʿa, str. 288) hadisa. Da ne bi odugovlačio svoj rad, Ibn Bâbeveyh je objavio knjige i rekao da je izabrao hadise iz knjiga nekih pouzdanih šiitskih autora (Men lâ yaḥḍuruhu'l-faḳīh'i, I, 3).

3). Ebu Ca'fer et-Tusi (um. 460/1067), poznat kao Şeyhuttaife, njegov Tehzibu'l-ahkam (I-II, Teheran 1316-1318; I-IX, Necef 1377-1382; Bejrut 1401/1981). Delo koje se sastoji od 393 poglavlja, sadrži 13.590 hadisa, posebno o pravilima.

4). Ponovo, Ebu Ca'far et-Tusi-ov el-Istibsar (I-III, Leknev, ts.; I-IV, Necef 1375-1376). U delu, koje se sastoji od 920 (915 ili 925) poglavlja i sastoji se od Tehzibu'l-ahkamovog rezimea, nalazi se 5511 hadisa o prosuđivanju, (ibid, str. 288-289; Aʿyânu'ş-Şîʿa l, 144). Ebu Ca'fer et-Tusi je hadise u ova dva dela u velikoj meri odabrao od el-Kafija, dok atribucija svih predaja nije jasna, (za više informacija o ovim delima na kojima su napisane mnoge şerh (komentarisanja), hâşiye (Anotacije) i ta'lik (To je drevna vrsta pisanja koja se pojavila u Iranu,osim šest vrsta pisma) (vid.i KUTUB-i. ERBAA). Postoje još tri knjige koje dolaze odmah posle četiri knjige po važnosti.

Prvo od njih je delo Feyz-i Kâşânî'je, (um. 1090/1679) pod nazivom el-Vafi (I-II, Teheran 1310-1314; I-III, Teheran 1322-1324; I-III, Kum 1404/1984) se sastoji od ponavljanja hadisa u Kutub-i Erba-u. Autor je kasnije ovo delo skratio pod imenom eš-Šafi.

Druga knjiga je Hur el-Âmilî'ev (um. 1104/1693 [?]) Vesâʾilu'ş-Şîʿa ilâ taḥṣîli mesâʾili'ş-şerîʿa', u kojoj je sakupio hadise prenošene od Hz.Poslanik (s.a.v.s.), Hz.Alije (r.a.h.) kao i imama sa svojim potpunim isnadima i raznim predajama, (I-III, Teheran 1269-1271, 1283-1288, 1313-1314, 1323-1324; Tebriz 1313; nşr. Abdurrahim Rabbânî Şîrâzî, I-XX, Teheran-Kum 1376-1389, kao i i offset

izdanje ovog izdanja: Bejrut 1412/1991). Autor je svoju knjigu skratio imenom Hidâyetu'l-umme ilâ aḥkâmi'l-eʾimme tako što je uklonio isnade hadisa kako bi lakše izvukao korist iz dela. Mirzâ Huseyin b. Muhammed Takī en-Nûrî et-Tabersî je prikupio ukupno 23.000 predaja u svom Mustedreku'l-Vesâʾil' (I-III, Teheran 1318-1321), zajedno sa hadisima koji nisu uključeni u rad Hur el-Âmilî', dok je Âyetullah Âgā Huseyin Burûcirdî ispravio neke greške Vesâʾil'a u svom Tehẕîbu'l-Vesâʾil.

Treće delo je Biḥâru'l-envâr' (I-CX, Teheran 1376-1394) Muhammeda Bekira el- Meclisîa (um. 1110/1698 [?]), koje objedinjuje šiitsko-imamske predaje iz oko 400 šiitskih dela autora; Bejrut 1403/1983).

Šiitski učenjaci, za razliku od ehli sunneta, nisu konzervativni po pitanju sopstvenih hadiskih knjiga, ne smatraju sve hadise u ovim knjigama prikladnim kao dokaze, pa ih kritikuju kada je potrebno, ali ehli sunneti smatraju da hadisi u Kutub-i Sitte, posebno Ṣaḥîḥayn, su njihova tvrdnja da ih gotovo sve prihvataju kao besprekorne i da ne dozvoljavaju kritiku, (Dâʾiretu'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, III, 118, 120), ne odražava istinu. Muhadiski učenjaci kao što su Ebû Dâvûd i Tirmizî su izjavili da u njihovim knjigama u Kutub-i Sitte-u ima slabih hadisa, dok su imami sunitskih mez'heba takođe kritikovali neke hadise u ovim knjigama te ih nisu smatrali za s'hodno da ih koriste kao dokaz, (vidi KUTUB-i SITTE).

Prema šiitima, hadisi su sakupljeni u dva glavna dela, naime mutevatir i ehad. Ehad hadisi se najpre dele na četiri dela kao što su sahi, hasen, muvvesak i daif, a ovi su međusobno podeljeni u tridesetak vrsta. Da bi hadis bio sahih, mora ga prenositi pravedni prenosilac iz Imamije, od drugog jednako poštenog prenosioca iz Imamije, do Hz.Pejgambera (s.a.v.s.) ili do nevinog imama, sa pouzdanim lancem predaje. Činjenica da je hadis nevažeći ne sprečava da bude istinit, (Şehîd-i Sânî, str. 77-80). Muvessak hadis je hadis koji prenose drugi muslimani koji nisu šiiti, drugim rečima, "iako je njegova vera pokvarena", šiiti ga prihvataju kao pouzdan u smislu prenošenja. Ovo se takođe naziva "kavî", (ibid, str. 84-85). Iako se sa sigurnošću ne zna da je pravedna predaja hvaljenog pripovedača, smatra se hasanom, a kazivanja koja ne ispunjavaju uslove autentičnih (sâhî), hasen i muvasak hadisa, smatraju se slabim (daif). Kaze se da je osoba koja je razvila novu terminologiju za Imamije i koja je podelila hadise na četiri dela kao sahi, hasen, muvessak i daif (slab), je Ebu'l-Fezâil Seyyid Cemâleddin Ahmed b. Tâvûs (um. 673/1274), (Hasan es-Sadr, eş-Şîʿa ve funûnu'l-İslâm, str. 40) ili da je ovu razliku napravio İbnu'l-Mutahhar el-Hillî'a (um. 726/ 1325). Tvrdnje da suniti nisu prihvatili nijedan hadis koji su preneli šiiti, tvrdeći da su oni lažovi i da su izmišljali hadise, uprkos činjenici da su prihvatili kazivanja sunitskih pripovedača koje su šiitski učenjaci smatrali pouzdanim, (Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, el-Mevżûʿât fi'l-âṣâr ve'l-aḫbâr, str. 53), ne odražava u potpunosti istinu. U stvari, poznato je da je Buhari u svoj es-Sahih uključio hadise koje prenosu pouzdani šiiti, pod uslovom da nisu trajni. Najvažniji razlog zašto šiiti ne prihvataju hadise u sunitskim hadiskim knjigama kao pouzdane je taj što su većinu ovih hadisa preneli ljudi i drugovi koje nisu smatrali pravednim. Po njima, da bi se hadis smatrao validnim, od sina do oca, Ca'fer es-Sadik- Muhammed el-Bakir- Zeynelabidin- Hz. Huseyn – Mora doći preko Hz. Alije – do Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Među as'habima koji nisu bili iz Ehli Bejta, na primer: Ebû Hureyre, Semure b. Cundeb, Amr b. Âs-a, nemaju nikakvu vrednost, (M. Huseyin Âl-i Kâşifi'l-Gıtâ, str. 79).

Uopšteno govoreći, šiiti su mišlenja da se hadisima Kutub-i Sitte ne može verovati jer sadrže kazivanja as'haba koje smatraju lažovima, čak otpadnicima, nevernicima, grešnicima i licemerima, (Ministar, str. 72, 74). Ca'fer es-Sadik, jedan od nevinih imama, i pratioci Hz.Poslanika (s.a.v.s.), iako je izjavio da je govorio istinu o Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) (Kuleynî, I, 65), nije lahko razumeti zašto je neke as'habe poput Salman-i Farisi-a, Ebu Zer el-Gifari-a, Mikdad b. Esved-a i Ammar b.Yâsir-a smatrao pouzdanim, (Hasan es-Sadr, eš-ši'a ve fununu'l-islam, str. 31). Şiitski učenjaci, oni prihvataju Hakim-a en-Nisaburi-a (um. 405/1014), koji je poznat po svojoj ljubavi

prema Hz. Aliji i njegovom Ehl-i-beytu, kao imami šiita, i njegov Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṯ, koji je također prihvaćen od strane Ehli sunneh kao-sunna, u širokoj je upotrebi. Suprotno popularnom verovanju, smatraju ga prvim delom napisanim u oblasti usul-i hadisa. Zeynuddin b. Ali el-Âmilî'evo delo el-Bidâye fî ʿilmi'd-dirâye, također je među važnim knjigama usul-i hadisa kod šiita. Knjigu je njen autor označio kao er-Riʿâye fî ʿilmi'd-dirâye, (nşr. Abdulhuseyin Muhammed Ali Bakkāl, Kum 1408/1987). Također, Huseyin b. Abdussamed el-Hârisî'ov Dirayetu'l-hadis (Teheran 1306) i Dirâyetu'l-ḥadîṯ'i njegovog sina Bahâeddin el-Âmilî'a, poznatog i kao Risâletu'l-Vecîze, (Suleymaniya Biblioteka., Çelebi Abdullah Efendi, br. 39, vr. 5-8;; videti također Brockelmann, GAL Suppl., II, 597; Âgā Buzurg-i Tahrânî kaže da je objavleno mnogo puta u Iranu: eẕ-Ẕerîʿa, XXV, 51) je jedno od značajnih dela. Šiiti prihvataju četiri knjige kao osnovu za proučavaoce hadisa, (Ebû Ca'fer et-Tûsî, str. 4) i kažu da su kasniji radovi zasnovani na njima. Prvi je od njih bio Ebû Amr Muhammed b. Umer el-Keşşî'ja (um. 340/951), po imenu Maʿrifetu'n-nâḳılîn, koje uključuje sunitske i šiitske pripovedače, a Ebû Ca'fer et-Tûsî je proizveo svoje delo i nazvao İẖtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl, uklonuvš sunite iz knjige koji se sastoji od šiitskih pripovedača, (vidi bibliografiju). Drugo i treće delo također pripadaju Ebû Ca'fer et-Tûsîu, od kojih Ricâlu'ṭ-Ṭûsî', (nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm, Necef 1381/1961). O Hz.Poslanikovim as'habima i rođacima dvanaest imama, govori se hronološkim redom, dok su u njihova dela Fihrisu'ṭ-Ṭûsî', (Kalkuta 1873; nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm, Necef 1961; Beyrut 1983) u svojoj izvornoj prirodi prema Šiiama, ispituju se drugi autori. Četvrto delo, Ahmed b. Necâşî-a, Kitâbu'r-Ricâl'(Ricâlu'n-Necâşî) je o prvim šiitskim autorima (Bombay 1317; nşr. Muhammed Cevâd en-Nâînî, I-II, Beyrut 1408/1988). Câbir el-Cu'fî (um. 128/746), za koga se kaže da je ispričao najviše hadisa, dolazi prvi, a navodi se da je polovinu od 140.000 hadisa koje je ispričao, primio od samog Muhammed el-Bâkır (Hur el-Âmilî, tom-XX, str.151). Međutim, sunitski učenjaci, posebno Ebu Hanifa i Ibn Kutajbe-a, ocenili su Đabira kao „slabog, sramnog, napuštenog". Prema Hur el-Âmilî'ju, jednom od vodećih učenjaka hadisa ogranka Ahbâriyye İmâmiyye Şîası, šiiti su pisali hadise u prisustvu nevinih imama više od 300 godina, tokom perioda trojice imama koji su klasifikovali kutub-i erbaayıʿa, a ni u kasnijim vremenima, čak ni oni nisu videli kritiku seneda kao problem. Garancijom za ispravnost njihovih svedočenja smatra se činjenica da su ovi **imami musannifa***, koji razlikuju sahi (autentična) predaja od daif (slabih), izjavili su da su predaje u njihovim delima pouzdana. Međutim, kada su šiiti morali da brane knjige hadisa od ehli sunneta, koji su ih kritikovali govoreći da hadisi u njihovim knjigama nemaju dokaza, vekovima kasnije, pokušali su da razviju hadiske termine i isnad sistem sličan onom u sunita, (ibid, XX, 96-100). Iako su se učenjaci Ahbâriyye ogranka İmâmiyye Şîası protivili oponašanju Ehl- i-sunne u VII. (XIII.) veku, İbnu'l-Mutahhar el-Hillî je podelio hadise u grupe kao što su sahi (zdravi) i daif (slabi) još od (XIII.) veka, a prva šiitska hadiska metoda napisana je u X. (XVI.) veku. Zbog kasnijeg pojavljivanja nauke o cerhu i ta'dîlu, šiiti su dodali mnoga imena koja zapravo nisu postojala u hadisima. Jer, da je sistem kritike korišten u pravom smislu, vrlo bi malo predaja u šiitskom hadiskom korpusu ostalo iza, kao što je to rekao İbn Usfûr el-Bahrânî, jedan od istaknutih imamija pravnika, (Nâsır b. Abdullah el-Kafârî, s. 384-388).

(**imami musannifa***- المصنّف – **MUSANNİF**. Ebu Bekr b. Hidajetil'lah el-Kurani el-Merivani el-Huseyni (um. 1014/1605) Šafijski učenjak i biograf. Nema dovoljno podataka o njegovom životu. Poznat je kao Ibn Hidajetullah u odnosu na ime svog oca, i po nadimku "Musannif", jer je proizveo mnoga dela. Zabeleženo je da je bio kurdskog porekla, ehli sufija i on je sejid, i da je jedno vreme živeo u Medini. Među brojnim studentima koje je obučavao, pominje se samo ime njegovog sina Abdulkerima. Muhibi, jedan od Abdulkerimovih učenika i jedan od vodećih učenjaka Nakšibendi-Šafija tog perioda, Burhaneddin Ibrahim b. Hasan el-Kûrânî eş-Şehrezûrî-ja, iako prenosi da je eş-Şehrezuri prenosio od Musanifa (Hulasatu'l-eser, I, 110), pošto je ova osoba rođena 1025.

(1616.), njegova predaja od Musannifa mora biti preko njegovog sina ili nekog drugog. Musanif je preminuo u selu Ćur u gradu Merivan u iranskom Kurdistanu. U izvorima Musannif-ovog rada samo o šafijskom **tabakatu***, iz komentara u tri toma koji je napisao Abdulkerîm b. Muhammed er-Râfiî', pod naslovom, el-Muḥarrer, pominju se dve njegove knjige, Siracu't-tarik i Riiazu'l-hulud, napisane na persijskom jeziku.Katib Čelebi navodi da je naziv komentara koji je napisao u el-Muharrer-u el-Vuzuh-u, (Kesfu'z-zunun, II, 1613, zatim, Tabakatu'š-Şafiʿiyye (Tabakatu'lMusannif), govori o životu poznatih šafijskih učenjaka od imama Šafija do X. (XVI.) veka, kada je autor živeo. U radu, koji je organizovan po podeli vekova, učenjaci su navedeni prema datumu njihove smrti. Ovo sažeto delo, koje sadrži oko 200 biografija i zadovoljava se jednim ili dva reda podataka o nekim učenjacima, nema originalno obeležje, jer je zasnovano na prethodnim knjigama šafijskog tabakata. Knjiga se nalazi u el-Methafu'l-Iraki (br. 8676) u Bagdadu, Daru'l-kutubi'z-Zahiriyye u Damasku (br. 6164) a u biblioteci Nuruosmaniye u Istanbulu (br. 3159). , vr. -145b) su identifikovani Ebu Ishak el-Sirazi-jevo delo (Bagdad 1356), koje je objavljeno na poleđini njegovog Tabakatu'l-fukaha, kasnije je Adil Nuveyhiz uporedio beleške kopije rukopisa koji nije naveo sa ovim veoma pogrešnim i ponovo objavljenim izdanjem, koristeći druge izvore (Bejrut 1971, 1979, 1402/1982). (**Tabakat***- U islamskoj tradiciji autorskih prava, predmet biografije poznatih ličnosti u ovoj oblasti i vrsta autorskog prava).

Bibiliografija:

Ebu Bekr b. Hidaietullah el-Huseini, Tabakatu's-Safiʿiiye (nsr. Adil Nuveihiz), Bejrut 1402/1982, unos publikacije, str. 6-8. Kesfu'z-zunun, II, 1613. Muhibbi, Hulasatu'l-eser, I, 110. Osmanski autori, I, 229. Halid er-Reiian, Fihrisu mahtutati Dari'l-kutubi'z-Zahiriiye: et-Tarih ve mulhakatuh, Damask 1393/1973, str. 340-341. Zirikli, el-Aʿlam (Fetulah), II, 71. Abdulkerim-i Muderris, Danišmendan-ı Kurd der Hidmet-i ʿIlm u Din (tr. Ahmed Havari Neseb), Teheran 1369 hs., str. 16-17, 233. Kehhale, Mu'cemu'l-mu'ellifin, Bejrut 1414/1994, I, 447.Usame Nasır en-Nakšibendi, "Mahtutatu'l-Hizaneti'l-Alusiiye fi Mektebeti'l-Methafi'l-ʿIraki", el-Mevrid, IV/1, Bagdad/1. 204. Kamusu'l-a'lam, I, 691.

III. ŞARKİYATÇILAR ve HADİS.- ORIJENTALISTI I HADISI.

Orijentalisti tvrde da su as'habi preneli malo hadisa zato što je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) zabranio pisanje hadisa, da većina predaja koja ispunjavaju korpus hadisa nisu bila vezana za Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.); Tvrde da su ga izmislili islamski pravnici u II (VIII) i III. (IX.) veku. Oni takođe tvrde da su hadisi u suprotnosti jedni sa drugima zbog činjenice da su ih izneli ljudi različitih mišlenja, a da su neki od njih zapravo sastavljeni iz Tore, Biblije i starih sujeverja. Među razlozima zbog kojih su orijentalisti došli do različitih zaključaka o hadisu, može se pomenuti da oni pridaju

preveliki značaj ljudima kao što su Vakid-i, Ebu'l-Ferec el-Isfahani, koje islamski učenjaci ne smatraju pouzdanim, kao i šaz, garib, pa čak i pomenute predaje koje se ne koriste kao dokaz. Nije moguće pomiriti pokušaje orijentalista da hadise objasne sa tvrdnjom da su naučni, posmatrajući, da li su oni kompatibilni sa istorijskim događajima ili ne, te da tvrde da su čak i najautentičniji hadisi izmišljeni u određeno vreme i za određene svrhe. Osnovna ideja iz njihovog stava je predrasuda da islam nije zasnovan na Božanskoj Objavi, (Sajjid Husejin Nasr, str. 91). Prema G. H. A. Đujnboll-u, austrijski orijentalista Alojs Sprenger, prvi je tvrdio da je većina hadisa izmišljotina. Đujnbol je otkrio da je bio skeptičniji od Rajnharta Dozija, Vajla i Vilijama Mjura, koji su priznali da je najmanje polovina hadisa u Sahih-i Buhari autentična, (Autentičnost književnosti tradicije, str. 1). Postoji razlika između stava Ignaza Goldzihera, koji je izvršio najopsežnije istraživanje hadisa i čiju su reč prihvatili kasniji orijentalisti, te je nastojao da se pokaže nepristrasnim, stavova onih poput italijanskog orijentaliste Leonea Kaetanija i sveštenika Anrija, Lamensa, koji nije mogao a da ne bude otvoreno antiislamski. Međutim, svi se slažu da hadis, posle Kur'ana (a.m.), nema dovoljno poverenja da bi se smatrao drugim izvorom islama. Njegovi stavovi o hadisima objavljeni su u Muhammedanische Studien (I-II, Halle 1889-1890). (Etudes sur la tradicije islamikue, trc. Leon Bercher, Pariz 1952), neka od Goldziherovih mišlenja su po prirodi da daju opštu predstavu o viđenju događaja orijentalista. Goldziher tvrdi da se hadisi na početku nisu skupljali mnogo, ali da se taj iznos povećavao sa predajama koja su kasnije izmišlena. On kaže da u kasnijim vremenima, mnogi učenjaci nisu našli za s'hodno da pišu hadise, a od ove tačke gledišta, on tvrdi da su muslimani izmislili hadis sa značenjem „dat mi je njegov primerak zajedno sa knjigom“ (Goldziher, AUIFD, XIX, 223-235). Ocenjujući dokaze koji ukazuju da su hadise prenosili na sledeće generacije pedantni prenosioci, posebno as'habi, protiv hadisa, kao što je to uradio Goldziher, treba da protumači, sa najoptimističnijim tumačenjem, verski entuzijazam prvih predstavnika islama, njihova privrženost Allah-ovom (dz.s.) Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), a pravo verovanje samo kroz njegove prakse.To se može objasniti nepoznavanjem njihovog verovanja da se mogu razumeti na drugačiji način. U stvari, neki as'habi su se osećali primorani da prenose hadise čak i na samrtnoj postelji, suočeni sa stihovima koji, iako su pedantni u prenošenju hadisa, sprečavaju ljude da sakriju ono što znaju. Sa druge strane, treba smatrati prirodnim da su neki as'habi, koji su proživjeli dug život, preneli ono što su čuli i saznali od Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) o događajima na koja su se susreli, te preneli više hadisa od svojih kratkovečnih prijatelja. Da bi se sprečilo izmišljanje hadisa, koji su jednoglasno preneli Ašere-i Mubešere, uključeno je u radove mnogih hadiskih učenjaka, posebno autora Kutub-i Sitta, koji su čak i najpedantniji hadis smatrali jedinim primerom mutevatir hadisa, „Ko namerno izmisli hadis iz mojih usta, neka spremi sebi mesto u đehennemu.“ Činjenica ta da je rekao da su hadisi proizvedeni u tu svrhu, (Etudes sur latradicionalna islamikue, str. 162-163) ukazuje da Goldziher nije cenio nijednu naučnu meru. Činjenica ta da je hadis, koji ima značajno mesto u veri islama, sa značenjem „Radnje stvari dobijaju vrednost prema njihovim namerama“, uvršten u sve pouzdane hadiske knjige, kako u duhu islama, tako i u ajetu koji znači: „Svi posluju prema svom temperamentu i raspoloženju“, (el-Isra 17/ 84),

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴿٨٤﴾

84. Reci: "Svako postupa po svom nahođenju, a samo Gospodar vaš zna ko je na Pravome putu." (Korkut).

a iznenađujuće je, što je Goldziher tvrdio da je to kasnije izmišljeno, iako nije imao nikakve veze sa istorijskim razvojem, koji je uzeo u obzir, prilikom procene hadisa (el-ʿAkide veʾš-šariʿa, str. 44). Goldziherova tvrdnja da je „većina hadisa nastala spontano u provincijama“ te da se „izgleda da podržavaju lokalno gledište“ (Etudes sur latradicional islamikue, str. 217) odražava opšte mišljenje orijentalista o hadisima. Primeri koje je naveo od Sunena Ebu Davuda i Sunena Tirmizije u prilog svom stavu, rekavši da mnogi muslimanski kritičari sami ukazuju na regionalne karakteristike predaja, zapravo su priče as'haba koje su se nastanile u gradu, a možda je čuo sam od Allah-ovog

(dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), ili koji je imao regionalnu karakteristiku iz drugih razloga. Zato što su stanovnici grada, koji su prenosili od jednog as'haba, prenosili hadise koje su čuli od njega samo u svojim krajevima: „Ovo je hadis stanovnika Damaska; Neki od hadisa koji se pominju uz izraze kao što su "Ovo je hadis Hidžaza" su predaje koje se nazivaju "relativna osoba". Takve priče, koje je Subhi es-Salih ispitao pod naslovom „Uticaj sredine u sastavljanju hadisa“ (Nauke o hadisima i varijacije hadisa, str. 39-41), odražavaju neke od karakteristika hadisa pre nego što su sastavljeni. Suprotno Goldziherovoj tvrdnji, ove predaje, koje se zovu "Efradu'l-buldan", ne čine veliki deo hadisa. Kao što se saznaje iz dela kao što je Efradu's-Sahihayn, postoji najviše 200 takvih pojedinačnih i čudnih hadisa u sahihima Buharije i Muslima, koji sadrže hiljade hadisa. Nije moguće pomiriti naučnu nepristrasnost sa onima koji izmišljaju hadise da bi podržali svoje političke ili teološke stavove, sa pedantnim i pouzdanim prenosiocima hadisa. U svom članku pod naslovom „Mesto hadisa u islamu“, muslimani nazivaju reč mudrost „Tvrdeći da su pripisali značenje „objave datog Hz.Poslaniku (s.a.v.s.)“, Goldziher ukazujući na ajete u kojima se navodi da je mudrost data drugim Poslanicima, Goldziher kaže da mudrost nije jedinstvena za Hz.Muhammeda (s.a.v.s.). Kaže da to nije specifično za Hz.Muhameda (s.a.v.s.). U stvari, ne postoji islamski učenjak koji tvrdi da je mudrost data samo Allah-ovom (dz.s.) Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), te da je time jasno da je davanje mudrosti drugim Hz.Poslanicima (a.s.) neće sprečiti davanje mudrosti Allah-ovom (dz.s.) Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Džejms Robson je među onima koji ponavljaju Goldziherovu tvrdnju da je hadis prihvaćen kao sekundarni izvor pošto su se pojavila nova pitanja u islamskom svetu, (EI2 [Fr.], III, 24-25). Goldziher (Sezgin, Buharijevi izvori, str. 11-15), koji ignoriše dokaze da su hadisi počeli da se pišu u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), a takođe je pobrkao proučavanje tedvin*-a i tasnif*-a (klasifikacije), tvrdi da o tome postoje kontradiktorne informacije pitanja u islamskim izvorima, te je stoga započeo početak tedvin-a kao sto datira u III. (IX.) veku. Kod ovako mislećih orijentalista, tedvinska delatnost je sprovedena u II. (VIII) veku. Oni koji deluju umerenije, govoreći da je počelo u II.(VIII). veku, imaju različite svrhe. Cilj ove druge grupe je da iznose ideju da se od tada veruje svetom pismu te da je iz tog razloga tradicija pamćenja hadisa napuštena. Cilj onih koji su ga započeli u III.(IX.) veku, je da postave osnovu za mišljenja onih koji su sastavljali hadise, da su prikupljali hadise koji odgovaraju njihovim stavovima i izmišljali hadise onako kako njima odgovara, pretpostavljajući da hadisi nisu bili dobro očuvani, jer su pisane tek u poznom vremenu. Goldziher je pokušao da izazove sumnju u pouzdanost nekih važnih hadiskih autoriteta da potkrepi njegovu tezu da hadisi nisu pouzdano preneti u kasnije periode, te je zato izabrao Ibn Šihaba el-Zuhrija, koji je imao primarnu ulogu u zvaničnoj kompilaciji hadisa.Halifa Abdulmalik b. Zuhri, koji je želeo da mesdžid el-Aksa u Jerusalimu bude centar hodočašća u zamenu za mesdžidu'l-Haram u Mekki, te da prihvati da se obilazak oko Kupole na steni ne razlikuje od obilaska u Kaabi.Na Mervanov zahtev, „Nije ispravno vršiti hodočašće u bilo koju džamiju osim u Mesdžidu'l- Haram, Mesdžidu'l-Nebevi i Mesdžidu'l-Aksa” (Buhari, „Salat fi Mascid Mecca”, 1, 6, „Cavm”, 67; Muslim, „Hac”, 415, 511, 512) (Etudes sur la Islamikue, str. 41-53). Šiitski istoričar Ya'kubi, od čijih stavova je imao koristi u ovom pogledu, kada je Abdullah b. Zubajr prisilio Sirijce koji su išli na hodočašće da mu odaju odanost, Abdulmalik je kandidatima za hodočasnike pročitao gornji hadis koji je Zuhri ispričao te im je rekao da mogu da odu u Mesdžidu'l-Aksa radi hodočašća, da bi dao izgraditi kupolu na steni i pokrio ovu kupolu svilenim pokrivačem. Iako je tvrdio da ga je sprečio da ode u Meku na hodočašće (Tarih, II, 261), nije spomenuo da je Zuhri izmislio ovaj hadis.

Međutim, Goldziher je prihvatio ovaj neosnovani događaj kao istinit te je posebno naglasio da je izmislio hadis kako bi podvukao sumnju u Zuhrijevu pouzdanost. Kasnije su i drugi orijentalisti prihvatili upravo ovu tvrdnju, (IA, VI, 945, 957). Nezamislivo je da bi Abdulmalik b. Mervan-a, nadaleko poznati pravnik i pedanti prenosilac hadisa, pokušao na takav čin na koji se nijedan musliman ne bi usudio i kojeg niko nije mogao prihvatiti, u vreme kada su mnogi as'habi i veliki sledbenici još bili živi. Da se desio ovakav događaj, koji je izuzetno važan za muslimane, trebalo je da se desi i u drugim izvorima.Pored toga, Kupola na steni je završena 72. (691) i od tog datuma,

Meka je u suštini bila u rukama Emevija (M. Mustafa el-A'zami, Menhecu'n-nakd ʿinde'l-muhaddisin , str. 127). 131), što je još važnije, poznato je da su se Zuhri i Abdulmelik prvi put sreli oko 80. godine (699). Nema malo primera koji ukazuju da Goldziher nije namerno poznavao ili pogrešno tumačio neke islamske subjekte (M. Mustafa el-A'zami, Earli Age Hadith Literature, str. 10-18; za Goldziherov metod i poglede, videti DIA, XIV, 105-111). Italijanski orijentalista Leone Caetani, u svom delu Annali dell'Islam (Istorija islama), navodi da „čak i najsavršeniji i najslavniji isnadi, koji potiču od najslavnijih imena krajem II a mozda i III veka, da su ga uredili učenjaci hadisa iz doba hidžre i da je skoro izmišljen“, tvrdio je (I, 86). Činjenica da svoju tešku optužbu ne zasniva na sistemu isnada, koja otkriva pouzdanost hadisa na prvom nivou, dokazuje da mu ne smeta da čak i o najvažnijim pitanjima priča sa sumnjom i nagađanjem. Jedan od sopstvenih resursa, napisano početkom II. (VIII.) veka, ignorišući da je skoro 200 isnada korišteno čak i u Ibn Is'hakovom malom es-Sire, to je zato što on prihvata da su, kao i hadiski tekstovi, isnadi izmišljeni kasnije (ibid (isto), I, 88). Holandski orijentalista Rajnhart Dozi, kao i svi orijentalisti, smatra da je polovina Sahih Buharije „dostojna zvanja sahi čak i od strane najpedantnijih kritičara”, i pored toga što je teško vređao Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), on dalje piše, da je većina hadisa sačuvana usmeno te su uglavnom reći zabeleženi u II. veku Hidzre, tjs.(VIII.) veku, (Dozi, I, 161-165). Katanijev stav, koji se može smatrati pozitivnim, na primer da je napisan u XVI. veku, kao „optimističko samopouzdanje koje je bezbrižno napustilo sebe“, (Istorija islama, I, 90). Jer, po njemu, hadisi u Sahihi Buhariju i Sahihi Muslimu sastoje se od okvira verskih, političkih i društvenih uslova u najrazvijenijem periodu islama. Ovi hadithi su reči Hz.Poslanika (s.a.v.s.) a ne reči Hidzre II veka, te je to ono što su muslimani XX veka hteli da kažu. Anri Lamens, kaže da mu rana smrt Bozijeg Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.) nije dozvolila da preispita Kur'an (a.m) i popuni neke od praznina u njemu. Hadis treba da bude izvor reference kako bi se otkrio nepostojeći sunnet ili da bi se ugradile postojeće ideje. Iz tog razloga on tvrdi da su hadiski tekstovi reprodukovani veoma pažljivo i pedantno. U hadisima se nalaze citati iz Biblije. Tvrdi da postoje gotovo neizmenjeni prenosi kao što je, npr.„Molitva Gospodnja“. On pominje parabolu „Neka leva ruka ne zna šta desna daje“ (Islamsko verovanje i institucije, str. 70-72). Ovaj mudar izraz glasi: “Ako daješ milostinju otvoreno, dobro je! Ako ga tajno date siromasima, to je bolje za vas” (el-Bekare 2/272),

لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۗ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا
تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾

272. Ti nisi dužan da ih na Pravi put izvedeš, Allah izvodi na Pravi put onoga koga On hoće. Imetak koji udijelite drugima u vašu je korist, ono što udijelite drugima neka bude samo Allahu za ljubav - a ono što od imetka udijelite drugima nadoknadiće vam se potpuno, neće vam biti učinjeno krivo – (el-Bekare 2/272), (Korkut).

Za njega nije od značaja činjenica da je došao iz Božanskog izvora. David Samuel Margoliouth kaže da Hz.Muhamed (s.a.v.s.) nije ostavio presudu ili versku odluku posle sebe, da je sunnet koji je praktikovala prva islamska zajednica bio običaj starih Arapa, te da oni nemaju nikakve veze sa njegovim sunnetom. On tvrdi da Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije otkrio pravilo koje nije zasnovano na Kur'anu, (The Earli Development of Muhamedanism, str. 66, 70, 76). On deli opšte mišlenje orijentalista da se jurisprudencija i odluke pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), (MV, II/2, str. 115). Rejnold Alejn Nikolson takođe tvrdi da su muhadisi pripisali mnoge kontradiktorne hadise Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) te da nisu mogli da nađu mogućnost da ih usaglase. Npr. Narediviši da se psi ubiju na nekom mestu, na drugim mestima oni ukazuju na kazivanja koja to zabranjuju. Pored toga, neki as'habi kao što je Ebu Hureyra, smatrali su da je dozvoljeno držati pse jer su imali polja. U stvari, Ibn Umer, on tvrdi da je rekavši „Ebu Hureyre ima polje“, otkrio svoje nedostatke u tom pogledu (Izziyye Ali Taha, Mecelletu'l-buhusi'l-Islamiije, str. 284-285). Nastavljajući Nikolsonovu tvrdnju da postoji mnogo hadisa koji recituju jedni druge, Alfred Gijom takođe navodi da će

„osoba koja kaže la ilahe illallah ući u raj čak i ako ukrade i počini preljubu", (Buhari, „Tevhid", 33), i „osoba koji ima trunku oholosti u srcu". On pominje hadise koji tvrde da ne može ući u Džennet" (Muslim, „Iman", 147), „osoba koja učini preljubu ne može biti vernik u to vreme" (Ibn Mace, „Fiten", 3), navodeći da ih je nemoguće upoređivati jedno sa drugim, te da je nedozvoljeno piti vodu stojeći ili uzimati abdest stojeći. Pominjući hadise za i protiv njega, predlaže da se ove vrste predaja ozbiljno kritikuju, (Islam, str. 106-111). Tvrdnje ove dvojice orijentalista da postoji mnogo hadisa koji se recituju i da nisu podložni tekstualnoj kritici, ne odražavaju istinu. Iako postoje hadisi koji izgledaju kao da su kontradiktorni, oni su vrlo mali u poređenju sa drugim hadisima. Islamski su učenjaci pokušavali pravilno da svate hadise od najranijih vremena, da bi razlikovali sahi (autentične) od daif (slabih) i mevzû (valjanih). Pored razumne kritike, ističu i principe vezane za kritiku teksta. Pokušavali su da reše takve probleme, posebno zahvaljujući merama kao što su šaz*, munker*, muztarib*, mensuh*, koje su razvili za glasine koje su se činile kontradiktornim jedna drugoj.

Tedvin- التدوين - Izraz koji znači spajanje hadisa koji su negde zapamćeni i zabeleženi tako što su ih zapisali.

U rečniku, tadvin, što znači "pisati, sakupljati, sastavljati", kao pojam, znači staviti hadiske tekstove u sećanja i na razne materijale za pisanje u pisanom obliku bez podvrgavanja određenoj klasifikaciji).

Tasnif. Tjs. Musannef- المصنّف - Vrsta knjige koja navodi predaje prema njihovim temama.

Šâz- الشاذّ - Izraz koji označava hadis koji prenosi pouzdani prenosilac za razliku od pouzdanijeg prenosioca.

المنكر - **munker***- Termin koji označava hadis koji je slab zbog suprotstavljanja slabog prenosioca pouzdanom prenosiocu.

المضطرب - **muztarib***- Hadis koji sadrži nerešene sukobe u svojim knjigama i tekstovima.

mensuh*- Ukidanje šerijatske presude sa kasnijim šerijatskim dokazom.

Imam Šafija Ihtilafu'l-hadis, Ibn Kutaiba's Teʾvilu muhtelifi'l-hadis (Za tumačenje hadisa koje spominju Guillaume i Nicholson, vidi str. 143-1641-1431,39. , otkriva da su ovi principi, koje su muhadisi praktikovali od početka, stavljeni u knjigu u ranom periodu (vidi takođe MUHTELIFU'l-HADIS). Ebu Hureyra je smatrao da je dozvoljeno držati psa jer je imao polje i trebao mu je pas čuvar. Tvrdnja da ga je Ibn Umer optužio da je izmislio hadis na tu temu govoreći: „Ebu Hurejra ima polje", nema nikakve veze sa istinom. Rekavši: „Ebu Hurejra je bolji od mene, on zna šta je pričao bolje od mene" (Ibn Hacer, el-Isabe, VII, 438), koji je kasnije preneo ovaj hadis sa dodatkom „poljski pas" (Muslim, „Musakat ", 56).Čini se da nije moguće da Ibn Umer optuži Ebu Hureyru (vidi EBU HUREJRA). Nezamislivo je da Alfred Gijom nije razumeo čuvenu Zuhrijevu izjavu o sastavljanju hadisa. Zuhri navodi da oni koji misle kao on nisu za pisanje hadisa sve dok ih ne natjeraju emiri, dok Gijom ovu svoju izjavu smatra najjasnijim dokazom da je muhadis pod pritiskom emira izmišljao hadise. (Tradicija islama, str. 50).

Ova njeova izreka, koja nema nikakve veze sa izmišljanjem hadisa, očigledno je da se ne čini logičnim smatrati Zuhrija izdajicom samoga sebe i drugih muhadisa. Dankan Blek Mekdonald uzima istu temu iz drugog ugla, verujući njihovom pamćenju i pisanje hadisa. On tvrdi da su oni izazvali odlaganje do sredine II. (VIII.) veka, te da je to dovelo do nestanka hadisa, (Razvoj muslimanske teologije, str. 76-77). Iako je pisanje hadisa bilo zabranjeno u određenom vremenu, neki su as'habi nastavili da pišu hadise, dobivši posebnu dozvolu od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), te da je ta zabrana podstakla as'habe i sledbenike da pažljivo pamte hadise, a vidi se da tedvin pokret

nije zapao u kasni period kako se pretpostavlja. Gijom i Makdonald su uzeli u obzir samo neke od glasina u skladu sa svojim tvrdnjama te nisu dali značaj drugim predajama koje bi razjasnile pitanje. Jozef Šaht je tvrdio da Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nikad nije pomislio da uradi ili kaže bilo šta pravne prirode, uglavnom zato što smatra da za to nema ovlašćenja. Kao i Goldziher, tvrdio je da su hadisi ovog tipa izmislili islamski učenjaci koji su živeli u II (VIII) i III. (IX.) veku. Muhammed Mustafa el-A'zami je odgovorio na Šahtove smele tvrdnje u svojoj knjizi Poreklo Muhamedanske jurisprudencije, koju su orijentalisti veoma cenili, u svom delu pod naslovom O Šahtovom poreklu Muhammedanske jurisprudencije, (tr. Mustafa Erturk, Islamski fikh Istanbul i Sunnah istanbul 1995). Iako je istorijska činjenica da su hadisi izmišljeni o političkim, verskim, pa čak i pravnim pitanjima, činjenica je da oni nisu uključeni u pouzdane knjige o fikhu jer su ih na vreme utvrdili i ocenili hadiski autoriteti. Po Šahtu, isnad sistem je započet početkom II. (VIII.) veka ili najranije krajem I (VII.) veka. Tvrdi da su prenosioce samovoljno i nemarno pripremali oni koji su svoje ideje i uverenja želeli da zasnuju na prvim autoritetima, (za kritiku videti A'zami, Islamic Fikh and Sunnah, str. 202-252; za druga mišljenja o hadisu, v. takođe str.30)-32, 43, 45, 54-58, 144-145; a.mlf., Literatura hadisa ranog perioda, str. 194-222), I. (VII.) vek. To je prirodna posledica stava da nema Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) hadisa. Šaht je, uzimajući u obzir neosnovane izjave učenjaka kao što je Ibn Sirin, koji je rekao da je isnad započeo prvom fitnom u islamu, samo dao validnost svojim tvrdnjama o ovoj temi. Philip Khuri Hitti navodi da muslimani prihvataju hadise kao proizvod objave, baš kao i Kur'an (a.m.), dok većina hadisa potiče iz Biblije. Izričito se tvrdilo da je preuzeto iz Jevanđelja; Da bi to dokazao, hadis koji savetuje osobi koja traži dozvolu da prebije svog roba koji počini zločin da mu oprosti sedamdeset puta dnevno, kao što Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije dozvolio, je iz Jevanđelja po Mateju (18/21, 22). Hadis o tome da je mali obrok koji je Câbir b. Abdullah kuvao, pripremajući se za rovovski pohod u Medini, nahranio 1000 ljudi uz blagoslov Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Muslim, „Ašribe“, 141) pominje se i u Jevanđelju po Mateju, koje navodi da je Isus na isti način nahranio 4000 ljudi.Tvrdi da je to preuzeto iz kazivanja u 15/30-38) (Islam i Zapad, str. 105-107). Prema Džejmsu Robsonu, koji zauzima isto stanovište po ovom pitanju, ovakve glasine su nastale kao rezultat kontakata muslimana sa hrišćanima, a verovanje da Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ne stoji iza Isusa u činjenju čuda sa njima, trebalo je da se proširi (MV, XLI/1-4, str.174). Tvrdnja da muslimani prihvataju hadise kao proizvod objave, poput Kur'ana (a.m.), ne odražava u potpunosti istinu. Iako su neki učenjaci rekli da je Hz.Đebrail (a.s.) doneo sunnet Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) poput Kur'ana (a.m), (Darimi, „Mukaddime“, 49; Abdulgani Abdulhalik, str. 337), većina islamskih učenjaka je imala hadise kao drugi izvor posle Kur'ana (a.m.).Viđali su drugačije objavu i nadahnuće od Kur'ana (a.m.), i nikada ga nisu smatrali proizvodom objave baš kao Kur'an (a.m.), (vidi Važnost). Sa druge strane, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) (Buhari, "Anbiaʾ", 50; Muslim, "ʿIlim", 6) koji je snažno odvraćao muslimane da oponašaju ljude iz Knjige, nije mogao imati koristi od Biblije. Nije sigurno da reči u falsifikovanoj Bibliji pripadaju Hz.Isau (a.s.), te iz tog razloga, pošto je poznato da je Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) zabranio prihvatanje ili odbacivanje ovih izraza (Buhari, „Iʿtisam”, 25; „Tavhid”, 51), nemoguće je da se ogluši o sopstvenu zabranu, a da se hadisi suprotstave ovoj naredbi Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Ako ove reči u Bibliji nisu iskrivljene, prirodno je da su dva Hz.Poslanika (a.s.), podhranjena iz istog Božanskog izvora, i koji su izgovarali reči blizu jedna drugoj i činili slična čuda.Theodorus Villem Cuinboll, u svom članku „Hadis“, koji je napisao u prvom izdanju Enciclopedie de Islam, opširno je raspravljao o pitanju izmišljanja hadisa na osnovu Goldziherovih stavova;

Optužio je sve muhadise navodeći da su muhadisi stavili reči i dela Hz.Poslanika (s.a.v.s.) u formu koja odgovara idejama novog vremena te time proizveli mnoge hadise, pogodne za njihove svrhe; Đuinboll je, kao i drugi orijentalisti, tvrdio da su korištene hrišćanske veroispovesti, anegdote iz Biblije i apokrifnih knjiga, jevrejska misao i teorije grčkih filozofa; o principima vere, pravilima, halalu i haramu, građanskom i krivičnom pravu, odnosima, životu na ahiretu, stvaranju i prošlim Hz.Poslanicima (a.s.), itd. Želeo je da izazove sumnju na sve hadise izjavom da su hadisi o verskim pitanjima izmišljeni. Sa druge strane, nije spomenuo borbu pravih učenjaka hadisa i metod kritike

koji su oni razvili da bi osujetili trikove zlonamernih izmišljotina; Takođe nije pomenuo činjenicu da oni koji izmišljaju hadise nisu hadiski autoriteti, da ne veruju svi predajama koje iznose, te da ove reči nisu uključene u radove značajnih hadiskih učenjaka. Dok Đuinboll navodi da muslimani ne smatraju ispravnim činom izmišlanje hadisa, on tvrdi da su oni izneli olakšavajuće razloge za reči koje se pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), posebno u prirodi verskih i moralnih maksima, te kaže da su odobravali izmišlanje hadisa o tergib*-u i terhib*-u.

(**Tergīb i Terhîb**- الترغيب و الترهيب - To je izraz koji označava usmeravanje ka dobru i sprečavanje od zla.

Autor

Mehmet Görmez

Tergib, izveden iz korena ragbet, što znači „želeti, težiti“ u rečniku, znači „ohrabriti, ohrabriti nekoga da nešto učini“. Terhîb, izveden iz korena rehbet što znači „plašiti se, oklevati, izbegavati“, znači „plašiti nekoga, sprečiti nekoga da nešto uradi“. Ove dve reči se često koriste zajedno u verskoj literaturi. Tergib se odnosi na ohrabrivanje i podsticanje stvari koje religija smatra dobrim, ispravnim, lepim i vrlim, a terhîb se odnosi na izbegavanje, izbegavanje reči i ponašanja koje religija definiše kao loše, pogrešne i grešne. U islamu se daje važnost održavanju ravnoteže između dve karakteristike ljudskih bića, straha i nade (havf i reca). Uočena je ravnoteža između nagrade koju je vera obećala vernicima i kazni koje će se dati onima koji negiraju veru, a najava ove nagrade i kazni ljudima, naziva se tergib i terhîb.[PS: Samir B.]

(PS: Samir B: Opširnije na ovu temu, pogledajte „TDV-Islam Ansiklopedisi- Turska Enciklopedija Islama. Hvala.).

Međutim, u svim knjigama o izmišljenim hadisima, takozvani asketi (sufije) koji navode da izmišlaju hadise radi Allah-a (đ.š.) smatraju se najštetnijom klasom koja nije svesna duha i značenja hadisa (Kandemir, str. 56-61) .Cuinboll-ova izjava „Istinitost Ebu Hurejre (r.a.h.) nije bila prihvaćena od strane mnogih te je naišla na ozbiljne primedbe“, sa ciljem da se diskredituje Ebu Hureyre (r.a.h.) jer je ispričao mnoge hadise, i fraze kao: “Čak i hadisi koji sadrže najveće vremenske sukobe, smatrani su vrednim poverenja javnosti“, a sastoji se od neosnovanih tvrdnji sa ciljem da izazovu sumnju u hadise. Na njegove nerealne stavove u članku „Hadis“ odgovorio je Ahmed Muhamed Šakir u arapskom prevodu ove enciklopedije (DMI, VII, 230-247). Jedno od pitanja na kome se orijentalisti najviše zadržavaju jeste tvrdnja da su muhadisi sve svoje napore usmerili na kritiku sahi (autentčinih) hadisa, a da se nisu upuštali u kritiku tekstova, smatrajući pouzdanim predaje koja su formalno besprekorne.Međutim, kritika hadisa, koju su muhadisi izneli i razvili da bi se utvrdila ispravnost hadisa, predstavlja neku vrstu predselekcije predaja, a nakon toga se ispituju i hadiske tekstove te njihovim upućivanjem na Kur'an (a.m) i mutavatir sunnet, pokušalo se utvrditi da li je to suprotno razumu, smislu i posmatranju te istorijskim činjenicama koja se ne mogu te’vil (tumačiti). Prema ovim kriterijumima, muhadisi su prihvatili da postoji nedostatak u formulaciji i značenju hadisa kao dovoljan razlog za sumnju u to. Studije u oblasti kritike teksta bile su predmet opsežnog istraživanja od ranih vremena.

Kao primer ovih studija, Saladin b. Ahmed el-Edlibijev ʿulemaʾi'l-hadisi'n-nebevi u Menhecu nakdi'l-metn (Bejrut 1403/1983), Misfir b. Gurmullah ed-Dumeini's Mekayisu nakdi mutuni's-sunna (Rijad 1404/1984), Muhammed Lukman es-Salafi's Ihtimamu'l-muhaddisin binakkddisin bi-nakkad the 198/17 (Tekst) 1408/17 (Tekst) 198 -Mogu se pomenuti Cevabijeva dela pod nazivom Cuhudu'l-muhaddisin fi nakdi tekt'l-hadis (Tunis 1991). Iako postoji nešto istine u ideji da stavovi orijentalista protiv hadisa i sunneta potiču iz njihove nesposobnosti da adekvatno razumu arapske tekstove (Hatiboglu, str. 84-94), bilo bi previše optimistično pripisati ovo protivljenje samo ovom razlogu.Nesumnjivo je realnije da Emil Dermenghem, koji kao i

orijentalisti smatra da hadisi nisu pouzdani, kaže da knjige koje su napisali orijentalisti „sadrže nedorečene ideje i da su destruktivne prirode“ (Život Muhammeda, str. 4). Johann V. Fueck, koji izgleda, izbegava polemiku u svojim delima i koji ima pravedniji pogled na hadis i sunnet, takođe potvrđuje ovo mišljenje. Prema njegovim rečima, sistem islamske kritike bio je uspešan u otklanjanju lažnih elemenata koji su želeli da se dodaju u hadis. Iz tog razloga, materijal na kome se sunnet zasniva je sahi (zdrav). „Neki orijentalisti, koji tvrde da je sunnet bio izum prva dva veka, i da ono samo odražava razmišlanja kasnijih generacija o Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) i njegovim as'habima, ozbiljno potcenjuju veliki uticaj Hz.Poslanika, Muhammed-ove (s.a.v.s.) ličnosti na njegove sledbenike“, rekao je Fuek. Prema Fuecku, njihovo prihvatanje hrani skepticizam koji ne poznaje granice i koji je u potpunosti zasnovan na ličnoj želji, (Studije o islamu, str. 99-111).

IV. İSLÂM DÜNYASINDA HADİS MUHALİFLERİ- IV. RAZVOJ MIŠLENJA U ISLAMSKOM SVETU

Poznato je da su neke grupe ili pojedinci iznosili ideje koje su u suprotnosti sa opštim prihvatanjem hadisa, od prvog veka po hidžri do danas, kada su se političke i teološki mezhebi, koji su se bavili i raspravljali o islamskim pitanjima iz različitih perspektiva. Danas i u bliskoj prošlosti, neki učenjaci, uglavnom Egipćani, te neke grupe koje su se pojavile u Indiji, koji su u velikoj meri bili pod uticajem orijentalista, izazivale su sumnje u ispravnost hadisa i njihovu pripadnost Hz.Poslaniku (s.a.v.s.); Kao rezultat toga, neki ekstremisti su tvrdili, da hadisima ne treba ni na koji način verovati i da Kur'an (a.m.) treba biti potpuno zadovoljan, dok su neki relativno umereni ljudi tvrdili, da hadisi o događajima, kao što su opis Dzenneta i Dzehennema (gajb) se ne može verovati.

Moguće je navesti glavne tvrdnje protivnika hadisa u islamskom svetu na sledeći način:

1). Dok je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) zabranio pisanje hadisa, hiljade hadisa se ne mogu pouzdano preneti u kasnija razdoblja; dakle do III. (IX.) veka. Ne može se verovati hadiskim knjigama koje su sakuplene i sastavljene tek u III.(IX) veku. Kao što je rečeno, dok je ispitivao historiju hadisa, Hz.Pejgamber (s.a.v.s.) je zabranio pisanje hadisa uopšteno u ranim periodima, kada su njegove sopstvene reči verovatno bile pomešane sa Kur'an-om (a.m.), ali je dozvolio nekim as'habima da pišu posebno, te je ova zabrana, posle izvesnog vremena, ukinuta. Ugovori koje je ućinio Hz.Poslanik (s.a.v.s.), pisma koja je slao kraljevima, plemenskim poglavicama, svojim zapovednicima i guvernerima, i pisane naredbe koje je dao službenicima zekata, prvi su pisani dokumenti njegovih hadisa. Stranice na kojima su neki as'habi pisali ili su diktirali hadise, među prvim pisanim primerima su sunneta. Sa druge strane, Arapi su davali značaj usmenom pripovedanju koliko i pisanoj literaturi u prenošenju svoje kulture na sledeće generacije, te su obučavali hadise napamet kao što je Ibn Šihab el-Zuhri, koji je rekao da nije zaboravio ništa što je zapamtio, (Ibn Hacer, Tehzibu'tTehzib, IX, 448). As'habi i sledbenici, koji su prvi prenosioci hadisa, pozivaju se na Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) reči:

"Učite ono što sam vas naučio i naučite ljude koji ne mogu doći ovde" (Buhari, "Iman", 40);

Preneli su hadise, pismeno i usmeno, ispunjavajući svoje obaveze sa verskom odgovornošću:

„Neka prisutni ovde prenesu poruku onima koji su odsutni“ (Buhari, „ʿIlim“, 9, 37).

Tvrdnja da su vodeći as'habi preneli vrlo malo hadisa, neutemeljena je, a nije tačna ni tvrdnja da se Resulullah (s.a.v.s.) protivio prenošenju hadisa i da bi, ako smatra da je potrebno, definitivno dao da se oni pismeno identifikuju. Sastavljanje hadisa je počelo u I. (VII.) veku. U II.(VIII.) veku nije ostao gotovo nikakav zabiežen hadiski materijal, a pored musneda, nastaju dela tipa muvetta, đamî i sunen, koja su klasifikovana prema temi.

2. Pošto se većina hadisa prenosi sa značenjem, njihova pripadnost Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) je sumnjiva. Pitanje da li je dozvoljeno prenositi hadise ne rečima koje koristi Allah-ov (dz.s.)

Poslanik (s.a.v.s.), već rečima koje imaju isto značenje i manje-više se razlikuju, odnosno u kojoj meri je to dozvoljeno, raspravljali su učenjaci od ranog doba. Kratki i sažeti hadisi, izučavaoci retorike, prihvataju da se Hz.Poslanik (s.a.v.s.) slaže sa ovom osobinom, a poznato je da hadisi namaza i zikra, koji čine tekstove ibadeta, nisu dozvoljeni da se prenesu sa značenjem. Kada se različite predaje dugih hadisa saberu i uporede, vidi se da, iako među njima postoje razlike, one nisu toliko da su preuveličavane, a isto značenje je tačno izraženo čak i ako su reči različite. Od vremena as'haba, većina hadiskih učenjaka nije tolerisala čak ni referentne harfove kao što su „و" i „ف" u tekstu hadisa, da se menjaju tokom predaje. Poznato je da čak ni Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije dozvoljavao da se reč koju je izgovorio zameni sinonimom, te da mnogi prenosioci hadisa u prve tri generacije nisu smatrali dozvoljenim da pripovedaju sa značenjem. Oni koji ne vide zamerku na kazivanje hadisa sa značenjem, odredili su da ljudi koji će ga prenositi na ovaj način, da budu prenosioci koji poznaju nauke الصرف – SARF*, النحو – NAHİV* i لغة – LUGAT*, razliku u značenju između reči, koji prenose hadis bez proročanstva, i koji razumu značenje i svrhu koje impliciraju reči. Neki učenjaci su rekli da niko drugi to ne može učiniti osim generacije as'haba koji su bili poznati po svom pričanju sa značenjem, po svojoj superiornosti u tečnosti i elokventnosti i koji su čuli reči Resulullaha (s.a.v.s.), te rekli da je ovo način kojim bi mogli da se koriste samo po potrebi, pošto su za osnovu prihvatali doslovno pripovedanje. Iako učenjaci kao što je imam Malik, dozvoljavaju predaju ne-marfu tekstova sa značenjem. Oni su izjavili, da to nije moguće prema rečima Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Subhi es-Salih, str. 63-69). Trud, pedantnost i pobožni entuzijazam prvih generacija, koje su pažljivo dogovarale hadise među sobom, kako bi prenele ono što su čule i naučile od Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), ponovo u skladu sa njegovim naredbama, a koje su imale veliko iskustvo u prenošenju svoje kulture napamet, ne treba zanemariti. Treba napomenuti da nije dozvoljeno.

3. Od prve polovine Hidžretskog veka, reči koje su neki teološki i politički mezhebi izmišljale za sebe i protiv svojih protivnika, koristeći činjenicu da hadisi nisu napisani, ušle su čak i u knjige sahi hadisa, da i ovi nisu bili dovoljno izvučeni iz knjiga. Da učini grupu kojoj pripada uspeh, da privedu ljude veri ili da otuđi ljude od dini islam-a kao što to čine otpadnici, da zadobiju lični interes itd. Činjenica je da ima onih koji izmišlaju hadise u razne svrhe te pribegavaju raznim načinima da osiguraju da reči koje izmišljaju usvoje muslimani. U stvari, muhadisi su izmislili sistem isnada kako bi sprečili štetu koju bi izmišljene reči kao hadis mogle doneti islamu. Sa ovim sistemom, metode dobijanja i kazivanja hadisa od učitelja zasnivaju se na ispravnim principima i zahvaljujući principima cerh i ta'dil, koji pedantno ocenjuju prenosioca hadisa u smislu iskrenosti, pouzdanosti i kompetentnosti u pripovedanju, slabe i izmišljene vesti se eliminišu. U stvari, hadiski kritičari obučeni u svakoj eri, istraživali su gde i kada je pripovedač rođen, gde je živeo, kada je počeo da uči hadise, sa kim se sprijateljio, u kojoj meri se pridržavao svojih učitelja, učenika i metode prenošenja hadisa sa njegovog izvora; Sa druge strane, otkrili su njegovo ponašanje, karakter, stanje uverenja, zdrav duh i pamćenje, a samim tim i koliko je pouzdan.Kritičari hadisa, koji su tako rigorozno proveravali pripovedača pre nego što su od njega primali hadise, nisu bili zadovoljni time, gledali su ga dok je živ i često mu proveravali pamćenje. Najizrazitija karakteristika autentičnih knjiga hadisa kao što je el-Cami'u's-sahih od Buhari-ja i Muslim-a je da hadise koje sadrže prenose pouzdani prenosioci. Tvrdnja da sadrže izmišlene predaje stoga nije tačna.

Kako mogu oni koji ne veruju predajama koja dolaze sa sistemom isnada koji su izmislili oni koji poznaju hadis kao reč Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i prihvataju ga kao ibadet, da ga prenesu na sledeće generacije prateći savete Hz.Poslanika (s.a.v.s.), da li se može osloniti na istorijske, kulturne i književne predaje koje se ne prenose sa takvom pažnjom i koje se smatraju neodvojivim delom civilizacije? To ukazuje da su od dana kada su se pojavili oni koji su pokušavali da izmišlaju hadise zloupotreblavajući autoritet Hz.Poslanika (s.a.v.s.), znanje i literaturu rical-a,

razvijali su muhadisi kako bi prepoznali i promovisali neiskrene učenike hadisa, razumeli predaje i eliminisali nespojivost koja se može uočiti među njima, ukazuje da su hadisi pomno proučavani.

4. U knjigama hadisa ima mnogo predaja preuzetih iz Biblije. Sa obzirom na to da su neki hadisi slični nekim tekstovima u Bibliji, proizvod je zablude ili neznanja, ako se ne zasniva na svrsi, tvrditi da su ih u knjige hadisa ubacili pripovedači jevrejskog ili hrišćanskog porekla. Činjenica je da su neki učenjaci Naroda Knjige, nakon što su postali muslimani, pričali o nekim pričama o svojoj staroj kulturi bez ikakvih skrivenih namera, i da su te vesti, nazvane vesti izraelita, uneli u dini islam neupućeni ljudi. Izučavaoci hadisa uložili su velike napore da ih identifikuju i kritikuju one neosnovane. Neke od informacija koje se prenose od Ljudi Knjige su istinite jer su u skladu sa islamskim prenosima, neke su lažne jer su u suprotnosti sa činjenicama, a neke su vesti čija tačnost ili laž su nepoznata, (Ibn Teymiyya, XIII, 366). Iz tog razloga, Allah-ov (đ.š.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je savetovao svoje as'habe da budu oprezni u vezi sa stvarima nepoznate prirode u Bibliji, te nije smatrao prikladnim da potvrde ili demantuju takve vesti, (Buhari, „Tafsir“, 2/11). S'hodno tome, nema štete u prenošenju vesti o ljudima iz Knjige u skladu sa islamom, a ove priče su takođe korisne u smislu otkrivanja činjenice da su se Hz.Poslanici (a.s.) hranili iz istog Božanskog izvora. Gledajući na ovo pitanje sa ove tačke gledišta, umesto da prihvatimo da će neke vesti, presude i moralna načela biti isti u svim Božanskim religijama, tvrdeći da su neke hadise slične predajama u Bibliji izmislili preobraćeni as'habi ili sledbenici, ili, bilo bi kleveta tvrditi da su prenosioci poput Ka'b el-Ahbara uticali na as'habe, koji su bili poznati po tome što su prenosili mnoge hadise, i preko njih pomešali Izraelite sa hadisima.

5. Pošto ajeti Kur'ana (a.m) dolaze kroz tevatur, oni izražavaju sigurnost; ali skoro svi hadisi izražavaju sumnju jer se smatraju haber-i-vahid-om, odnosno, njihova pripadnost Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) nije sigurna; dini islam se ne može zasnivati na pretpostavkama. Prema Imamu Šafiji, krajem II. (VIII.) veka, ljudi su počeli da viđaju ljude koji su tvrdili da hadisi, posebno haber-i-vahid-i, ne mogu biti legalni izvori, jer su izražavali sumnju (el-Um, VII, 250, 254). Jer, sigurnost i dokaz su dve potpuno različite stvari. Iako postoje ajeti u Kur'anu (a.m.), u koje nema sumnje, niko nikada nije sumnjao u ove ajete. Kako nije tražio uslov tevatura, ni Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ni kraljevi, muslimanski zapovednici ili saplemenici kojima je poslao pismo ili instrukciju samo preko jedne osobe, nisu mislili da bi trebalo biti više od jednog poslanika. Jer, najvažniji uslov koji se traži za osobu koja donosi vest jeste da je njegov zapis tačan, i da je njegova ličnost pouzdana. Od dana kada su slabe i relevantne vesti počele da ometaju sahi (autentični) sunnet, od tada, islamski učenjaci iznose hadise u svrhu zaštite, hadiske nauke i metode koje su razvili, osetljiviji su i čvršći kriterijumi od uslova koji se traže tokom svedočenja. Iako nijedna vest ne dolazi na najpouzdaniji način kao što je Kur'an (a.m), većina islamskih učenjaka, posebno muhadisi, složili su se da vest koja se pedantno prenosi sa svesti da je reč o Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), izražava sigurnost. U stvari, da bi se neka vest smatrala pouzdanom, uslov da treba da bude preneta od strane velikog broja ljudi, kao u mutavatir predaji, nikada se ne traži u diplomatskim i komercijalnim stvarima ili bilo kom tretmanu svakodnevnog života. Pošto je realizacija takvog uslova retko moguća, kredibilitet doušnika se smatra dovolnim za prihvatanje njegovog obećanja. Oni koji tvrde da je Kur'an (a.m.) dovoljan za razumevanje i življenje dini islama, ako prihvate neophodnost ibadeta, ne treba da zanemare da je moguće obavljanje ovih verskih dužnosti na način na koji su bili u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), samo zahvaljujući na hadisu i sunnetu.

Najveća opasnost da se hadisi ne uzimaju u obzir u razumevanju dini islama je nastanak velikih previranja u dini islamu, jer, lični stavovi dolaze do izražaja i kao prirodan rezultat svako svoje svatanje vidi kao ispravan. Od tada se iznose stavovi da ovi razlozi i slični stavovi otkrivaju da se hadisima ne može verovati, da je sve u Kur'anu (a.m.), da je Kur'an (a.m.) dovoljan za život vere i da nema potrebe za hadisom ranog doba. U stvari, kada je sledbenik İmrân b. Husayn, govorio o hadisima, neko ko je tamo bio je rekao:"Pričaj nam o Kur'anu (a.m.) ", što otkriva drevnost ovih uverenja. Međutim, nakon što je Imran rekao da se namaz i zekat ne mogu obavljati bez hadisa,

odbijanje te osobe da prigovori (Hakim, I, 109-110) ukazuje da su oni koji su u prvim danima hteli da probleme rešavaju samo Kur'an-om (a.m.), bili su umereni ljudi koji ovaj pogled nisu proizveli u intelektualni trend. U stvari, nije ispravno tvrditi da nema potrebe za hadisima na osnovu ajeta u kojima se navodi da je sve objašnjeno u Kur'anu (a.m.) (en-Nahl 16/89) i da mu ništa ne nedostaje (el-en' Am 6/38). Zato što Kur'an (a.m.) kaže da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) bio zadužen da objasni Allah-ove (đ.š.) ajete (En-Nahl 16/44, 64). Njegova objašnjenja fiksiraju samo hadisi. Pored toga, ajeti koji čine neophodnim da se radi ono što Hz.Poslanik (s.a.v.s.) naređuje i da se kloni onoga što zabranjuje (el-Hašr 59/7) i da mu se pokorava, čini neophodnim da se povinuje naredbama i objašnjenjima Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), što se može odrediti hadisom ili sunnetom. Iz tog razloga, stavovi onih koji ne prihvataju hadise o presudama, citirajući neke ajete u kojima se navodi da autoritet za donošenje presuda pripada samo Allahu (đ.š.), nisu konzistentni. Takođe se vidi da su današnji protivnici hadisa ponekad protivrečni. Na primer, neki od muhadisa samo kritikuju dokaze i pišu tekst, dok neki tvrde da nisu zauzeti kritikom hadisa, da su i njihovi prenosioci i tekstovi bili kritikovani, navode da se nešto što se kritikuje, iz ovog se razloga ne može smatrati dini islamom, (Hadim Huseyin Ilahibahs, str. 233-238). Neki članovi Ehl-i-Kur'an-a (a.m.),tkz, (Kur'aniyyun-i) u Indiji, koji su zauzeli čvrst stav protiv hadisa, rekli su da Kur'an (a.m.) poziva muslimane na jedinstvo, osim ako se knjige hadisa, koje se sastoje od predaja slučajnih ljudi, koji nalažu poslušnost Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), ne napuste, tvrdeći da se do tada napredak ne može postići. Takođe im ne smeta da kažu da su knjige hadisa kao što je Kutub- i-Sitte znatno uvećane i da su te knjige kreirali ne-Arapi, a posebno Iranci, da bi naštetili islamu i muslimanima, (ibid (isto), str. 238-242). Vidi se da oni koji tvrde da će zadovoljstvo Kur'an-om (a.m.) obezbediti jedinstvo, ne mogu da se slože ni o tome koliko puta dnevno treba da se klanja, a kamoli o rekatima namaza i načinu na koji se on obavlja, pa su u suprotnosti sa samim sobom. Neki savremeni protivnici hadisa, koji su usvojili nesistematske stavove islamskih grupa koje su zauzele stav protiv hadisa, pokušali su da sistematizuju svoja mišlenja dodajući nova ovim stavovima u islamskome svetu. Ideja kritike verskih tekstova (metoda istorijske kritike), koja je počela da se javlja krajem XX veka, zasniva se na ideji kritike verskih tekstova kao da su ona ljudski proizvodi, koju su evropski istraživači usmerili ka Bibliji. Prvo su orijentalisti, a potom i muslimanski istraživači, koji su bili pod njihovim uticajem, hteli da primene ovaj metod na Kur'an (a.m.) i hadise, koji su verski tekstovi islama, umesto da kritikuju hadise jedan po jedan, oni su mislili da ih sveobuhvatnije procene u okviru sistema koji treba da se uspostavi. S'hodno tome, pokušaj razumevanja hadisa, pridržavajući se gramatičkih pravila, ili, istraživanje njihovog odnosa sa Hz.Poslanikom (s.a.v.s.,) nije efikasan način, pa je prikladnije izvući opšte principe iz hadisa i doneti rešenja za potrebe društva u skladu sa ovim principima. Drastično drugačije od toga i bliže životu u savremenom svetu, ovaj stav zamenjuje islam koji svataju hadiski učenjaci i pravnici, stavljajući islam, koja je religija, u svojim glavama. S'hodno tome, ajeti presude u Kur'anu (a.m.) su izuzetno mali; ne treba ih prihvatiti kao pravni tekst osim vremena i mesta kada su objavljeni, već ih treba posmatrati kao posredni pravni materijal.Resulullaha (s.a.v.s.) treba smatrati moralnim reformatorom, a ne Poslanikom koji je doneo zakonska rešenja za nova pitanja, (Fazlurrahman, Islamska metodologija u istoriji, str. 10-11; a.mlf., IS, I/1, str. 10-11).Istraživači modernog mišlenja, poput orijentalista, tvrde da većina hadisa nema nikakve veze sa Hz.Poslanikom (s.a.v.s.) i da su ta mišlenja, mišlenja ranih učenjaka i muhadisa.

Zakon u Kur'an-u (a.m.) i hadisu, ograničavajuća rešenja za vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), vlasnici ovog mentaliteta su za sebe tvrdili da su učenjaci koji mogu sami da donose zakone u skladu sa potrebama svog vremena.

V. LITERATURA.

Stranice koje su se pojavile sa transkripcijom reči Resulullaha (s.a.v.s.), predstavljale su prvi pisani primer hadiske literature. Nakon toga, mnoge knjige hadisa, počele su da se vide od ranih perioda tako što su se hadisi sastavljali, a zatim ih klasifikovali različitim metodama. Knjige hadisa su

postale izvor koji je prenosio zapažanja as'haba po ovoj temi, koji su videli i naučili reči i ponašanja Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), a samim tim i njegov način razumevanja i primene islama, kao i verska tumačenja sledbenika, pokolenja as'haba kasnijim muslimanima. Pažljivim prenošenjem materijala, sadržanog u ovim delima, nastale su knjige „Rivayet el-Hadith“, a studije o određivanju stepena ispravnosti materijala, u njima su takođe iznedrile radove vezane za „Dirayetu'l-Hadith“.

A) **Rivâyetu'l-Dadîs Kitapları.- A) Rivayet el-Hadith (hadisa)**.

Aktivnost utvrđivanja hadisa usmeno i pismeno još od vremena Hz.Pejgamber-a (s.a.v.s), podstakla je muslimane na različite vrste studija. Iako je u prošlosti bilo najvažnije pitanje tačno utvrditi hadise bez ikakvog sistema, potrebe kao što su lakše korišćenje hadiskog materijala i brže dostizanje traženih hadisa su dovele do neophodnosti pisanja knjiga različitim metodama. Ova dela, od kojih je većina sačuvana, grupišu se u različite sisteme.

1). **Sahîfeler.- 1. Stranice**.

Sa pismima, musalahanama i ahidnamama koje je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) diktirao, u raznim prilikama, (Muhammed Hamidullah, el-Vesaʾiku's-siyasiyye, na tur, je.; Ahmed Zekî Safvet, I, 25-90) sprvi su pisani dokumenti u Doba Blaženstva. Najvažnije od ovih stranica su Abdullah b. Amr (Darimi, "Mukaddime", 42; Ramhurmuzi, str. 364-367), Sa'd b. Ubade (Tirmizi, "Ahkam", 13), Muaz b. Cebel (Musnad, V, 228), Ali b. Ebu Talib (Sahifetu ʿAli b. Ebu Talib ʿan Resulillah, nšr. Rifʻat Fevzi Abdulmuttalib, Kairo 1406/1986), Amr r. Hazm el-Ensari (Nesai, "Kasame", 44-47), Semure b. Cindeb (Ibn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, IV, 236-237), Abdulah b. Abas (Hatib el-Bagdadi, Takiydu'l-ʿilm, str. 92, 102), Cabir b. Abdulah (Tirmizi, „Buyuʿ”, 72), Abdullah b. Ebu Evfa (Buhari, „Cihad“, 32) i Enes b. Mâlik. Oni pripadaju Enes b. Mâliku (ibid, str. 95-96).Ebu Hureyra (r.a.h.), njegov učenik Hemmam b. Sahifetu Hemmam b. Munebbih (es-Sahifetu's-Sahiha), prvi je objavio Muhammed Hamidullah (MMIADm., 1953, 1954; njegov je rad takođe objavio Rif'at Fevzi Abdulmuttalib, komentarišući Cai Had 14, Cai, 19, 1954). Stranice koje su proizvod perioda as'haba i na kojima nema nikog drugog osim as'haba koji je čuo hadis od Allah-ovog (đ.š.) Hz.Poslanika (s.a.vs.), takođe se nazivaju „kopijama“, (za više informacija o stranicama i kopijama videti Bekir b. Abdullah Ebu Zeyd, Turska.).

2). **Cüzler.**- 2. **Odlomci**.

Dela koja sadrže hadise koje je preneo as'hab ili kasnija generacija ili predaje o određenoj temi takođe se nazivaju džuz (odlomak) i mnoge knjige ovog tipa su zaštićene autorskim pravima, (za više informacija videti Kettani, str. 132-172; Kocak, Tur.yer . DIA, VIII, 147-148).

3). **Kitaplar**.- 3. **Knjige**.

Nakon što je sastavljanje hadisa završeno, oni su počeli da se klasifikuju ili prema predmetu ili prema imenima pripovedača. Neke delove dela klasifikovanih prema temama kao što je Kutub-i Sitte, kao što su “vera“, “nauka“ i “adab“, napisali su neki od muhadisa iz prvog perioda, ponekad i kao posebna dela učenjaka Đamija i ljudi ehl'i-Sunneta, a ove su studije generalno naslovljene kao: "To se zove knjiga". Abdullah b. Mubarekov (um. 181/797) Kitabu'z-Zuhd ve'r-Rekaʾik (nšr. Habiburrahman), koji sadrži reči Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i prve dve generacije o temama kao što su

ibadet, iskrenost, tevekkul, istinitost, poniznost, i zadovoljstvo, El-A'zami, Malegon/Indija 1966; Bejrut, ts.), Ebu Ubeyd Kasım b. Sel'lam's Kitabu'l-Iman (nsr. Muhammed Nasıruddin el-Albani, Kuvayt 1405/1985), Ebu Hayseme Zuheyr b. Harb's Kitabu'l-ʿIlm (nsr. Muhammed Nasıruddin el-Albani, Kuvayt 1405/1985; tahkik i trc. Salih Tug, Istanbul 1984), el-Edebu'l-mufred, u kojem je sakupio dobar moral, Buhari, (DIA, X, 411-412), Kitabu'š-Šemaʾil (nsr. Taha Abdurrauf), takođe poznat kao Šemaʾilu'n-nebî, u kome je Tirmizi sakupio hadise o Hz.Poslanikovom (s.a.v.s.) moralu, izgledu, odeći i načinu života. , Kairo 1988; nsr Abdullah el-Ša'ar, Bejrut 1992), istaknuti su primeri ovog žanra, (za obimnu literaturu o ovoj temi, videti Kettani, str. 42-90).

Musned – المسند : Hadis koji nema rezove u svom pismu do svog prvog izvora.

Glavna karakteristika musneda je da su hadisi navedeni prema imenima as'haba, bez obzira na njihovu temu i da li su sahi (autentični) ili slabi. U ovom aranžmanu može se uzeti u obzir njihov prioritet pri ulasku u islam, plemstvo njihove loze ili njihovog plemena, kao i imena as'haba, mogu biti navedena po azbučnom redu. Musnedi koji se pripisuju nekim as'habima ili ljudima koji su živeli u kasnijim periodima, ponovo su klasifikovani u njihovo ime nakon njihove smrti. Na primer, Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Marvezi (um. 292/905), on je sakupio 142 hadisa koje je preneo Ebu Bekr sa imenom Musnedu Ebi Bekri's-Sıddik (Šuayb el-Arnaut, Bejrut 1390/1970; Ahmed Davudoglu, 1981.), kasnije je Suyuti sakupio 695 hadisa koje prenosi Ebu Bekr ili se odnose na njega u svom Cem'u'l-Cevami'u, ponovo pod imenom Musnedu Ebi Bekri's-Siddik (Bombaj 1401/1981). I drugi as'habi imaju musnede koji su preživeli do današnjih dana. Postoji više od dvadeset musneda koje su sastavili Ebu Hanifini učenici, sastavljajući hadise, prenete od njega, (Indija 1300; Istanbul 1309; Lahor 1312; Leknev 1318; Kairo 1327; Berlin 1929; Bejrut 1985). Ebu'l-Mueyyed Muhammed b. Mahmud el-Harizmi je okupio deset ovih musneda u svom delu pod nazivom Camiʿu'l-Mesanid (I-II, Haidarabad 1913; I-II, Bejrut 1987). Napisano u istom periodu, Abdulah b. Mubarakov el-Musned (Subhi es-Samerray, Rijad 1987; Mustafa Osman Muhammed, Bejrut 1411/1991), El-Musned Imama Šafija (1306; sa el-Umom u Kairu 1327, 1952) pokazuje da se ova tradicija nastavlja. Među najpoznatijim musnedima je El-Musned Ebu Davud-a el-Tajalisija (Haydarabad 1321/1903 Bejrut 1406/1985), koji sadrži predaje 281 as'haba, i koji je sastavljen u njegovo ime nakon njegove smrti, Abdullah b. Zubeyr el-humeydijev el-Musned, koji je sakupio 1300 predaja (Habiburrahman el-A'zami, I-II, Haydarabad 1381-1382/1962-1963), može se navesti Ahmed b.Hanbel-ov el-Musned (I-VI, Kairo 1313; Ahmed Muhamed Šakir Hamza Ahmed ez-Zajn, I-XX, Kairo 1416/1995). Baki b. El-Musnedu'l-kebir, koji je napisao Mahled i za koji se navodi da sadrži 30.969 hadisa koje prenosi 1013 ashaba, ali nije sačuvan. U našem se vremenu mogu naći neke studije musneda.Bessar Avvad Ma'ruf i njegova četiri prijatelja, el-Muvetta Imama Malika, Humaydi, Ahmed b. Hanbel i Abd b. Humejdovi musnedi, Sahihayn i njegova četiri poznata sunneta, Ibn Huzeymeov es-Sahih, neke dobro poznate knjige Buharija i Nesaija, i Tirmizijevi hadisi u Seman-'abilu, zatim su svoj musned, koji sadrži 17.802 hadisa od 1237 as'haba, nazvali, poređajući svaki musned prema svom predmetu, kao el-Musnedu'l-cami' (I-XX, Bejrut 1413/1993). Muhammed Fuad Abdulbaki je takođe sastavio hadise u Buharijevom el-Camiʿu's-Sahih u svom delu pod nazivom Camiʿu'l-Musneid, na isti način, kao musnede 196 as'haba, zatim je naveo svaki musned prema njihovom predmetu, (I-VI, Kairo 1412/1991).

5. **Muʻcemler**.- المعجم - **Muʻcem** - Opšti naziv dela raspoređenih po azbučnom redu prema imenima pripovedača. U muđemimima, koja je jedna od vrsta knjiga koje su poređane prema imenima prenosilaca, predaje su poređana abecednim redom ili u ime as'haba poput musneda, ili u ime učitelja hadisa koji je klasifikovao muđem ili prema gradovima i plemenima kazivača. Jedan od prvih primera ove vrste je El-Mu'cem Ebu Ia'la el-Mevsılija (Huseyin Selim Esed, Bejrut 1410/1989), koji sadrži hadise od oko 330 njegovih učitelja, koje je naveo abecednim redom uzimajući imena prvo Muhammeda.Ebu Said Ibnu'l-A'rabi je takođe uredio svoj el-Mu'cem tako što je na isti način složio hadise koje je prenosio od svojih 336 učitelja (Ahmed el-Belusi, I-VI, Rijad

1412/1992, objavljeni deo je prva polovina rada). Najpoznatije ove vrste klasifikacije su Taberani-jeva tri mu'cema.

Prvi od njih je el-Mu'cemu's-sagir, u kome je autor zabeležio hadis koji je čuo od oko 1000 svojih šeyha i pomenuo više od jednog hadisa sa istim isnadom u poslednjim delovima dela, i to sadrži 1198 hadisa (Abdurrahman Muhammed Osman, I-II, Medina 1388/1968; Bejrut 1403/1983).Muhammed Šekur Mahmud elHak Emrir, dajući informacije o hadisima, objavio je ovo delo prema naučnim metodama i nazvao njegovo delo er-Ravzu'd-dani ile'l-Mu'cemi's-sagir (Bejrut 1405/1985).

Druga knjiga je el-Mu'cemu'l-evsat (Mahmud etTahhan, I-XI, Rijad 1405-1416/1985-1995), koja se Taberani-ju veoma dopala, ali je takođe uključivala mnoge slabe hadise. U delu koje sadrži 9485 predaja, autor je imena svojih šeyh-ova stavio azbučnim redom i pod njihovim imenima naveo retke priče koje je čuo od svakog od njih. Najsveobuhvatniji Taberani-jev mu'cems je el-Mu'cemu'l-kebir (Hamdi Abdulmecid es-Salefi, I-XXV, Bagdad 1401-1415/) koji sadrži oko 25.000 predaja o as'habima čija su imena navedena el-1980. 1994; nije mogao biti objavljen jer nisu pronađeni 14-16 i 21. deo rukopisa koji se sastoji od 200 delova). Taberani nije uključio predaje Ebu Hureyre u ovo delo, sakupivši ih u posebnu knjigu.

6. **Musannefler**.- المصنّف - Musannef- Vrsta knjige koja sortira predaje po temama.

Od sredine II. (VIII) veka, knjige koje su klasifikovane prema predmetima i pod naslovima „terceme“, nazivane su „musannef“ jer su imale isti sistem klasifikacije, čak i ako su neke od njih kasnije nazvane “cami“ " ili "sunen". Najizrazitija karakteristika koja razlikuje ova dela, koja se nazivaju i “Muvatta”, od drugih vrsta knjiga poređanih prema poglavljima fikha, jeste to što sadrže mnoge vesti o mevkufu i maktu, kao i merfu hadise. Nije poznato da li su prvi musanefi koje je klasificirao Hammâd b. Seleme ile Vekî‘ b. Cerrâh opstali do danas. Jedan od prvih primera takvih radova je Malik b. Enes'-a el-Muvettta’ (Delhi 1216, 1323; I-III, Kairo 1303; I-II, Kairo 1318; Muhammed Fuad Abdulbaki, I-II, Kairo 1951; Ahmed Muhtar Bunar, I-II, 1982.-IV, Istanbul 1984). Neke od 21.033 predaja sadržane u hadisu el-Musannef fi'l-hadisa Abdurezzaka es-San'anija (Habiburrahman el-A'zami, I-XI, Bejrut 1971-1975, 1983) bile su veoma kritikovane. Ebu Bekr b. Ebu Šejbin el-Musannef, koji ima iste karakteristike i sadrži 37.943 predaja- prema publikaciji Kemala Jusufa el-Huta- jedan je od najvažnijih primera ovog žanra (Muhtar Ahmed en-Nedvi, I-XV, Bombaj 1386.-1403; Karači 1406; Kemal Jusuf el-Hut, I-VII, Bejrut 1409/1989; Said el-Lahham, I-VIII, Bejrut 1414/1994). Takođe je poznato da se knjige hadisa uključene u žanrove Sunan i Cami' uglavnom nazivaju "musannef" u Magribu.

7. **Câmi‘ler**.- الجامع – **Câmi**- Vrsta knjige koja sadrži hadise o raznim temama.

To je vrsta klasifikacije za koju se smatra da pokriva sva pitanja o kojima se raspravlja u hadisima, uključuje osam glavnih tema i generalno je organizovana prema bab-ovima. Prvi poznati primer je delo Ma‘mer b. Râşid’in (um. 153/770) zvanog Kitabu'l-Cami‘. Njegov učenik Abdurezzak je ispričao ovo delo i dodao ga na kraj svog el-Muannefa (Bejrut 1971-1975, X 379-468 i XI.). Jedan od dva primerka dela za koje se zna da su preživeli do danas nalazi se u Biblioteci Fakulteta za jezike, istoriju i geografiju u Ankari (Ismail Saib Sencer, br. 164), a drugi se nalazi u biblioteci Mil'let u Istanbulu. (Fejzulah efendi, br. 541). Cami-e, koje su široko prihvaćene, svrstava se u III. (IX.)

veku, a najpoznatija od njih su dela Buharija i Muslima, poznata i kao Sahihayn. Buhari's El-Cami'u's-sahih (I-IX, Bulak 1313-1315; Hacı Zihni Efendi, I-VIII, Istanbul 1315) samo nekih učenjaka, a neki od muslima kao el-cami'u'd, zajedno sa svojim sahih , prihvaćena je kao najpouzdanija knjiga nakon Kur'ana (a.m.) zbog ispravnosti svojih hadisa. Muslim-ov el-Camiʿu's-sahih (Kalkuta 1265; Bulak 1290; Hacı Zihni Efendi, I-VIII, Istanbul) sa svojim kompozicionim karakteristikama kao što je spajanje svih predaja hadisa i pominjanje svih tekstova hadisa osim nekih. 1329-1332; Muhamed Fuad Abdulbaki, IV, Kairo 1955-1956), a odmah nakon toga, Tirmizijev el-Camiʿu'ssahih (Bulak 1292; Ahmed Muhammed IV), čije je stanje imalo stepen thiskira, stepen sadrži jedno po jedno, Kairo 1356-1382/1937-1962; Izet Ubejd, IX, Homs,) (za ova tri dela videti DIA, VII, 114-132). Muhammed Nasıruddin el-Albani je ocenio hadise u poslednjem delu u svojim knjigama Sahihu Suneni't-Tirmizi (I-III, RiiadBeirut 1409/1988) i Żaʿîfu Suneni't-Tirmiẓî (Beyrut 1411/1990). Mecduddin Ibnu'l-Esir je svoje delo nazvao Camiʿu'l-usul li-ehadisi'r-Resul navodeći ceo Kutub-i Sitte po abecednom redu prema njegovim subjektima (Merut/Indija 1346, 1346; Muhammed-XII, I. Kairo 1370/1950; Abdulkadir el-Arnaut, I-XI- IV, indeksne sveske, Damask 1389-1412/1969-1991). Različiti komentari, rezime i zevaid studije su rađene o ovom delu, a sažetak Tefsiru'l-vusul ila Camiʿi'l-usul min hadisi'r-Resul (Kalkuta 1252; Kairo 1346) napisan od strane Dec'd'iba 1346. je važno (DIA) , VII, 136). Nakon toga, najvažnije od studija sprovedenih da bi se sakupili svi hadisi je Sujutijevo delo pod nazivom Cemʿu'l-cevamiʿ (el-Camiʿu'l-kebir), koje sadrži skoro 100.000 hadisa sakupljenih iz sedamdeset izvora (I-IV, Kairo 1970).-1992, još uvek u izdanju). El-Camiʿu's-sagir (DIA, VII, 113-114) koji pripada istom autoru, el-Camiʿu'l-Azher, koji je napisao Muhammed Abdurrauf el-Munavi u svrhu dopune, i Sujuti-jevih 220, koji sadrže predaje sa drugim dodacima uz njih. Njegovi Camiʿu'l-ehadisi su vredna pažnje (Abbas Ahmed Sakr – Ahmed Abdulcevvad, I-IX, bez mesta i datuma objavljivanja; 332 od njih su u el-Camiʿu'l-kebir, 487 od oni su u el-Camiʿu. Napisali su delo pod nazivom el-Ehadisu'l-mevzuʿa mine'l-Camiʿi'l-kebir ve'l-Camiʿi'l-ezher [Bejrut 1409/1988] da bi pokazali da su 819 predaja u 'l-Azhar, validni.).Kenzu'l-ummal fi', u kojem je Muttaki el-Hindi kombinovao Cemʿu'l-cevamiʿ i Sujuti-jeva dela pod nazivom el-Camiʿu's-sagir i Ziyadetu'l-Camiʿi'i's i aranžman u skladu sa njihovom knjigom, a poglavlja njegovog dela 'suneni'l-akval ve'l-efʿal je najsveobuhvatnija dostupna knjiga hadisa (I-VIII, Haydarabad 1313; I-XVI, Bejrut 1406/1985). Iako nisu u istom redosledu kao pomenute Cemi-e, postoje i knjige koje se zovu Cemi-e jer objedinjuju hadise i predaje o određenim temama. Abdulah b. Vehab-ovo (um. 197/813) delo pod nazivom el-Camiʿ (fi'l-hadis, fi'l-ʿilm ve'l-fikh) u kojem je objedinio fikh hadise (J. David-Veill [Le Djami' d ' Ibn Vahb], I-II, Kairo 1939-1948; vidi i Sezgin, GAS, I, 466), Kitabu'l-Cemiʿi (Abdulmecid Turki, Bejrut 1990)), the Camiʿu beyani'l-Aʿu, VII , 107), u kome je Ibn Abdulber en-Nemeri sakupio predaje koja se odnose na nauku, može se navesti kao primer.

8. Sunenler ve Ahkâm Kitapları.- 8. Sunen i Ahkam knjige.

Pre svega, Suneni, koji sastavljaju hadise o pravilima prema redosledu u knjigama fikha, uglavnom su pisana od III. (IX.) veka. Sa druge strane, Evzai's (um. 157/774) Kitabu's-Sunen fi'l-fikh (izveštaje citirani u različitim izvorima je poređao Mervan Muhamed eš-Ša'ar u sedamdeset šest knjiga i objavljeno pod imenom Sunenu 'l-Evza'i, [Bejrut 1413]. /1993]), postoje i sunneni napisani u prethodnom veku, kao što su dela Ibn Ebu Zi'ba i Ibn Ebu Zaide-a Kitabu's-Sunen (Ibnu'n-Nedim, 281, 282). Es-Sunenu'l-meʾsure Imama Šafija (Kairo 1315; Abdulmu'ti Emin Kal'aci, Bejrut 1406/1986) je jedan od izvora koji treba pomenuti. Said b. Mensurov es-Sunan (nsr. Sa'd b.

Abdullah b. Abdulaziz Al-i Humayyid, IV, Rijad 1414/1993; Habiburrahman el-A'zami, I i II delovi III toma, Malegaon [Indija] 1387-1388 /1967-1968; Bombaj 1403/1982; Bejrut 1405/1985). Značajan je po tome što sadrži informacije o raznim pitanjima svakodnevnog života u doba as'haba, koje nisu obuhvaćene drugim izvorima, kao i hadise Hz.Poslanika (s.a.v.s.) o pravilima. Darimijev es-Sunen (Kanpur 1293; Haidarabad 1309; Delhi 1337; Damask 1349; Abdullah Hasim Iemani, I) koji je takođe poznat kao el-Musned i podseća na sahiyy, jer se ponavlja u različitim odelcima-II, Kairo 1382/1966; Fevaz Ahmed Zemerli – Halid Seb' el-Alemi, I-II, Bejrut 1407/1987; Mustafa Dib el-Buga, I-II, Damask 1991; Abdullah, Aydın, Istanbul, 1994-1996), sadrži mursel i maktu predaje, neki učenjaci su ga prihvatili kao šestu knjigu Kutub-i Sitte-a umesto Ibn Mađah-ovog es-Sunana. Ibn Mađah-ov es-Sunan, (Delhi 1282, 1322/1905; Muhammed Fuad Abdulbaki, I-II, Kairo 1372-1373; M. Mustafa el-A'zami, I-IV, Rijad 1404/1984), od drugačije osobine sa svojim savršenim redom u pogledu fikha. Muhammed Nasıruddin el-Albani je denaturirao hadise u radu svojim delima pod nazivom Sahihu Suneni Ibni Mace, (I-II, Bejrut 1406/1986) i Za'ifu Suneni 140898 (Bejrut 1406/1986). Ebu Davud es-Sicistani-jev es-Sunan (Leknev 1840, 1877, 1305, 1318; Dehli 1271; Kairo 1280; Hajdarabad 1321;Muhammed Muhidin Abdulhamid, I-IV, Bejrut el-Hut 318, 314 034 138; I-III, Bejrut 1409/1988) sadrži sahi i slaba kazivanja, a na izuzetno slaba među ovim predajama ukazuje musannifi. Muhammad Nasıruddin el-Albani je ocenio hadise u delu u svojim delima Sahihu Suneni Ebu Davud (I-III, Rijad 1409/1989) i Da'ifu Suneni Ebu Davud (121919). Nesai je, sa druge strane, prvi napisao svoje veliko delo es-Sunenu'l-kubra (Abdulgaffar Suleyman el-Bundari – Seyyid Kesrevi Hasan, I-VI, Bejrut 1411/1991), birajući hadise koje je smatrao verodostojnijim od ovih i dao je ime el-Mucteba On je stvorio Sunan (Kanpur 1265; I-II, Dehli 1281; I-II, bez izdanja, 1312; sa Sujutijevim komentarom i Sindi-jevom beleškom: I-VIII, Kairo 1348/1930; Publikacija Abdulfettaha Ebu Guddea numerisanjem hadisa i pripremanjem indeksa na osnovu ovog izdanja: I-IX, Bejrut 1406, 1409; Ahmed Muhtar Buyukcınar, I-VIII, Istanbul 1981).Muhammed Nasıruddin el-Albani je u svom delu Sahihu Suneni'n-Nesaʾi (I-III, Bejrut 1408/1988) spojio sahi hadise u el-Sunan i slabe hadise (Zahihu Suneni'nNesaʾi) (Zifus'a10ʾne Zi-10ʾn-10ʾni Zi-1099/) . Jedno od važnih dela ovog žanra, koje je kasnije sastavljeno, je Darekutni-jev es-Sunan (IV, Delhi 1306; Abdulah Hašim Cemani, I-IV, Kairo 1386/1966).O slabim hadisima u delu, Ebu Muhamed Abdulah b. Yahya b. Ebu Bekr el-Gassani je napravio studiju pod nazivom Tahricu'l-ehadisi'd-diʿaf min Suneni'd-Darekutni (Riyad 1991). Od najranijeg doba pisana su dela kako bi se hadisi ahkama objedinili po sunenu, osim sunnenskih. Muhammed b. Hasan el-Šeybani (um. 189/805) kompilacija merfu, mevkuf i mursel hadisa, koju je on preneo od svog učitelja Ebu Hanife, jedan je od prvih primera ove vrste, (DIA, III, 460). Šerhu Meʿani'l-ašar, koju je napisao Ebu Ca'fer et-Tahavi da sastavi hadise koji izgledaju kao da su u suprotnosti, takođe treba pomenuti ovde, (I-II, Leknev 1300-1302; Muhammed Sayyid Cadelhak – Muhammed Zuhr Nekar, I-IV, Kairo 1386-1388/1966-1969). Obimno delo Ahmed b. Huseyn-a el-Bejhakija pod nazivom es-Sunu'l-kubra (IX, Haydarabad 1344-1355) uključuje kritiku pripovedača i stavove različitih imama mezheba. Važan je i autorov el-Medhal ila Kitabi's-Sunen, koji je napisao kao uvod u ovo delo (Muhammed Ziyaurrahman el-A'zami, Kuvajt 1985). Necm Abdurrahman Halef es-Sınaʿatu'l-hadisiyye fi's-Suneni'l-kubra je doktorirao na tom delu, (Mensure 1412/1992).

Ponovo, sa svojim Ma'rifetu's-sunen ve'l-asar, u kojem Bejhaki prikuplja reči as'haba i tabiina, hadis na kojem se temelji šafijski fikh na osnovu metode i furua, a koji je napisao kao pobijanje gore pomenutog dela Ebu Ca'fera et-Tahavija, (Abdulmu'ti Emi Kal'aci, I-XV, Kairo 1411/1991) es-Sunenu's-sugra (Abdulmu'ti Emin Kal'aci, I-XV, Kairo 1411/1991) Karači 1410/1989; Abduselam Abdušafi – Ahmed Kabani, I-II, Bejrut 1412/1992) značajni su primeri ovog tipa. U Ferra el-Begavi, jednom od šafijskih učenjaka, u svom Šarha's-sunne (Zuhayr eš-Šaviš- Šuayb el-Arnaut, I-XVI, Damask 1390-1400/1970-1980; Bejrut 1933.), uključio je i hadise sakupljene iz radova poznatih hadiskih učenjaka o sukobima mišljenja. On je to objasnio skrećući pažnju na probleme fikha. Ovde treba pomenuti i Ibn el-Harratov el-Ahkamu's-sugra (Suleimaniye Biblioteka., Fatih, br. 696, vr. 35-164; Brockelmann, GAL, I, 458; Suppl., I, 634). Abdulgani el-Makdisi, poznat kao Đemili, koji

je okupio oko 420 hadisa, bez pominjanja „ “muttefekun aleyh” o pravilima u Sahihayn-u, (“muttefekun aleyh”- متّفق عليه- Izraz koji označava da je hadis uključen u el-Cemiʻu's-sahih Buharija i Muslima), u svojim delima ʿUmdetu'l-ahkam (elʿUmdetu'l-ahkam (el-ʿUmde fi'l-ahkam fi mehalimi'l). Mnogi komentari, beleške i ta'likovi su napisani na el-haram) (Dehli 1895; Kairo 1342; Mustafa Abdulkadir Ata,Bejrut 1406/1986). Njegov najpoznatiji komentar je Ihkamu'l-ahkam Takiyuddin-a Ibn Dakikul'id-a (Dehli 1313; Ahmed Muhammed Sakir, I-II, Bejrut 1374/1955; Abdulmu'acti, 14-109)), najpoznatija anotacija je el-ʿUdde Amira es-San'anija (Abdulmu'ti Emin Kal'aci, I-IV, Kairo 1410/1990). Delo pod nazivom Munteka'l-ehbar min ehadisi sayyidi'l-ahyar (I-II, Kairo 1369/1950; Muhammed Hamid el-Fiki, I-II, Bejrut 1398/1978. Bejrut 1398/1978.). Sastoji se od pravnih hadisa, odabranih iz Ahmed b.Hanbel-ovog Sitta i el-Musneda. Šokani je komentarisao ovo delo, koje sadrži najpravičnije hadise, kao Neylu'l-evtar, otkrivajući stepen ispravnosti njegovih predaja, precizirajući druge hadiske izvore uključujući hadis (I-VIII, Kairo 1357/1938). Zeynuddin el-Iraki je napravio najopsežniju studiju o Ahkam-ovim hadisima svojim delom Takribu'l-esanid ve tertibu'l-mesanid, (IVIII, Bejrut,). U dobro posećenom Bulugu'l-meram miniyal'lati'l-ahkam, (Leknev 1253/1837, litografija; Lahore 1305/1888, litografija; 1312 sa posebnim indijskim ta'likom), jedan od šafijskih učenjaka Hađer el-Ibn Askalani;, 1330/1912; Abdurrahman Bedran 1331/1913; 1352/1933; Rıdvan Muhammed Rıdvan, Bejrut 1373) 1356 (1373, 1400, 1496) 1356 (1373, 1400, 1496) samo su neki zapisi imali nazive, a samo 5 izdanja su u nekim zapisima, naznačen je nivo pouzdanosti. Jedan od njegovih mnogobrojnih komentara, Subulu's-Selam Amira es-San'anija, (Delhi 1302, 1311; Kairo 1911, litografija; nšr. Fevaz Ahmed Zemerli – Ibrahim Muhammed el-Cemel, Bejrut 14505) Prevod i komentar: Preveden je na turski sa imenom Selamet Yolları i sa nekim izmenama (I-IV, Istanbul 1965-1967; za druge napomene videti DIA, VI, 413). Neka dela koja pripadaju ranim periodima, nazvana "Kitabu's-Sunna", sadrže samo hadise o veri te nisu vezana za pitanja rasuđivanja. Ahmed b. Hanbalov Kitab es-Sunna koji sadrži 1481 naraciju (nšr. Ebu Hacer Muhammed Said Besyuni Zaglul, Bejrut 1405/1985), Ibn Abu Asimov Kitabu's-Sunna (nšr. Muhammed Nasıl-El-1980b) es-Sunna, (nšr. Atiie ez-Zehrani, Rijad 1410/1989) su najpoznatija od ovih dela.

9. Müstedrekler.- 9. Zastarelo.

Hadise koje su neki od muhadisa sastavljali verodostojne hadise, nisu mogli da ih vide ili nisu mogli da ih unesu u svoje knjige, iako su se pridržavali uslova koje su poštovali prilikom pisanja svojih knjiga, kasnije su muhadisi sabrali i ova dela koja su nazvana "musedrak". „u smislu „dodatnog i dopunskog”. Njegove uopčene studije uglavnom su rađene o Sahih-i Buhari i Sahih-i Muslim. Sedamdeset hadisa Dârekutnîja, koji nisu uključeni u Ṣaḥîḥayn, spadaju među glavne sahi (autenticnosti) u poretku musneda. Može se navesti el-Ilzamat ʿale's-Sahihayn, (ʿala sahihaii'l-Buhari ve Muslim) (nsr. Ebu Abdurrahman Mukbil b. el-Hadi 5098). Knjiga Ebu Zer el-Herevija el-Mustedrek ʿala Sahi'l-Buhari ve Muslim je, prema Kettaniju, kopija Darekut-nijevog el-

Ilzamat, (er-Risaletul-muste'l-muste).El-Mustedrek ʿale's-Sahihayn, koji sadrži 8803 kazivanja koje je napisao Hakim en-Nisaburi po redosledu Sahihain, kako bi odbacio stav nekih njegovih savremenika, koji su tvrdili da to i autentično ne premašuje 10 sastojale su se od onih pronađenih u Sahihainu, (najpoznatiji primer ove vrste je I-IV, Haidarabad 1334-1342, op. Mustafa Abdulkadir Ata, I-IV, Bejrut 1411/1990). Autor je takođe sastavio neke hadise koji su bili toliko slabi da im se nije moglo verovati jer ih nisu uvrstili u svoje knjige, iako su odgovarali uslovima Buhari-ja ili Muslim-a. Zahebi je sažeo Hakim-ov rad u svom Muhtasaru'l-Mustedrek (I-IV, Haidarabad 1334-1342), dok je takođe pokazao daif (slabe) i mevzu (izmisljene) predaje koje čine četvrtinu knjige, (Zehebi, oko 100 predaja o temama u el-Mus). el-Mustedrek u delu koje je nazvao ʿale'l-Mustedrek). Među studijama koje sažimaju Zehebijevog Muhtasara kritikujući neke od njegovih stavova, treba pomenuti Ibnu'l-Mulakk-ınovu Muhtasaru'l-Mustedrek, (nšr. Abdullah b. Hamed el-Lehidan. Abdu-Sal'l Aima b.-VII, Rijad 1411).

10. Müstahrecler.- المستخرج - Mustahrec- Vrsta hadiske knjige koja prikuplja predanja u hadiskoj knjizi sa različitim isnadima. Ovo su radovi napisani da ojačaju hadise u poznatoj hadiskoj knjizi u različitim aspektima. Mustahrec su uglavnom napisani na Sahihaynu ili nekom od njih. Među najpoznatijim Sahih-i Buhari-jevim rečnicima su sačuvani odlomci Ebu Bekra el-Ismayla i Gitrifija; Među najpoznatijim odlomcima napisanim o Sahihi Muslim, Ebu Avane el-Isferayini-jev el-Musnedu'l-muhrec ʿala Kitabi Muslim b. Haccac (DIA, X, 100), Cevzaki el-Musnedu's-sahih ʿala Kitabi Muslim, Ebu Nuaym el-Isfahani el-Musnedu'l-mustahrec ʿala Sahihi Muslim,(Brockelmann, GAL, I, 446; Suppl., I, 617); Među najpoznatijim delima napisanim i o Sahih-i Buhari i Sahih-i Muslim, mogu se pomenuti radovi učenjaka kao što su Ibnu'l-Ahrem i Ibn Mencuye, (za odlomke napisane na drugim hadisima, pogledajte Kettani, str. 18-23).

11. Kırk Hadisler.- 11. Četrdeset hadisa.

Uz uticaj slabog hadisa koji je podsticao pamćenje četrdeset hadisa, četrdesetak hadiskih knjiga poznatih kao "erbaun" počele su da se pišu od ranog doba. Prva dela ove vrste su Abdulah b. Mubarak i Muhamed b. Eslem et-Tûsî. Iako je poznato da su autorska prava na njih bila, ova dela nisu stigla do današnjih dana. Hasan b. Sufjanov Kitabu'l-Erbaʿin (nsr. Muhammed b. Nasır el-Acemi, Bejrut 1414/1993), u kojem je Sufjan (um. 303/916) zabeležio četrdeset pet hadisa o moralu i obožavanju zajedno sa njihovim dokumentima, Ebû Bekir el-Âcurrî Kitâbu'l-Erbaʿîne ḥadîṯ en'i (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Kuvajt 1987; nşr. Mecdî Fethi es-Seyyid, Tanta [Mısır] 1411/1990), Dârekutnî Kitâb fîhi erbaʿûne ḥadîṯ min Musnedi Bureyd b. ʿAbdillâh b. Ebî Bureyde (Suleymaniye Biblioteka., Şehid Ali Paşa, nr. 541) i Ahmed b. Huseyin el-Beyhakī el-Erbaʿune'ṣ-ṣuġrâ'sı (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1407/1987) je glavnih četrdeset hadiskih studija napisanih u ranim periodima.U kasnijim periodima, dvadeset i šest hadisa o principima religije koje je Ibn es-Salah dao svojim učenicima da diktira svojim učenicima, većina njih birajući između Sahih-i Buhari i Sahih-i Muslim, delo koje je nazvao el-Erba Nevevi nastao dodavanjem šesnaest hadisa, bio je veoma tražen i postao popularan, a komentarisalo ga je više od četrdeset učenjaka, uključujući Nevevija.

Poznati islamski učenjaci, akaid, ibadet, pravila, etika, džihad itd., napisali su četrdeset knjiga hadisa na tu temu. Hace Abdullah el-Herevi's Kitabu'l-Erbaʿin fi delaʾili't-tevhid (nšr. Ali b. Muhammed b. Nasır el-Fukaihi, 1404/1984), Ebu'l-Kabın Kitai Erbaʿine'l-buldaniiye (nsr. Muhammed Muti' el-Hafız, Bejrut-Damask 1413/1992), nema mesta, koji je okupio priče četrdesetoro proučavalaca hadisa iz četrdeset različitih gradova o četrdeset različitih tema od četrdeset as'haba, lekara Abullaha, Bagdadijev Kitabu'l-Erbaʿine't-Tıbbiyye, (nsr. Abdullah Kennun, Magrib 1979), sastavljen od Sunen-i Ibni Macea i njegovog komentara, Ismail b. ʿIkdu'l-cevheri's-semin fi erbaʿine hadisen min ehadisi Sayyidi'l-murselin (Kairo 1322), koju je Muhammed el-Acluni sastavio kao što je drugačija knjiga koju je sastavio. Na primer, među brojnim delima šiitskih učenjaka sa imenom „Cihl hadith" na perzijskom ili „Erbaun hadis" na

arapskom, može se pomenuti delo Bahaeddina el-Amilija po imenu Erba'un hadis, koje je sastavio iz hadisa koje je preneo Stil Ehl-i-Bejta, (Teheran 1274, litografija 1310). O ovom delu su napisane mnoge beleške, koje je sam autor anotirao. Poznati turski pesnici kao što su Ali Šir Neva, Fuzuli, Šik Čelebi, Hakani Mehmed Bej i Nabi dali su četrdeset prevoda hadisa u stihovima, (videti KIRK HADIS).

12. Etrâf Kitapları.- 12. Knjige o životnoj sredini.

Od IV. (X.) veka, knjige o životnoj sredini, koje su uglavnom pisane da bi se lakše došle do predanja u hadiskim knjigama i da bi se zajedno sagledala različita predanja hadisa, poređane su ili u musnad tipu prema imenu as'habi, a neke predaje su pomenuta na početku hadisa ili su navedena abecednim redom prema hadiskim tekstovima. Prvi primeri Etraf knjiga su sa Etrafu's-Sahihayn-om od Halefa el-Vasıta, (um. 401/1010) (Daru'l-kutubi'l-Mısriyye, Hadith, br. 42, 6, 6, 5; Kutubi'z-Zahiriyye, hadis, br. 371) je Etrafu's-Sahihayn (Daru'l-kutubi'z-Zahiriiie, hadis, br. 373) od Ebu-Disma. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Sabit et-Tarki je napisao svoje delo el-Levamiʿ fi'l-cemʿ beyne's-sıhah ve'l-cevamiʿ, koje je takođe poznato kao Etrafu'l-Kutubi'l-Hamse i uključuje Kutub-i Sitte osim Ib Sitte Mace, (Suleimaniye Biblioteka., Šehid Ali Paša, br. 533) je stvoren za ovu svrhu. Najpoznatije delo o životnoj sredini je Jusuf b. Tuhfetu'l-esraf bi-ma'rifeti'l-etraf Abdurrahman el-Mizzija, u kojem je objedinio 1391 hadis as'haba, tabiina i tebeu't-tabiina, dostupnih u drugim knjigama osim Kutub-i Sitte. Delo je objavljeno zajedno sa Ibn Hađar el-Askalanijevim en-Nuketu'z-zıraf ʿale'l-etraf, koji je napisao sa ciljem da ispravi i dopuni neke od grešaka koje je ovde video (nšr. Abdusamed Šerefeddin, I-XIV. , Bombaj 1965-1966). Ibn Hađar el-Askalanijeva Ithafu'l-mehere bi-etrafi'l-ʿašere, jedno od najvažnijih dela ovog žanra, i Ahmed b. Hanbelov Itrafu'l-Musnedi'l-muʿteli bi-Etrafi'l-Musnedi'l-Hanbeli, (nsr. Zuheyr b. Nasır en-Nasır, IX, Bejrut) u kojem je napravio svoju nezavisnu studiju el-Mus 14/. 1993) ovde treba zabeležiti. Abdulgani en-Nablusi-jev Zehaʾiru'l-mevaris fi'd-delaleti ʿala mevazıʿi'l-hadis (nšr. Mahmud Rebi', I-IV, Kairo 1352.), što je jedan od poslednjih studija o životnoj sredini 1352/19. Kutu-i Sitte Sadrži el-Muvettaʾ Imama Malika. Mevsuʿatu etrafi'l-hadisi'n-nebeviyyi'š-Šerif, (što je važno delo, koje je stvorio Ebu Hacer Muhammed Said Besyuni Zaglul, skeniranjem 150 knjiga o nauci, naukama i knjigama koje okružuju hadis po abecednom redu prema hadiskim tekstovima, važna je studija.- XI, Bejrut 1410/1989). Upravo su objavljena dva toma Mevsuʿatu'l-hadisi'n-nabeviyyi'š-Šerif, koje su Nedim Mar'asli i Usame Mar'asli počeli da pripremaju kako bi objedinili sahi (autentične) i hasan hadise po azbučnom redu, (Bejrut-1411.-/ 1991-1994-). Najpoznatiji primer je delo pod nazivom el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfazi'l-hadisi'n-nebevi (Concordance et indices de latradicional musulmane), koje je pripremila komisija pod predsedništvom Vensinka. ovog žanra (I-VIII, Lajden 1936- 1987).

13. **Tahrîc**- جالتخري - Kitapları. Knjige o načinu utvrđivanja izvornih izvora i isnada hadisa.

Studije, sprovedene u cilju utvrđivanja stepena ispravnosti predaja koja se pominju u nekim od knjiga tefsira, fikha, kelama (teologije), misticizma i hadisa, ali čiji izvor nije prikazan, i da bi se ukazalo kome neke predaje pripadaju, zovu se „tahrik“. Među tahričkim studijama o nekim važnim delima, priredio je Ahmed b. Huseyin el-Beyhaki, (Brockelmann, GAL, I, 447; Suppl., II, 619). O Merginani-jevom el-Hidaje o hanefijskoj jurisprudenciji, napisali su Abdulah b. Jusuf ez-Zeylai i Naṣbu’r-Rây-i İbn Hacer el-Askalânî, Dirâye fî (munteḫabi) taḫrîci eḥâdîṣ i’lHidâye, (Dehli 1882, litografija, 1327; Leknev 1301; Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî, Beyrut, [Dârü’lma‘rife]), Abdulkerîm b. Muhammed er-Râfiî, koji je napisao o Şâfij-skom fikh-u dair eş-

Şerḥu'l-kebîr, koji je napisao İbnu'l-Mulakkın el-Bedru'l-munir, fi tahrici ehadisi's-Serhi'l-kebir (Cemal Muhammed es-Sayyid, I-III, Rijad 1414; Hamdi b. Abdulmecid b. Ismail es-Salafi [Hulasatu'l-Bedri'l-munir], Rijad 1410/1989), Telhisu'l-habir fi tahrici ehadisi'r-Rafiʿiyyi'l-kebir (Ša'ban Muhammed Ismail, I-IV, Kairo 1399/1979. l-esfari fi'l-esfar fi tahrici ma fi'l-Ihyaʾi mine'l-ahbar (Kairo 1332-1333, 1348, el-Din) na njegovom din Ihrici ma fi'l-Ihyaʾi mine'l-ahbar (Kairo 1332-1333, 1348, el-Din) na njegovom din Ihhyaʾi mine'l-ahbar (Kairo 1332-1333, 1348, el-Din) na svom din Ihhyaʾi hiaʾi mine'l-ahbar, es-Sifaʾ (Semir el-Kadi, Bejrut 1409/1988) koji je napisao Suyuti na delu Kadi Ijazovog eš-Šifaʾa, Muhammeda Abdurrauf-ov el-Mun el-Fetḥu's-semâvî taḫrîcu eḥâdîṣ i'l-Beyżâvî, (Ahmed Muctebâ b. Nezîr es-Selefî,, I-III, Rijad 1409), u kompilaciji Kuday-jeve knjige hadisa pod nazivom Sihabu'l-ehbar, Ibnu's el-Gabar Fethu'l-vehhab bi-taharididibu'l-ehbar, Ibnu's el-Gabar Fethu'l-vehhab bi-taharididibul-ehbar (-II, Bejrut 1408/1988), također Gumari-jeva knjiga usul-i fikh-a koji pripada Kadi Bejzavi-ju. On je napisao el-Ibtihac bi-tahrici ehadisi'l-Minhac, (Semir Tahub el- Bejrut 1405/1985).O prirodi tahrika i njegovim proučavanjima, Mahmud et-Tahhan-a Usulu't-tahric ve dirasetu'l-esanid (Rijad 1403/1983), Kesfu'l-lisam ʿan esrari tahrici hadisi sayyidi'len'am (Kairo 1404/1984) i Ebu Muhammed Abdulme Abdulmevcud Muhammed Abdullatif Kesfu'l-lisam ʿan esrari tahrici hadisi sayyidi'l-en'am (Kairo 1404/1984). Mogu se navesti Abdulkadir b. Abdulhi-jeva dela pod nazivom Turuku tahrici hadisi Resulullah sal'lallahu ʿaleyhi ve sal'lem (Kairo, Daru'l-iʻtisam).

14. **Zevâid Kitapları**.- 14. **Zavaid-ove knjige**.

Više od jedne ili više glavnih knjiga hadisa kao što je Kutub-i Sitte, ili dela okupljanja hadisa koje sadrže različito pod nazivom "zevaid", počeli su da ih poređaju prema njihovim subjektima u VIII. (XIV.) veku. Zavaid-ske knjige su korisne studije po tome što prenose priče u mnogim hadis-kim knjigama, do kojih nije lako doći, za kraće vreme. Nureddin el-Heysemi (um. 807/1405), koji je poznat po svojim raznim delima u ovom žanru, ima tri mu'cema koji pripadaju Taberaniju i Ahmedu b. Mecma-u zevaʾid ve menbaʿu'l-fevaʾid (IX, Bejrut 1967) u kojem su Hanbel, Bezzar i Ebu Ia'la el-Mevsıli objedinili hadise koji su pronađeni u musnedima, ali ne i u Kutub-i Sitte. Abdulah Muhamed Derviš, IX, Bejrut 1414/1994), Mevaridu'z-zamʾan svom zevaʾidi Ibn Hibbanu (Muhammed Abdurrezzak Hamza, Bejrut,[Durutulsei'l-Duruhul-Dui'l-Durulsei'l-Durulsei'l;el-Kušek[?],I-VIII,Damask(1990 1992), ponovo dve odvojene studije Heysemi, Taberani-jeva dva mu'cem i Ebu Ia'la's el-Musned Mecmaʿu'l-bahreyn fidi z'ev -Mu'cemeyn, (Abdulkuddus b. Muhammed Nezir, I-VIII, Rijad 1413/1992) i el-Maksadu'l-ʿali fi zevaʾidi Ebi Ia'la el-Mevsili (Seyyirut/Bejrut/Bejrut193)-194); Ahmed b. Ebu Bekr el-Busiri-jev Misbahu'z-zucace fi zevaʾidi Ibn Mace, u kojem je sastavio hadise koji su pronađeni u Ibn Mace-ovom es-Sunanu, ali ne i u drugim delima Kutub-ia Sittea (Muzi-Ali-Ali) II, Kairo, Kemal Iusuf al-Hut, I-II, Bejrut 1986) Ithafu'lhıyere bi-zevaʾidi'l-mesanidi'l-ʿasere (za druge ličnosti autora videti DIA, VI, 468); Ibn Hadžer el-Askalani-jev elMetalibu'l-ʿaliye bi-zevaʾidi'l-mesanidi's-semaniye (Habiburrahman el-A'zami, I-IV, Kuvajt 1393/1973) Kuvajt 1393/1973. (Sabri Abdulhalik Ebu Zer, I-II, Bejrut 1414/1993) su glavna dela ovog žanra.

Sa studijom pod nazivom Zevaʾidu'd-Darimi ʿale'l-Kutubi's-Sitte mine'l-ehadisi'l-merfuʿa (1397/1977) koju je pripremio Seyfurrahman Mustafa na Univerzitetu Ummulkura, sa Muhammed b. Suûd-om, Teza pod nazivom Zevaʾidu Musannefi ʿAbdirrezzak ʿale'l-Kutubi's-Sitte (1401), koju je pripremio Jusuf Muhammed Sıddik na Univerzitetu u Istanbulu, pokazuje da se proučavanje zevaid-a nastavlja i danas. Abdusselam Muhammed Il'lus je takođe napravio studiju pod nazivom 'Ilmu zevaʾidi'l-hadis o prirodi zevaid i zevaid knjiga (Bejrut 1415/1995).

15. **Fevâid Kitapları**. – الفوائد - **Fevaid**, vrsta knjige koja okuplja neobične i retke priče hadisa ili raznih učenjaka.

Autorsko pravo na omiljene knjige koje spajaju pojedinačne i garibske predaje učenjaka ili raznih učenjaka, Ali b. Ca'd (um. 230/844-45), započeli su je u ranom periodu od strane onih koji pamte hadise kao što su Ali b. Hucr, Buhari i Abdan el-Ahvazi. Darekutni je napisao oko šesnaest fevaid-a, svaki u obimu od pet do deset listova. Ebu Bekir el-Šafii (um. 354/965), koji je među poznatim fevaid-ima, poznato je delo el-Fevâʾidu'l-munteḫabetu'l-ʿavâlî ʿani'ş-şuyûḫ adlı eseri (za rukopise videti. Sezgin, GAS, I, 191).Sadrži hadise koje prenosi Ali od svojih učitelja. Abu Bekr Ahmed b. Ca'fer el-Katii-jev el-Fevaʾidu'l-muntekat ve'l-efradu'l-garaʾibu'l-hisan (Kuvajt 1414/1993, peta knjiga serije), poznat kao i Te-Rimair, ' Čuven je i Fevaʾid (Ebu Suleyman Casim b. Suleyman el-Fuheyd ed-Devseri, Bejrut 1408/1987), u kojem je sastavio 395 predaja različitih učenjaka. Postoje i favaidi, koji prikupljaju autentične i čudne predaje koje prenosu isnad-i Ali-je, gde sastavljaju predaje hadisa koji pripadaju određenom regionu, a koji su napisani da otkriju odredbe hadisa (za više informacija videti DIA, KSII, 500- 501).

16. **Emâlîler**. –الْأَمَالِي – **Emali**, Vrsta posla koji se dešava kada učenjak ima svoje učenike da diktiraju hadise ili druge informacije.

Hadisi koje beleže hafizi hadis-a, posebno utorkom i petkom, kada su pisali hadise u džamijama, toliko su brojni da se ne mogu porediti sa svojim pandanima u drugim naukama. Leys b. Sa'd (u. 175/791) Medžlis min fevaʾidi (Muhammed b. Rızk b. Tarhuni, Rijad 1407/1987), Imam Ebu Jusuf-ov el-Emali (Sezgin, GAS, I , 421), Muhammed b. Hasan el-Šeybani-jev Cuzʾ mine'l-emali (Haidarabad 1360) i Abdurrezzak es-San'ani-jev el-Emali fi asari'ssahabe su najstariji i najpoznatiji hafizi hadisa. Huseyin b. İsmâil el-Mehâmilî el-Amali, takođe poznat kao elEczâʾu'l-Meḥâmiliyyât, koji se sastoji od 533 hadisa o različitim temama (Ibrahim Ibrahim el-Kaisi, Amman 1412/1991) je jedan od najpoznatijih primera ovog žanra. Seldžučki vezir Nizamulmulk, koji je imao superiorno mesto u nauci hadisa, Emali, koji je napisao u medresi Nizamiye i Camiu'l-Mahdi u Bagdadu, daje predstavu o rasprostranjenosti i prihvaćenosti ovih radova, (Abdulhadi Riza, "Emali Nizamilmulk el-Vaziri's-Selcuki fi'l-hadis", MMMA, V [1959], str. 349-378). U svoje vreme, 1150-te god. diktirao je Ibn Hadžaer el-Askalani u Bajbarsija medresi u Kairu, koji je omogućio oživljavanje ovog žanra. El-Emâli'l-Mışriyye el-Baybarsiyye takođe treba pomenuti ovde, (Struktura Knjg., br. 251; Knjiga nacije., Fejzullah Efendi, br. 265), (vidi i DIA, XI, 70-72).

17. **Şemâil Kitapları**. - الشمائل - **Şemâil**, Izraz koji izražava fizičke i moralne karakteristike Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i zajednički naziv dela napisanih na ovu temu. Pored toga što je jedan od osam glavnih predmeta koji čine Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) fizičke i duhovne karakteristike, ibadet i način života, odevanje i stil odevanja, šemail, câmi‘ vrsta hadiskih knjiga, postoje i dela koja sastavljaju predaje u hadiskim knjigama o pomenutim atributima Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), takođe su imenovani. Koliko je poznato, prvo delo napisano o šemail-u i koje je zbog savršenog uređenja bila veoma tražena je Tirmizijeva knjiga, pod nazivom el-Šemaʾilu'lMuhammediyye (Semaʾilu'n-nebi, Semaʾilu'r-resul), koja sadrži oko 400 predaja (Kalkuta 1252, 1262)., 1273; Istanbul 1264, 1285; Kairo 1273, 1280, 1290, 1317; Leknev 1288; Lahore 1309; Delhi 1313; nr. Taha Abdurrauf Sa'd, Kairo 1988; nr. Abdulah al-Ša‘ar, Bejrut 1992).

Među više od šezdeset komentara i napomena dela, Ahmed b. Muhamed el-Kastallani-a, Şerḥu Şemâʾili'n-nebî (Suleymaniye Knjg., Ayasofya, nr. 600),İbn Hacer elHeytemî'nin Eşrefü'l-vesâʾil ilâ fehmi'ş-şemâʾil (Şerḥu Şemâʾili'n-nebî) (Struktura Knjg. Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 314; Suleymaniye Knjg. Hasan Husnu Paşa, nr. 198),Ali el-Kari-ev Cemʿu'l-vesaʾil fi serhi's-Semaʾil (Istanbul 1290; I-II, Kairo 1317-1318, sa Munjavijevim komentarom) i Bacuri-jev el-Mevl-131un) mogu se ubrajati. Među studijama koje identifikuju prevode dela sa arapskim i turskim napomenama su sveobuhvatno istraživanje Ali-je Carda i doktorska disertacija Ibrahima Bajraktara (İstanbul 1990), pod tezom Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) šemail, u kojoj se bavi ovim delom i drugim šemail-ima, (vidite i Sezgin, GAS, I, 156-159). U međuvremenu, napisane su mnoge sažete beleške o delu, uglavnom pod imenom Muḫtaṣaru'ş-Şemâʾili'l-Muḥammediyye, i sažetak Abdulmecida elŠernubija (Bulak

1318) i Muhammed Nâsıruddin el-Albânî (Amman 1985), mogu se navesti kao primeri. Među ostalim delima napisanim o Šemail-u, važan je i Ferrâ el-Begavî-jev el-Envâr fî şemâʾili'n-nebiyyi'l-muŧtâr'ı, koji sadrži 1257 predaja (nsr. Ibrahim el-Ia'kubi, Beirut/1998). Kadi Ijaz-ovo delo pod nazivom eş-Şifâʾ bitaʿrîfi ḥuḳūḳi şerefi'l-Muṣṭafâ, koje je široko prihvaćeno u islamskom svetu (Kairo 1276; Istanbul 1290; Maroko 1305 1305 1305; Emmad 1305; Ali Muhamed Bijavi, I-II, Kairo 1398/1978). Pored Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) šemale, ona takođe uključuje i pitanja kao što su dužnosti ljudi prema njemu i kazna za one koji ne ispunjavaju ove dužnosti. Na delu su rađene studije kao što su beleška, skraćenica, beleška, talik i urednik hadisa. Među najpoznatijim komentarima su komentarisanje, kondenzacije, Anotacija, ta'lik – تعليق - To je drevna vrsta pisanja koja se pojavila u Iranu, osim šest vrsta pisma, a sprovedene su studije kao što su tahrici* hadisa.

(**tahric*** - جالتخري - Način utvrđivanja izvornih izvora i isnada hadisa). Među najpoznatijim komentarima su Şehâbeddin el-Hafâcî'nin Nesîmüu'r-riyâż'ı (I-IV, İstanbul 1267; Kahire 1312-1317, 1325, 1327), Ali el-Kārî'nin Şerḥu'ş-Şifâʾ njegov rad (İstanbul 1264, 1285, 1290, 1299, 1307, 1308, 1309, 1312, 1316, 1319; Bulak 1275; Kahire 1327), a među njenim turskim prevodima može se pomenuti Hulasatu'l-vefa Hanifa Ibrahim Efendije (Bulak 1257; I-II, Istanbul 1314-1317). Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr-ovo delo pod nazivom Şemâʾilu'r-resûl i delâʾilu nubuvvetihî ve feżâʾiluhû ve ḫaṣâʾiṣuhû, sa njegovim (nşr. Mustafa Abdulvâhid, Kahire, ts., Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî;Beyrut, ts., Dâru'l-ma'rife), Ahmed b. Muhamed el-Kastallani-jev el-Mevahibu'l-ledunniyye bi'l-minahi'lMuhammediyye (Kairo 1281; nsr. Salih Ahmed el-Sami, I-IV, Bejrut 1412/1991), koji uključuje Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) sire i mucize (čuda), kao i njegovu šemal-e i komentar ovog dela od Zurkani-a, (I-VIII, Bulak 1271/1854), kao i prevod divanskog pesnika Baki-ja sa imenom Mealimu'l-yakin fi sireti sayyidi'l-murselin (Istanbul 1261). , 1313-1316, 1322-1322, treba ovde navesti. Predaje o mucizama (čudima) koja dokazuju poslanstvo Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i njegove druge karakteristike, objedinjene su u tipovima autorskih prava pod nazivom "delâilu'n-nubuvve" ve "el-hasâisu'n-nebeviyye".

B) **Dirâyetü'l-hadîs Kitapları. - dirâyeti'l-hadîs** - درايةالحديث - Nauka o hadisu, koja se bavi određivanjem stepena ispravnosti predaja.Pošto se tekstovi hadisa mnogo puta obrađuju zajedno sa isnadom, ovakvi radovi pokazuju bogatiju raznovrsnost u nauci dirayetu'l-hadisa, koja je sveobuhvatnija od nauke o kazivanju, koja se bavi samo prenošenjem hadisa. Utvrđivanje koje su reči i fetve as'haba i sledbenika, kao i hadisi Hz.Poslanika (s.a.v.s.), koji spadaju u sahi, hasen i zaif (slab) kriterijum, zavisi od toga koliko su pouzdani i kompetentni njihovi prenosioci, kao i od utvrđivanja kako su te reči bile primljene i prenete. Iz tog razloga, pored nauke o cerhu i ta'dilu, koja je najvažnija grana "ricalu'l-hadisa" koja određuje pouzdanost pripovedača, nasihmansuh, muhtelifu'l-hadith, garibu'l- hadis, ilelu'l- hadis, neophodno je poznavati discipline kao što je hadis, i iznad svega, naučiti uslove i pravila usul-i hadisa.

1. **Usûl-i Hadîs**.

Prve informacije o usuli (metodi) hadisa, koji čini osnovu dirayetu'l-hadisa, poznat je i kao "mustalahu'l-hadis, ulumu'l-hadis". Pre nego što se o njima po pravilu govori u posebnim knjigama, u er-Risale imama Šafija, u uvodu Sahih-i Muslim, u pismu koje je Ebu Davud napisao Mekancima, posebno u delu el-ʿilel-u, koji je Tirmizi dodao na kraj el-Camiʿu's-sahih, i Buharijeve istorijske knjige i dela cerha i ta'dila. Ovaj podatak, koji je utvrđen do sredine IV. (X.) veka, Ramhurmuzijev (um. 360/971) el-Muḥaddiṣ u'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî, je jedna od prvih knjiga hadisa, u kojoj je akumulacija znanja o sistemu isnada i metodama učenja hadisa prikupljeno, kao u knjigama predaja (nšr. Muhammed Acac el-Hatib, Bejrut 1391/1971). Krajem istog veka, Hakim

an-Nisaburi je stvorio svoj Maʿrifetu ʿulumi'l-hadis baveći se pitanjem pedeset i dva hadiska postupka zajedno sa svojim dokumentima i na sistematičniji način, (nsr. Sayyid Muazzam Huseyn, Kairo 1937; pomak od ovog izdanja: Medina 1397/1977). Hatib al-Bagdadi je napisao u svom delu al-Kifaie fi 'ilmi'r-rivaie, koje je napisao istom tehnikom, da bi kritikovao one koji pokušavaju da prenesu hadis iako ne poznaju hadiske nauke, pojmove i pitanja metoda, a bavio se mnogim temama kojih se u prethodnim metodičkim knjigama nije doticalo, (Haydarabad 1357; nsr. Muhammed Hafiz et-Ticani, Kairo 1972). Kadi Ijaz je generalno preneo informacije o devetnaest važnih pitanja u vezi sa metodom predaje u svom el-Ilma' ila ma'rifeti usuli'r-rivaye, koja je prva knjiga usul-i hadisa napisana u Magribu, zajedno sa njegovim dokumentima, (nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1389/1970). Kasnije je počela era knjiga o metodama u kojima su informacije o metodama i sistemu prenošene bez dokumenta, a među njima i Mukaddimetu Ibni's-Salah, takođe poznat kao ʿUlumu'l-hadis, u kojem se Ibn el-Salah bavio temama metoda u novom poretku ispod šezdeset pet tipova (Leknev 1304; Kahire 1326; Halep 1350), u kojim je bio stožer, postao je osovina kasnijih proučavanja. Među njegovim komentarima, važan je Zeynuddin al-Iraki's et-Takiyd ve'l-izah, (nsr. Muhammed Ragıb et-Tabbah, bez izdanja, 1350). Nevevî-ev etTaḳrîb ve'ṭ-teysîr li-maʿrifeti suneni'l-beşîri'n-neẕîr'i (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1406/1986). Veliku pažnju privuklo je i Iraki-jevo delo Elfiyye fi ʿUlumi'l-hadis, u kojem je Mukaddime stavio stih u 1002 dvostiha (Delhi, ts., al-Matbau'l-Faruki), prvi autor knjige (et-Terabi ve't-tezkire),Maroko 1354), a zatim od njegovog učenika Sahavija i drugih mnogo puta (DIA, XI, 29). Tedribu'r-ravi, koji je napisao Suiuti da bi anotirao Nevevijev et-Takrib, takođe je bio veoma poštovan (Kairo 1307; nšr. Abdulvehhab Abdullatif, I-II, Kairo 1385/1966). Ibn Hadžarov Nuhbetu'l-fiker,(Delhi 1328; Istanbul 1329; Kairo 1357/1938), jedan od poznatih sažetaka Ibn alSalahove Mukaddime, dobio je drugačiju prirodu svojim drugačijim rasporedom i novim informacijama, dodali su i anotacije, gde su pisane i pesme. uporedo korišćene kao udžbenik. Može se reći da je najpoznatiji komentar Jedna od usul-i hadis-nih knjiga, napisanih u kasnijim periodima, veliku je pažnju privukla rasprava Ömer (Tâhâ) b. Muhammed b. Fettûh el-Beykūnî ed-Dımaşkī-ja pod nazivom el-Beikuniyye, viđeno (DIA, VI, 68), (el-Manzumetu'l-Beikuniyye) (Egipat 1273, 1276, 1297, 1302, 132) u kojoj je sažeo informacije o ovoj temi u trideset četiri dvostiha. Među nedavnim studijama, Kavaʿidu't-tahdis Cemaleddina al-Kasımija, (nsr. Muhammed Behcet el-Baitar, Damask 1352/1935; Kairo 1380/1961; Bejrut 1408. godine), kojim se bavio novim izdanjima od 1408. red. /1987, i Tevcihu'n-nazar Tahira al-Cezaira (Kairo 1328; I-II, nsr. Abdulfettah Ebu Gudde, Bejrut 1416/1995), u kojima je kritikovao ova pitanja i izbore. Među turskim knjigama usul-i hadisa, sveobuhvatni uvod Babanzade Ahmeda Naima u Sahih-i Buhari je sažet prevod i komentar Tecrid-i Sarih, koristeći mnoge izvore i (Istanbul 1346) rad Muhameda Tayyiba Okića, pod nazivom, Studije o nekim pitanjima hadisa (Istanbul 1959).

2. **Ricâl'l-hadîs.- Ricâlu'l-hadîs**- رجال الحديث - Termin koji se koristi za podgrane nauke o hadisu, koje se koriste za određivanje prenosilaca i njihovog stepena pouzdanosti. Nauka o ricalu'l-hadisu, koja ispituje prenosioce u smislu njihove kompetentnosti za kazivanje hadisa od prvih perioda kada je počela kritika hadisa, takođe se naziva "esmar-rikal". Da bi se mogao prepoznati identitet pripovedača u Senedu, dok istražuje koliko su pouzdani u pogledu njihovih života i kazivanja (cerh i ta'dil status) u svim aspektima, pre svega, mišljenja i uverenja muhadisa koji je znao da su ti ljudi pomno uzeti u obzir. Od (IX.) veka, knjige cerh i ta'dil su zaštićene autorskim pravima, počevši od generacije as'haba. U tradiciji kritike, koja je trajala do XV veka, podizani su značajni kritičari. Osim toga, predmet istraživanja su i kritičari koji su napravili cerh i ta'dil o pripovedačima. Zehebi je zabeležio 715 učenjaka u svojoj knjizi pod nazivom Zikru men iuʿtemedu kavluhu fi'l-cerh ve't-

taʿdil, koju je rasporedio u dvadeset i dve grupe, počevši od generacije tebeu't-tabiin (Abdulfettah Ebu Gudde, Bejrut 1388/1968, u Erbaʿu resaʾil fi ʿulumi'l-hadis, str. 151-227). Muhamed b. Abdurrahman es-Sehavi, na kraju svog dela el-Iʿlan bi't-tevbih li-men zemme't-tarih, predstavio je 209 kritičara hadisa od as'haba do svog vremena, u dvadeset i devet grupa. Objavljeno nezavisno pod naslovom Abdueth Ebu Gudde, ibid, str. 81-149) (videti i Kandemir, str. 96-115).

Sahâbe.- الصحابة – **As'habi**.

Život i vrline generacije ashaba, koja je prvenstveno efikasna u prenošenju hadisa na sledeće generacije i formiranju prvog sloja hadiskih učenjaka, uključeni su u dela kao što su hadis, sijer, megazi, katat, ensab, vefeiat, istorije grada i opšta islamska istorija.Postojale su i posebne studije koje ih navode po azbučnom ili abecednom redu po njihovim imenima. Među njima, Tirmizijeva Tesmiyetü aṣḥâbi Resûlillâh'ı (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1410/1990; nşr. Ali Yardım, "Tesmiyetü ashâbi'n-nebî aleyhisselâm", DÜİFD, II [1985], s. 247-342). Ona daje 730 imena as'haba i sadrži kratke podatke o nekima od njih. Jedan od najstarijih i najpouzdanijih izvora o životu as'haba je Ibn Abu Asım-ov el-Ehad ve'l-mesani (nšr. Basim Faisal Ahmed el-Cevabire, I-VI, Rijad 1411/1991). Ebul-Kasım al-Begavi-jev Muʿcemu's-sahabe (Daru'l-kutubi'z-Zahiriyye, Mecmua, br. 94/11) je jedno od prvih dela te vrste. Ibn Kani-jeva Muʿcemu's-sahabe, knjiga hadisa tipa musned-a, jedan je od važnih izvora o as'habi-ma (čiji je jedini primerak Koprulu Ktp., br. 452, 195 listova; Halil Ibrahim Kutlai je pripremio svoj doktorski rad u to). Ibn Hibban-ovo sažeto delo Maʿrifetu's-sahabe, takođe poznato kao Esmaʾu's-sahabe (IU Knjg., br. 1101, 55 listova; Medina Arif Hikmet Ktp.,, Abs nb.722, Abdul, Abdul, Mecmu 29).Veoma obimni Maʿrifetu's-sahabe (Daru'l-kutubi'z-Zahiriyye, Hadis, br. 344, 37 i 42. Juz), Ebu Nuaym el-Isfahani-ov Ma'rifetu. Hac Osman, I-III, Medina-Riyad 1408/1988), kao i posebno Ibn Abdulber en-Nemeri-a el-Numeri, koji je napisao sa idejom da obuhvati sve as'habe, ali bi mogao dati podatke o 4225 as'haba sa njena ponavljanja. Istiʿab fi maʿrifeti'l-as'hab (I-II, Haidarabad 1318-1319/1900-1901; Bejrut 1327/1909; na ivici el-Isabe, 1-31-131, 1-31, 19:19:-IV , Kairo 1328; Ali Muhamed el-Bicavi, I-IV, Kairo 1957-1960) privukao je veliku pažnju.Da bi završio ovo delo, Ebu Ali alGassani, poznat kao Ibn Fethun, naslednik Muhammed b. al-Andalusi-ja, dodatke su napravili učenjaci kao što je Jusuf b. Muhamed et-Tanuhi, a njihove skraćenice su napravili drugi. Zahebi kaže da knjiga uključuje živote oko 8000 as'haba, zajedno sa svojim dodacima. Delo je počelo da se prevodi na turski po naređenju sultana Ahmeda I, ali je ostalo nedovršeno nakon njegove smrti (Kesfu'z-zunun, I, 81). Ebu Musa el-Medini sa gore pomenutim delima Izeddin-a Ibnu'l-Esir-a, Ebu Abdulah-a Ibn Mende-a, Ebu Nuayma el-Isfahani-ja i Ibn Abdulbera-a, Usdu'lgabe, koji je napisao Ibn Mende na osnovu dodatka napisanog u Maʿrifetu's-sahabe-u, I-V, Kahire 1285-1287; IV, Tahran 1377/1958; nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr., I-VII, Kahire 1390-1393/1970-1973), sadrži 7703 ashaba sa njihovim ponavljanjima. Na delu su napravljene različite skraćenice, a najpoznatija od njih je Zehebijev Tecridu esmaʾi's-sahabe (I-II, Bejrut, ts.) koji je dodatak, koji obuhvata oko 8000 as'haba.

Najpoznatija, najsveobuhvatnija i najpouzdanija studija o as'habima je Ibn Hadžer el-Askalani-jev el-Isabe fi tamiizi's-sahabe (nšr. Muhammed Vecih et al., I-IV, Kalkuta) koja uključuje 12,304 biografije sa njihovi duplikati 1272-1290/18561873; I-VIII, Kairo 1323, 1325; sa al-Istiʿab na ivici: I-IV, Bagdad 1327/1909; I-IV, Kairo 1328/1910; Kairo 1359/1940; nšr Ali Muhamed el-Bicavi, I-VIII, Kairo 13901392/1970-1972). Na delu su sprovedene i neke studije skraćenica. Iako postoje nezavisne studije o tabiini-ma i tebeu't-tabiin-ima koji su došli odmah nakon generacije as'haba, oni od njih koji su poznati po predaji hadisa uključeni su u knjige rical-a koje će biti spomenute u nastavku.

Sika Râviler. – **Sika** – الثقة – Hadis-ki izraz koji izražava pouzdanost pripovedača.

Među najvažnijim studijama koje okupljaju samo pouzdane (sika) pripovedače je Ebu'l-Hasan el-Icli (um. 261/875) raslojavanje pripovedača koje je prihvatio kao sika iz tabi'in-a, tebeu't-tabiin-a, kao i generacija koja ih je sledila, (nsr. Abdulmu'ti Emin Kal'aci, Bejrut 1405/1984, ovo izdanje sadrži 2116 pripovedača) abecednim redom od Nureddina el-Heysarem-a od strane dela İbn Hacer el-Askalânî-a, pod nazivom Tarihu's-sikat sa nekim dodacima: Abdulalim Abdulazim el-Bestevi, I-II, Medina 1405/1985, kopiju na kojoj se zasniva ovo izdanje takođe je uredio Takiyyuddin es-Subki, koja obuhvača 2366 pripovedača), Ibn Hibban je neke nepoznate pripovedače smatrao pouzdanim i spojio ih ugrupe, može se pomenuti Nureddin al-Heysemi-jev es-Sikat (Muhammed Abdurreşîd, I-IX, Haydarabad 1393-1403/1973-1983) poređan po abecednom redu. Ibn Hiban-ov Mesahiru ʿulemaʾi'l-emsar (Manfred Fleischhammer, Viesbaden 1959), koji sadrži samo poznate sika pripovedače, poređani su prvo na osnovu grupa, a zatim i na osnovu regiona. Ibn Šahin-ova Tarihu esmaʾi's-sikat, u kojoj je kratko ocenio 1569 pripovedača, jedna je od važnih knjiga ovog žanra (Abdulmu‘ti Emin Kal‘aci, Bejrut 1406/1986). Zehebi-jev Tezkiretu'l-huffaz (I-IV, Haydarabad 1315-1334, 1376-1378/1956-1958), koji je bio široko prihvaćen među učenjacima hadisa, uz dvadeset tri as'haba poznata po hadiskom predanju, Jusuf b. Abdurrahman el-Mizzi (um. 742/1341) okupio je 1176 poznatih ličnosti u dvadeset i jednoj grupi. Delo, koje ima tri zasebna priloga, uglavnom uključuje sika pripovedače , ali ima i nekoliko pripovedača koji nemaju ovu osobinu. Ibn Kudame al-Makdisi-jev Tabakatu ʿulemaʾi'l-hadis (Ekrem al-Busi, I-IV, Bejrut 1409/1989) veoma je sličan Zehebi-jevom Tezkiretu'l-hadisu, i ne može se utvrditi ko je od ova dva učenjaka, koji su živeli u istom periodu, imali koristi jedan od drugog. Kasim b. Kutluboga-ovo delo Tertibu's-sikat mine'r-ruvat (Koprulu Knjg., br. 264, 1060, tom I i II; Rabat, el-Hizanetu'lamme, br. 361, br. Veisveller, br. 112.), bio je zasnovan na Mizije-vom Tehzibu'l-Kemal-u, a takođe su korišćeni Ibn Ebu Hatim-ov el-Cerh ve't-taʿdil i Ibn Hibban-ov es-Sikat (Veisveller, br. 112).

Zayıf Râviler. – **Râvi** – الراوي - Izraz u smislu nekoga ko prenosi hadis koji je naučio. Zayıf Râviler. – Slabi prenosioci.

Knjige napisane o pripovedačima čija se slabost može donekle prevazići, i ljudima čije predaje gube svoj kvalitet dokaza, jer su izuzetno slabe, generalno se nazivaju "ed-Duafa" ili "ed-Duafa ve'l-metrukun“. Među takvim delima su Buharijev ed-Duʿafaʾu's-sagir, koji sadrži 418 pripovedača, Nesai-ev ed-Duʿafaʾ ve'l-metrukin, u kojem je 706 pripovedača ocenjeno jednom rečju, Ukajli-jev ed-Duʿafaʾu'l-kebir (Abdulmu‘ti Emin Kal‘aci, I-IV, Bejrut 1404/1984), u kojem je preneo mišljenja poznatih kritičara o 2101 pripovedaču, zajedno sa njihovim dokumentima. Ibn Hibban-ov Kitabu'l-Mecruhin (Mahmud Ibrahim Zayed, I-III, Alepo 1396), mišljenja kritičara o Ibn Adi-jevim prenosiocima hadisa i el-Kamil fi du'afaʾi'r-rical, u kojem je dao primere iz svojih predaja, zajedno sa svojim kritikama, (el-Kamil fi duʿafaʾi'l-muhaddisin ve ʿileli'l-hadis) (Bejrut 1405/1985). Darekutni-jev Kitabu'dDuʿafaʾ ve'l-metrukin (Muhammed b. Lutfi es-Sabbag, Bejrut 1401/1980; Subhi el-Bedri es-Samerrai, Bejrut), koji nije uveden u kratkim crtama u Bejrutu 1401/1406.-Duʿafaʾ ve'l-metrukin (Ebu'l-Fida Abdullah el-Kadi, I-III, Bejrut 1406/1986) i Zehebi-jev ed-Duʿafaʾ ve'l-metrukin, koji je kompl mišljenja poznatih kritičara o 4018 predaja.

Mogu se pomenuti tri njegova rada na ovu temu. Divanu'd-duʿafaʾ ve'l-metrukin je sakupio pripovedače koji su smatrani slabim iako nisu bili slabi, i one koji su mnogo grešili u svojim kazivanjima, jer im je pamćenje bilo nedovoljno, napušteni su zbog pripovedanja o predmetu hadisa (Hammad al-Ansari, Meka). On ga je proširio imenom Divani'd-duʿafa (Daru'l-kutubi'z-Zahiriyye, Mecmua, br. 369, 227-229; nr. Ahmed III, 305. /1), u svom delu elMugni fi'd-duʿafa. Ocenio je 7854 slabih pripovedača sa kratkim i sažetim informacijama (Nureddin, I-II, Aleppo 1971). Njegovo najvažnije delo na ovu temu je Mizanu'l-iʿtidal fi nakdi'r-rical (Leknev 1301/1884; Kairo 13241327; I-III, Kairo 1355) koje uključuje 11.053 slabih i napuštenih pripovedača, čak i ako su pouzdani; Ali Muhammed el-Bicavi, I-IV, Kairo 1382/1963). Ovo delo ima nekoliko dodataka. Zeynuddin el-Iraki je dodao 799 pripovedača delu u svom Zeilu Mizani'l-iʿtidal (Abdulkaiium

Abdurabbinnebi, Meka 1406; Subhi el-Bedri esSamerra1-18, Bedri es-Samerra14, Il-VI-18). Haydarabad 1329-1331; Bejrut 1390/1971, ofset štampa), povećao je broj pripovedača koji su imali cerh i ta'dîl modifikovanih predaja na 15.541.

Sika ve Zayıf Râviler. – **Sika i slabi prenosioci- Sika** – الثقة - Izraz hadisa koji izražava pouzdanost pripovjedača.

U nekim knjigama Rijala, sika i slabi pripovedači se obrađuju zajedno. Ibn Sad-ov et-Tabakatu'l-kubra, u koji je predstavio oko 4300 ljudi iz generacija as'haba i tabiin-a, dajući prioritet elementima vremena i mesta u kojima su živeli, jedno je od prvih i najvažnijih dela o ovaj predmet (et-Tabakatu'l-kebir, Izdao E. Sachau I-IX, Lajden 19041940; sa razlikama u kopiji izostavljenim iz evropskog izdanja: I-VIII, Bejrut 1957-1960). Važan deo ranih muhadisa nazvao je svoje knjige o biografijama prenosilaca hadisa „istorija". Među njima, Yahya b. el-Tarih (ve'l-ʿilel) (Ahmed Muhammed Nurseyf, I-IV, Meka 1399/1979), koji je uveo 5414 pripovedača, navedenih po abecednom redu po Mainu u smislu pouzdanosti, istog autora, od kojih je većina u obliku pitanja i odgovora, koja je nepotpuno stigla do naših dana. Ma'rifetu'r-rical (I-II, Dımask 1985), sa Buharijevim et-Tarihu'l-kebir (Abdurrahman b. Yahya el-Iemani I-IV [I-VIII cuz], Haydarabad 1361-1364) je rezime ovoga, i et-Tarihu's-sagir (Muhammed el-Ca'feri, Allahabad 1324, litografija; Ahmedabad Cahimu 1325; Ahmedabad Cahimu 1325; 1397/1976-1977), takođe poznat kao Fesevi-jev et-Tarihu'l-kebir, istorijski podaci u prvom delu, a drugi odeljak, koji je organizovan prema pojedincima, sadrži informacije o hadisima. i el-Maʿrife ve 't-tarih (Ekrem Ziya el-Umeri, I-III, Bagdad 1394-1396/1974-1976; I-IV, Medina) poređano hronološkim redom 1410/1990, indeks je u ovom izdanju pretvoren u poseban tom), Ebu Zur'a ed-Dımaski's et-Tarih (Sukrullah b. Ni'metullah el-Kucani, I-II, Damask 1980), neka dela kao što su Buhari-jev et-Tarihu'l-kebir i Ahvalu'r-Kebir, u kojima je Ebu Ishak el-Cuzcani dao većinu kratkih ocena o 38 pripovedača, od kojih su bili slabi Rical (Subhi el-Badri es-Samarrai, Bejrut 1405/1985) se može uvrstiti u ovu grupu. Ibn Ebu Hatim-ov el-Cerh ve't-taʿdil (Abdurrahman b. Yahya elMual'limi, I-IX, Haydarabad 1941) koji sadrži 16.040 biografija i kritike cerh i ta'dil vlasti-1953). je najznačajnije delo na ovu temu (VII, 401-402). Autor je većinu informacija u knjizi dobio pitajući svog oca Ebu Hatima er-Razija i njegovog učitelja Ebu Zur'a er-Razi-ja. Drugi studenti hadisa pitali su svoje učitelje, koji su autoritet u nauci o cerhu i ta'dilu, o pouzdanosti prenosilaca hadisa i prikupili odgovore koje su dobili u knjigama pod nazivom "sualat". Od njih, na 890 ili 936 pitanja koja je postavio Ibn el-Cuneyd's Yahya b. Maîn-u, odgovorio je Ebu Džafer Ibn Ebu Šejbin Ali b. Ebu Davud es-Sicistani, postavljeno je 607 pitanja i Ahmeda b. Hanbel-u, od strane Ebu Ubeyd-a el-Acurri Ebu Davud es-Sicistani, 531 pitanje koje je postavio Hakim En-Nisaburi Darekutn-iju o cerhu i modifikacijama, Muhammed b. Huseyin es-Sulemi postavio je 491 pitanje, 621 pitanje postavio Berkani. Radovi Hamza b. Jusuf es-Sahmi-a, koji sadrže 413 pitanja koje je postavio, pružaju informacije i o sika i o slabim pripovedačima. Jedan od današnjih istraživača, Sayyid Ebu'l-Meati en-Nuri i njegova tri prijatelja Buhari, Muslim, Ebu'l-Hasan el-Icli, Ebu Zur'a er-Razi, Ebu Davud, Fesevi, Ebu Hatim er-Razi, Tirmidhi, Ebu Zur, oni su skenirali dela ed-Dimaski-ja, Nesai-ja, Bezzara i Darekutni-ja,

stavivši ocene koje su pronašli o 5496 pripovedača u njihovim delima pod nazivom al-Camiʿ fi'l-cerh ve't-taʿdil (I- III, Bejrut 1412/1992).

Belli Kitapların Ricâli.- Privilegija određenih knjiga.

Jedna ili više poznatih knjiga hadisa, postoje i knjige rical-a koje ukratko predstavljaju pripovedače Kutub-i Sittea po abecednom redu. Od takvih radova su: Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzi-ova Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî'si (Abdullah el-Leysî, I-II, Beyrut 1407/1987), Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin et-Taʿdîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ'i (Ebû Lübâbe Hüseyin, I-III, Riyad 1406/1986), İbn Mencûye'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim'i (Abdullah el-Leysî, I-II, Beyrut 1407/1987), Suyûtî-ova İsʿâfu'l-mubeṭṭaʾ bi-ricâli'l-Muvaṭṭaʾı,(Dehli 1905, zajedno sa el-Muvattaʾ, str. 277-

326; Bejrut, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, zajedno sa al-Muvattaʾ, 549-614). Mnogi radovi sa različitim karakteristikama o Ṣaḥîḥayn-ovom zahtevu su zaštićeni autorskim pravima. Od toga, četiri sunneta, uključujući Darekutnijev Ricalu'l-Buhari i Muslim, i ahrecehmu'l-Buhari i Muslim, čija imena su Hakim en-Nisaburi navela abecednim redom, bez davanja ikakve ocene o prenosiocima. Iako postoje nezavisni prenosioci dela o hz.Poslaniku (s.a.v.s.), studije u ovoj oblasti su se uglavnom fokusirale na pripovedače čitavog Kutub-i Sitte. Abdulgani el-Makdisi, koji je poznat kao Cemmaili, napravio je prvu studiju o ovoj temi, a delo koje je nazvao elKemal fi esmaʾi (maʿrifeti)'r-rical (Millet Knjg., Feyzullah Efendi, br. 15806-15) je dodatak i dopuna za kasnije naučnike, učinio je osnovu niza radova. Jusuf b. Abdurrahman ael-Mizzi je, u svetlu informacija koje je dobio od Ibn Ebu Hatima o Cerh ve't-taʿdil, dopunio ih je i sažimao el-Kemal sa nekim ispravkama, a takođe je uključio biografije pripovedača u neka druga dela koji pripada autorima Kutub-i Sitte. On je ovo delo nazvao Tehzibu'lKemal fi esmaʾi'r-rical (Bessar Avvad Ma'ruf, I-XXXV, Bejrut 1403-1413/1983-1992). Zehebi je dopunio i skratio ovo obimno delo svog učitelja Mizi-ja, ispravljajući neka imena i datume smrti i dodajući nove biografije, da bi stvorio Tezhibu Tehzibi'l-Kemal (Brockelmann, GAL Suppl., I, 606), Safiyyuddin Ahmed b. Abdulah el-Hazreci je ovu knjigu skraćeno nazvao Hulasatu Tezhibi Tehzibi'l-Kemal (Kairo 1301, 1323, 1979). Zehebi je po drugi put skraćeno Tehzibu'l-Kemal'i el-Kasif fi ma'rifeti men lehu rivayet pod imenom fi'l-Kutubi'sSitte (I-III, Bejrut 1983; I-II, Dževda 1992) ovaj rad je privukao veliku pažnju naučnika. Ebul-Mahasin el-Husejni je takođe usvojio i sažimao delo tako što je uklonio biografije svog učitelja Mizi-ja Tehzibu'l-Kemal koje nisu imale pripovedače u Kutub-i Sitte, a zatim dodao pripovedače u el-Muvatttaʾ i u el- Musned četiri mezheb imama. On je stvorio svoje delo pod nazivom et-Tezkire fi ricali'l-ʿasere (Koprulu biblioteka, br. 263, 290 list). Mizi-jevo delo, iako je bio predmet radova učenjaka kao što su Mogultaj b. Kılıc, Ibnu'l-Mulakkın, Sıbt Ibnu'l-Acemi, radovi Ibn Hadžera el-Askalanija su dobili najveću pažnju.Pošto Ibn Hadžer pridaje veliki značaj informacijama koje će biti korisne za cerh i ta'dil kazivača, on je delo skraćivao u jednoj trećini obima, izostavljajući delove koje smatra nepotrebnim u biografijama. Dao je ime Tehzibu' t-Tehzib svojoj knjizi koja sadrži 12.415 (12.191) biografija, koju je stvorio u novom redu koristeći se Zehebi-jevim Tezhibu't-Tehzib (I-XII, Haydarabad 1325-1327; I-14, Beir). 1991).Kasnije je sažimao svoje delo, koje obuhvata 8826 i 11 973 pripovedača bez ponavljanja, koristeći pseudonime i nazvao ovo delo Takribu't-Tehzib (nsr. Abdulvehhab Abdullatif, I-II, Bejrut 17595, 2005, 17595); Bejrut 1398/1978, 2. izd.). Ibn Hadžer takođe ima delo pod nazivom Ta'cilu'l-menfeʿa bi-zevaʾidi ricali'l-eʾimmeti'l-erbaʿa, koje govori o 1732 osobe koje se ne pominju u knjigama četiri mezheb imama, ali koje nisu među pripovedačima Kutub-i Sitte (Haidarabad 1324).

Belli Memleketlerin Ricâli.- Privilegija određenih zemalja.

Iako su pripovedači obrađeni sa njihovim opštim karakteristikama, bez ikakve klasifikacije u prvim pisanim knjigama o predajama, u kasnijim su ispitivani prema krajevima u kojima su živeli, da li su pouzdani ili slabi, njihovim nadimcima i oznakama i dr. karakteristike. Ebu Ia'la el-Halili (um. 446/1055) el-Irsad fi ma'rifeti ʿulemaʾi'l-hadisi (ʿulemaʾi) je naveo 914 učenjaka, od kojih su većina bili muhaddije do njegove generacije tebbeutabiin-a vremena. (ulemâʾi'l-bilâd) je jedno od prvih radova na ovu temu (Muhammed Said b. Umer Idris, I-III, Rijad 1409/1989). Pored dela kao što je el-Iršad, koji je Muhadije grupisao prema gradovima u kojima su živeli, postojala su i dela koja su se bavila nekim gradovima u kojima su poznati pripovedači i učenjaci živeli samostalno. U ovim radovima su hadisi i drugi učenjaci koji žive u gradu, oni koji su dolazili u taj

grad na kratko i pričali, ispitivani su po azbučnom redu, navodeći njihova mesta u predaji. Među glavnim delima ove vrste, u kojima se zajedno pominju slabi i pouzdani pripovedači, su Tarihu Nisabur (I, 222), na kojima su napisani različiti dodaci, sažeti u muntehabi, za koje se kaže da su u šest tomova, Abu Nuaym el-Isfahani ' Zikru ahbari Isbahan, takođe poznat kao Tarihu Isbahan (Sven Dedering, I-II, Lajden 1931-1934; nsr. Seyyid Kesrevi Hasan, I-1ib 040, I-119, 0905 dao informaciju oko 7831 učenjaka koji su živeli do godine, a posle njega Abdulkerim b. Muhammed esSem'ânî, njegov čuveni Tarihu Bagdad (I-XIV, Kairo 1931). Može se pomenuti Ibn Asakir-ov hronološki Tarihu medineti Dımask, za koji se navodi da ima najmanje osamdeset tomova i na kojem su napisani različiti dodaci i skraćenici (neke tomove, delove i neke biografije dela objavili su različiti istraživači, sažetak Ibn Manzura je objavljen [nšr. Ruhiye]. en-Nehhas et el., I-XXIX, Damask 1404-1408/1984-1988], faksimil od devetnaest tomova u biblioteci Zahiriyye je takođe skraćen od Abdulkādir Bedrân (-VII-, Bejrut 1399/1979]). Pored toga, u istorijskim knjigama važnih gradova kao što su Meka, Medina, Kufe, Basra, Egipat, Sana i Kazvin, takođe su uključeni podaci o učenjacima hadisa koji su odrasli u ovim gradovima.Esma i Kuna. Činjenica da se pripovedač, koji je opšte poznat po svom imenu, pominje sa svojom oznakom u nekim dokumentima ili izvorima, ili se pominje sa imenom osobe koja je poznata po svojoj oznaci, otežavala je identifikaciju pripovedača, s druge strane, sličnost nekih imena i oznaka izazvala je zabunu, pa se javila potreba za radovima koji bi ispitivali imena i oznake ljudi u lancu predaja. O temi asme i kune, koju je Ibn al-Salah podelio na devet delova (DIA, XI, 419). Još od (IX.) veka pisali su razna dela poznatih hadisa. Kitabu'l-Kuna (Haydarabad 1360), koji sadrži kratke informacije o oko 1000 prenosilaca Buhari-ja, i muslim-a Kitabu'l-Kuna ve'l-esmaʾ (Abdurrahim Muhammed el-Kasgari, I-II, 44/198)), Ebu Bišr ed-Dulabija. Dela pod nazivom el-Kuna ve'l-esmaʾ (III, Haydarabad 1322), u kojima su Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) imena i identifikatori, kao i imena as'haba, tabiin i drugih muhaddisa, navedeni abecednim redom, a Hakim el- Kebir-ov Kitâbu'l-Esmâʾ ve'l-künâ'sı koji sadrži važne informacije o 2096 ljudi. Njegov Kitâbu'l-Esmaʾ ve'l-kuna (Yusuf b. Muhammed ed-Duhayl, I-IV, Medina 1994; Zehebi je stavio delo el-Muktena fi serdi'l-kuna po abecednom redu [Knjg. nacije., Feyzullah Efendi], br. 1531; Mektebetu'l-Ahmediyye, br. 328]), Ebu'l-Ferec Ibnu'l-Cevzi-ov Keşfü'n-niḳāb ʿani'l-esmâʾ ve'l-elḳāb'ı (Barbier de Meynard, JA [1907], IX, 173-244, 365-428; X, 55-118, 193-273) su glavna dela ovog žanra.Osim Asma i kune knjige, po svojim opštim karakterima, Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i as'haba, treba ih smatrati nastavkom dela tipa cerh i ta'dil, jer se u njima ispituju i situacije ljudi čiju biografiju uključuju u odnosu na predaje.

Mu'telif ve Muhtelif.- المؤْتلفy والمختلف - Pojam se odnosio na imena pripovedača sa istim pravopisom, ali različitim izgovorom i zajednički naziv dela napisanih na ovu temu.Izuzetno je važno utvrditi identitet (različitih) pripovedača čija su imena, nadimci, oznake i nisbe*-ovi isti ili bliski jedni drugima po pravopisu (mu'talif) i različitom izgovoru. (nisbe*- النسبة, Imenica koja izražava odnos ili pripadnost plemenu, mestu, mezhebu ili profesiji). Veliki broj radova ima napisano kako bi se izbegla zabuna između autorskih prava i raznih naziva. O sličnostima u nazivima plemena, koje je napisao Muhamed b. Habib (um. 245/860), Muhtelifu'lkabaʾil i muʾtalifuha, (Wüstenfeld, Guta 1850; İbrâhim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye), prvi je primer ovog žanra. Prvo delo iste vrste autorskog prava, posebno o

prenosiocima hadisa, je Darekutni-jevo poluazbučno delo pod nazivom el-Muʾtelif ve'l-muhtelif (Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir, I-V, Bejrut 1406/1986). Kasnije je Abdulgani el-Ezdi napisao svoj el-Muʾtelif ve'l-muhtelif fi esmaʾi'r-rical (fi esmaʾi nakaleti'lhadis) da bi završio ovo delo svog učitelja (Muhammed Ca'iabezifer, 1327), Džafer r. Muhamed el-Mustagfiri je takođe napisao dodatak uz to sa imenom ez-Ziiadat fi Kitabi'l-Muʾtelif ve'l-muhtelif (Daru'l-kutubi'z-Zahiriyye, Hadis, br. 525-67) . Druge studije su sprovedene da dopune Darekutnijev rad, Hatib el-Bagdadi el-Muʾtenif fi tekmileti'l-Muhtelif ve'l-muʾtelif (Brockelmann, I, 401) je takođe uzeo u obzir Abdulgadi' el-Ezt, vrseči različite ispravke u el-Iʿlam bima fi'l-Muhtelif ve'l-muʾtelif li'd-Darekutni mine'l-evham, od kojih su neki delovi sačuvani. Kasnije, Ibn Makula, zasnovan na Hatib el-Bagdadi-jevom el-Muʾtenifu, je najveće delo ovog žanra i ima pravilniji azbučni sistem u poređenju sa prethodnim, el-Ikmal fi refʿi'l-irtiyab ʿani'l-muʾ 'l- napisao je svoje delo pod nazivom muhtelif fi'l-esmaʾ ve'l-kuna ve'l-ensab (Abdurrahman b. Yahya el-Mual'limi, I-VI, Haydarabad 1962-1967; Nayif Abbas, VII, Bejrut 1976). Najvažnija dela koja su urađena da bi se ovo delo završilo su Ibn Nuktin Ikmalu (Tekmiletu)'l-Ikmal i Ibnu's-Sabunijev Tekmiletu Ikmali'l-Ikmal fi'l-ensab ve'l-esmaʾ ve'l-elḳāb'dır, (Mustafa Cevâd, Bağdat 1377/1958; Beyrut 1406/1986). Delo pod nazivom Takyidu'l-muhmel, koje je napisao Ebu Ali el-Gassani samo o piscima i ostalom u Sahihaynu, je drugačije i važno delo u pogledu stila i sadržaja klasifikacije (XIII, 396). Sadržaj radova o Ensabi*-u je u velikoj meri vezan za pisca i razno (videti NISBE).

(**Ensâb** – الْأُنساب - Termin koji se koristi u arapskoj literaturi za granu nauke koja proučava lozu plemena. Ensab je množina reči neseb, što znači "predak". Prema jednom shvatanju, rodbinska veza samo po ocu, a prema drugom, i po ocu i po majci, naziva se loza. Reči loza, nusbe i nišba takođe znače pripadnost plemenu ili gradu. Osoba koja je specijalizovana za poznavanje genealogije (ilmu'l-ensab) naziva se nessab ili nessabe. Afinitet loze takođe može biti povezan sa pitanjima kao što su država, profesija, umetnost, mezheb i tarikat).

Müttefik ve Müfterik.- برق المتّفق والمف - Pojam koji izražava pripovedače sa istim imenom i zajedničkim nazivom dela napisanih na ovu temu. Sigurno je da će zbunjivanje ljudi sa istim imenima, nadimcima, oznakama i nisbes-ima (poreklom) u pravopisu i u izgovoru, posebno onih koji žive u istom veku, dovesti do velikih grešaka. Među pripovedačima se ponekad imenuju i imena dedova zajedno sa njihovim imenima i imenima očeva, Ili ima ljudi koji imaju isti identitet i nisb-u (poreklo). Na primer, šestorica su pod imenom Halil b. Ahmed, dok pod imenom Ahmed b. Ca'fer b. Hamdan ih je četvoro. Tesmiyetu men vâfeḳa ismuhû isme ebîhi mine'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn ve men baʿdehum mine'l-muḥaddiṯ în je iz dela Ebü'l-Feth el-Ezdî, (generalno i Besim Feysal Ahmed el-Cevâbire, Kuvajt 1408/1988), Hatib el-Bagdadi-jev el-Muttefik ve'l-mufterik, sa veoma širokim sadržajem (Suleymaniye Biblioteka., Esad Efendi, br. 2097, vol. br.1515, 10-19. Cuz) su najpoznatiji primeri ovog tipa. Ponovo, originalno delo ovog žanra o ensab-u, Ibn el-Kajserani-jeva el-Ensabu'l-muttefika, objavljeno je zajedno sa ez-Zijadat-om, koji je Ebu Musa el-Medini napisao kao dodatak njemu (nsr. P. de Jong, Leiden 1865). Među knjigama napisanim da bi se odredio saveznik i kupac u imenima mesta i gradova, Muhadis Hazimi-jev Me'ttefeka lafzuhu ve'ftereka musemmahu fi'l-emakin ve'l-buldan (Sulejmanije biblioteka., Lnr., L. 2140, 197 list).

Dela pod nazivom el-Musterik vazʿan ve'l-mufterik sukʿan (nsr. Ferdinand Vustenfeld, Getingen 1846), koja je Cakut el-Hamevi napisao koristeći svoj Mu-bul beʿnacem'l canʿnacem.).

Muttefik ve Mufterik. – (Pojam koji se odnosi na pripovedače sa istim imenom i zajedničkim nazivom dela napisanih na ovu temu.).

Sigurno je da će mešanje ljudi čija su imena, nadimci, oznake i njihove titule isti i po pisanju i po izgovoru, posebno onih koji su živeli u istom veku, dovesti do velikih grešaka. Među pripovedaćima ima i ljudi čija su imena i očeva imena ponekad ista, kao i imena njihovog dede ili njihove oznake i **nisbah**. – (**nisbah**- النسبة - Logički termin koji izražava odnos između pojmova.

U rečniku, nisbet znači "blizina, odnos između dve stvari, stanje jedne količine ili broja u odnosu na drugu". U logici, odnos uspostavljen između dva pojma putem smisla ili razuma naziva se "relativni odnos". Odnosi između pojmova se vrednuju iz različitih perspektiva, od kojih je jedan apsolutni i relativni status pojmova. Apsolutni termin je termin koji se odnosi na objekat bez potrebe za postojanjem drugog objekta; planina, more i drvo su takvi pojmovi. Ako se objekat na koji se odnosi termin ne može zamisliti bez drugog objekta, takvi termini se nazivaju relativni pojmovi. Na primer, da bi se izraz “otac“ odnosio na osobu, ta osoba mora imati dete. Dakle, odnos između pojmova otac i dete je proporcionalan odnos. Prema Fârâbî’ju, dok matematičari kažu da je relativnost neka vrsta relativnosti, logičari tvrde da je ona opštija od relativnosti i da se relativnost treba smatrati nekom vrstom relativnosti. Štaviše, iako je relativnost jedna od deset kategorija (makulat), nisbat nije kategorija; Međutim, logičari kažu da je odnos proporcije samo u kategorijama relativnog, prostora, vremena i svojine, (Fârâbî, str. 83). Kontroverzno je koji je od ova dva pojma koji određuju odnos između pojmova opštiji. Prema İbn Sînâ’u, kada se sagleda semantički odnos između pojmova “plafon“ i “zid“, podrazumeva se da je odnos drugačiji od odnosa relativnog. Zato što su asocijacije konceptualne mreže u umu izâfet*, a ne relativne (nisbet). Ako se ove proporcije preispitaju unutar sebe, ovaj odnos se naziva relativnost,(İbn Sînâ, str. 145-146).). (**izâfet***- Veza uspostavljena između dva ili više pojmova u mentalnoj aktivnosti, nešto što se shvati u vezi sa drugom stvari; Četvrta od deset kategorija u aristotelizmu i islamskoj filozofiji. Tjs. **Makulât**- المقولات - Termini i kategorije koji izražavaju najopštiju i krajnju podelu i klasifikaciju ljudske misli i postojanja; Logički termin koji označava način na koji se predikat pripisuje subjektu u predlogu. Izvedeno od arapske reči kavl, koja na grčkom znači “kvalificiranje, opisivanje, izražavanje nečega“, makule i njegova množina makulat znače “reči izgovorene da opisuju biće ili predmet“ (Farabi, el-Makulat, str. 116). Tokom prevoda na arapski, oblik množine grčkih categoras se neko vreme koristio u arapskom kao katiguria i katigurias, ali je kasnije njegov ekvivalent, makulat, postao široko rasprostranjen. Kao pojam, to je oblik predikata u logici i načinu na koji se predikat pripisuje subjektu. To je centralna ideja ili koncept u sistemu filozofije.).Na primer, ima šest osoba sa imenom Halîl b. Ahmed i četiri osobe sa imenom Ahmed b. Ca‘fer b. Hamdân'a. Među delima koja spadaju u srodni i kontradiktorni žanr, Ebu’l-Feth el-Ezdî’nin Tesmiyetu men vâfeḳa ismuhû isme ebîhi mine’ṣ-ṣaḥâbe ve’t-tâbiʿîn ve men baʿdehum mine’l-muḥaddiṣîn’i (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, Kuveyt 1408/1988), Hatîb el-Bağdâdî’ev el-Muttefiḳ ve’l-mufteriḳ’i (Suleymaniye Biblioteka., Esad Efendi, br. 2097, II. tom; Narodna biblioteka., Feyzullah Efendi, nr. 1515, delovi 10-19) su najpoznatiji primeri ovog žanra. Još jedno originalno delo ovog žanra je el-Ensâbu’l-muttefiḳa od İbnu’l-Kayserânî’a, objavljeno je zajedno sa ez-Ziyâdât-om, koji je Ebû Mûsâ el-Medînî napisao kao dodatak (ed. P. de Jong, Leiden 1865.). Među knjigama koje su napisane da identifikuju muttefik ve mufteriki u imenima mesta i gradova, mogu se pomenuti dela muhadisa Hâzimî’e Me’ttefeḳa lafẓuhû ve’fterеḳa musemmâhu fi’l-emâkin ve’l-buldân i Muşterik vaẓʿan ve’l-mufteriḳ ṣuḳʿan, (Suleymaniye Biblioteka., Lâleli, nr. 2140, 197 listova), (nşr. Ferdinand Wustenfeld, Göttingen 1846).

Muştebih. – المشتبه – Termin metode tefsir-a, koji se koristi za ajete koji imaju sličnost u značenju i stilu.U rečniku “da ličimo jedni na druge; Reč muštebih, koja potiče od infinitiva ištibah što znači sumnjati, znači “nešto što liči, u šta se sumnja“. Muštebih u Kur'anu (a.m.) (el-An'am 6/99) znači “slični jedni drugima“, a u hadisima se u rečničkom značenju koriste i različite reči sa istim korenom.Dela napisana o ljudima čija su imena ista, ali su imena očeva ili nizb-e različita u pisanju ili bliski jedno drugom, ali različita u izgovoru (kao što su Muhamed b. Akīl i Muhammed b. Ukajl) čine mutešabih tip. Takođe se vidi da se Muštebih koristi u značenju mu'tarif i razno. Abdulgani el-Azdi-jev Mustebihu'n-nisbe (Muhammed Ca'fer ez-Zejnebi, Allahabad 1327, zajedno sa istim autorovim el-Muʾtelif ve'l-muhtelif). Hatib el-Bagdadi-jeva dela Telḫîṣü’l-müteşâbih fi’rresm ve ḥimâyetü mâ eşkele minhü ʿan bevâdiri’t-taṣḥîf ve’l-vehm (Sükeyne eş-Şihâbî, I-II, Dımaşk 1985)

njegova su dela među prvim autorskim pravima ove prirode. Veliku pažnju privuklo je Zahebi-jevo delo el-Muştebih fi'r-ricâl koje je napisao, koristeći bogatu prethodnu literaturu, o sličnostima u imenima, nisbeu, tragu i nadimcima (Jong, Leiden 1881; Ali Muhammed al-Bicavi, Kairo 1962) sa dodatkom na njega, gde su sprovedene popravne studije. Od njih, Ibn Rafi-jev Ẕeylu Muştebihi'n-nisbe (Selâhaddin el-Muneccid, Bejrut 1394/1974, 1396/1976), sastoji se od male rasprave. Ibn Nasirudin je napravio dve važne studije o ovoj Zehebi-jevoj knjizi. Jedan od njih je Tavżîḥu'l-Muştebih fî żabṭı esmâʾi'r-ruvât ve ensâbihim ve elḳābihim ve kunâhum (Şuayb el-Arnaût, I-VI,koji je veoma stručno obradio ovu njegovu oblast, Beyrut, napisan u 1403/1982; Muhammed Naîm el-Araksûsî, I-X, Beyrut 1414/1993), a drugi je el-İʿlâm bimâ vaḳaʿa fî Muştebihi'ẕ-Ẕehebî mine'l-evhâm, koji je sažetak ovog dela (Abdurabbinnebi Muhammed, Meka 1405/1984; Medina 1407/1987). Drugo važno delo o Zehebi-jevom delu je delo Ibn Hadžera el-Askalani-ja pod nazivom Tebṣîru'l-muntebih bi-taḥrîri'l-Muştebih, (Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Beyrut, ts., el-Mektebetu'lilmiyye). Tuḥfetu ẕevi'l-ereb fî muşkili'l-esmâʾ ve'n-neseb'i, od İbn Hatîbüddehşe-a, među delima koja su zaštićena autorskim pravima na temu i nazivi linija, ovde bi trebalo da budu pomenuti lažne knjige (Traugott Mann, Leiden 1905).

Mubhemât.- Mubhemat

Stvari koje su neizvesne, stvari koje su dvosmislene. Postoje pripovedači koji se pominju dvosmislenim izrazima kao što je "recu, sika" bez pominjanja njihovih imena u dokumentu hadisa, a ima i ljudi koji se pominju bez identiteta kao što su "recu, ibnu fulan, bint fulan" u Tekst. Pošto neka od imena u dokumentu nisu poznata, to će narušiti poverenje u tu glasinu, pa su dela zaštićena autorskim pravima da ih uvedu. Abdulgani el-Ezdi bio je jedan od prvih koji je napravio delo u ovom žanru sa svojim delom pod nazivom Kitabu'l-lavamiz ve'l-mubhemat (muhmelat)(Knjg.nacije., Fejzullah Efendi, br. 261/2; Bagdat Evkaf Ktp., br. 2886/1; Daru'l-kutubi'z-Zahirijje, Umumi, br. 1447, sufizam, kopija Fejzull 129r E; vidi Veisveiler, str. 94, br. 62). Knjiga Hatiba el-Bagdad-ija Kitabu'l-Esmaʾi'l-mubheme fi'l-enbaʾi'l-muhkeme (Izzeddin Ali es-Sejjid, Kairo 1405/1984). Nevevi ga je preuredio pod imenom Kitabu'l-Isarat ila beiani'l-esmaʾi'l-mubhemat da bi bio korisniji i izrazio drugačije mišljenje o izgovoru mnogih imena. (Lahor 1341; u poslednjem delu Hatib elBagdadijevog dela, 531-622).Stil aranžmana Ibn Beskuval-a je isti kao u Kitabu'l-Esmaʾi'l-mubheme. Sveobuhvatno delo istog autora po imenu Kitabu Gavamizi'l-esmaʾi'l-mubheme el-vakıʿa fi mutuni'l-ehadisi'lmusnede, (Izzeddin Ali es-Sajjid, I-II, Bejrut 1407/1987). Skratili su ga poznati hadisi. Kitabu'l-Mustefad min mubhemati'l-metn ve'l-isnad, koji je napisao Ibn el-Iraki, slažući hadise sa dvosmislenim imenima prema poglavljima o fikhu kako bi se osiguralo da se tražena osoba može lahko pronaći, je najkorisniji od ovih dela (Abdurrahman Abdulhamid al-Ber, I-III, Jeddah 1414/1994).

Vefeyât. – Smrt.

Sa obzirom da određivanje da li su se prenosioci susreli prilikom ispitivanja hadisa, zavisi od poznavanja datuma njihovog rođenja i smrti. Napisana su različita dela koja se u hadiskoj metodi nazivaju "tevarihu'r-ruvat ve'lvefeyat". Knjiga Ebul-Kasima el-Begavija je jedan od prvih primera vefejat knjiga, koje uključuju prenosioce hadisa, kao i one koji služe hadis-u, (um. 317/929) Tarihu vefati's-suyuh, (Daru'l-kutubi'z-Zahiriyye, Mecmua, br. 106). Tarihu mevlidi'l-ʿulemaʾ ve vefeyatihim, koji je napisao Ibn Zebr er-Rebai u istom veku. (Abdulah b. Ahmed b. Sulejman el-Hamed, I-II, Rijad 1410) navodi datume rođenja i smrti učenjaka koji su živeli od Hidžre do 338. (949.), posebno generacije as'haba i sledbenika, i datume kada su se desili važni događaji. O delu

su napisani različiti dodaci, od kojih je učenik autora, delo Ebu Muhammed Abdulaziz b. Ahmed-a el-Ketanija pod nazivom Zeilu Tarihi mevlidi'l-ʿulemaʾ vefeyatihim, (Abdulah b. Ahmed b. Sulejman el-Hamed, Rijad 1409) uključuje učenjake koji su umrli između 338-462 (949-1070). Kao dodatak ovome, napisao ga je Ibn el-Mufaddal, Et-Tekmile li-Vefeyati'n-nakale, koju je Munziri napisao, pokriva godine 581-642 (1185-1244), najobimnije je delo od svih, (Beşşâr Avvâd Maʻrûf, I-IV, Beyrut 1401/1981). Zato što ovaj rad, kao i prethodni, ne obuhvata samo hadiske učenjake već i različite ličnosti poput pesnika, vezira i vladara. Čuvena lična biografija Vefeyâtu'l-aʿyân i enbâʾu ebnâʾi'z-zamân meşhur, koju je napisao Ibn Halikan, to je u prirodi istorije književnosti i nema nikakve veze sa radom rical-a, čiji su ciljevi određeni u hadiskoj metodi. Među kasnije napisanim vefejat knjigama, Muhammed b. Ibrahim el-Cezeri, delo pod nazivom Havadisu'z-zaman (DIA, VII, 506-507), Zehebi's el-Isare ila vefeyati'l-a'yan el-munteka min Tarihi'l-islam, (Ibrahim Salih, Bejrut 1411/1991). Od 737 (1336) do 774 (1372-73), učenik Ibn Rafijevog učenika, el-Muktefa (DIA, VI, 216) koji je Birzali napisao za Ebû Şâme-ov ez̲-Z̲eyl ʿale'r-Ravżateyn, pisao je o muhadis-ima koji su živeli do 774. (1372-73), datuma njegove smrti, po mesecima, sa dodatkom pod nazivom el-Vefeyat, i el-Vefeyat Muhadisa Ibn Kunfuza, koji pokriva godine 11-807 (632-1404), mogu se pomenuti (Adil Nuveyhiz, Bejrut), (Beşşâr Avvâd Maʻrûf – Sâlih Mehdî Abbas, I-II, Beyrut 1402/1982). Ovo Ibn Kunfuz-ovo delo, takođe poznato kao Şerefu'ṭ-ṭâlib fî esne'l-meṭâlib, delo je njegovih sunarodnika Magriba Vefeyat-a (701-912/1302-1506), i Ibnu'l-Kadi-jev Laktu'l-feraʾid, koji je napisao kao dodatak Ibn Kunfuzovom delu (godine 700-1009/1301-1601), a objavlen je pod imenom Elf sene mine'l-vefeyât fî s̲ elâs̲ e kutub, (Muhamed Hadži, Rabat 1396/1976).

3. **Hadis İlimleri. a) Cerh ve Ta'dîl**.- الجرح والتعديل – **Dzerh i Ta'dil. a) Hadiske nauke**.

Nauka koja se bavi verskom i naučnom kritikom prenosilaca hadisa.Iako su knjige ricalul-hadisa, koje se bave pripovedačima prema njihovoj sika ili slabosti, sastavljene u ranom periodu, pravila cerha i ta'dila su sastavljena u mnogo kasnijim periodima. Pitanja Cerha i ta'dila su razmatrana u knjigama usul-i hadisa kao naučnoj disciplini još od Hakima en-Nisaburi-ja. Koliko je poznato, prva knjiga metoda o nauci cerh i ta'dil je Kaʿide fi'l-cerh ve'ttaʿdil (nsr. Abdulfettah Ebu Gudde, Bejrut 1388/1968, Taceddin es-Subki (d. 771/1370). 1400/1980, 1410/1990 [u Erbaʿu resaʾil]; Kairo 1398/1978). er-Refʿve't-tekmil fi'l-cerh ve't-taʿdil (Abdulfettah Ebu Gudde, Alep 1383/1963; Bejrut 1388/1968) sastavio i spojio Muhammed Abdul-Leknelariged; Bejrut 1407/1987), rasprava Džemala el-Dina el-Kasimija, el-Cerh ve't-taʿdil, u kojoj se bavi pitanjem predaja od bidatdjija (inovatora), (Bejrut 1399/1979, 1405/1985; Kairo, 1985.), Menhecu'n-nakd ʿinde'l-muhaddisin Muhammeda Mustafe el-A'zami-ja (Rijad 1982), koji se fokusira na opštu kritiku hadisa i odgovara na tvrdnje orijentalista po ovom pitanju, može se smatrati udžbenikom Muhammeda el Ziaurahmana, A'zami Dirasat fi'l-cerh ve't-taʿdil (Benares 1403/1983), što je srednja škola Faruk Hamade-ovog el-Manhecu'l-Islami fi'l-cerh ve't-taʿdil, (/1989) diplomska teza i doktorska studija Emina Asıkkutlua pod nazivom Hadis Rical Criticism: Cerh ve Ta'dil İlmi (Istanbul 1992), samo su neka od istraživanja na ovu temu.

b). **İlelu'l-hadîs**.- علل الحديث - Disciplina koja ispituje nedostatke koji narušavaju ispravnost hadisa.Illet (množina ilel), što u rečniku znači „uzrok, bolest i greška“, znači „defekt koji se ne primećuje na prvi pogled i šteti zdravlju hadisa“ kao termin u nauci o hadisu. Poddisciplina nauke o hadisu, koja ispituje ove nedostatke, naziva se "ilelu'l-hadis", proces utvrđivanja uzroka naziva se "ta'lil" ili "i'lal", a hadis sa bolešću se naziva " muallel", "ma'lul" ili "muall" (vidi MUALLEL).U vezi sa "illa" (množina "ill"), koja se odnosi na skrivene nedostatke koje se mogu naći u tekstovima ili dokazima hadisa, koji sprečavaju da budu prihvaćeni kao sahi (autentični), koje mogu razumeti samo hadiski autoriteti, od druge polovine II. (VIII.) veka, dela su zaštićena autorskim pravima prema imenima pripovedača ili subjekta. Najpoznatiji od njih su Ali b. Medini-ov ʿİlelü'l-ḥadîs̲ ve maʿrifetü'r-ricâl'i (M.Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1972 [sa imenom el-ʿİlel adıyla]; koji su odlomci

tri odvojene ilil knjige, Abdulmu‘tî Emîn Kal‘acî, Halep 1400/1980). Sa Kitabu'l-ʿIlel ve maʿrifeti'r-rical, koji se sastoji od Ahmed. b. Hanbel-ovih odgovora na pitanja njegovih učenika (Talat Kociigit – Ismail Cerrahoglu, I, Ankara 1963, II, Istanbul 1987; Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, I-IV [indeks poslednjeg toma], Bejrut-Rijad 1408/1988; nr. Muhammed Husam Beyzun, I-II, Bejrut 1410/1990 [el-Camiʿ fi'l-ʿilel ve maʿrifeti'r-rical]), Min kelâmi’l-İmâm Ebî ʿAbdillâh Aḥmed b. Ḥanbel fî ʿileli’l-ḥadîṯ ve maʿrifeti’r-ricâl (Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Riyad 1409/1988), dve Tirmizijeve knjige na temu ovog žanra su najstarije. El-ʿİlelu'ṣ-ṣaġīr, koji se nalazi na kraju el-Camiʿu's-sahih, jednog od poslednja dva dela, obeležio je Ibn Receb el-Hanbeli imenom erḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî, jednom od svoja poslednja dva dela, obeležio je Ibn Receb el-Hanbeli imenom Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî, dajući informacije i pravila o il-u (Subhi Casim el- Humeid, Bagdad 1396/1976; Nureddin, I-II, Damask 1398/1978; Hemmam Abdurrahman Said, Zerka/Jordan 1987).Drugo delo je ʿIlelu't-Tirmizi al-kebir (Subhi el-Bedri es-Samerrai, Bejrut 1409/1989), koje sadrži 703 hadisa, od kojih je većinu Tirmizi preneo od svog učitelja Buharija, i njegove ocene o nekim pripovedačima.Hamza Dib Mustafa je uradio svoj majstorski rad na delu, koje je preuređeno prema redosledu knjiga u el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’teki, od Ebu Taliba el-Kadija (I-II, bez mesta, 1402). Sa svojim ʿİlelü’l-ḥadîṯ ’i ile, koji sadrži ocene o poreklu 2840 predaja, koje je Ibn Ebu Hatim lično čuo od svog oca, Ebu Hatima er-Razi-ja, i svog učitelja, Ebu Zur'a er-Razi 1924-1925; I-II, Bagdad 1971; I-II, Bejrut 1405/1985), koji je Dârekutnî diktirao svome učeniku Ebû Bekir el-Berkānî-u el-ʿİlelü’lvâride fi’l-eḥâdîṯ i’n-nebeviyye, (Mahfuzurrahman Zeynullah es-Salefi, I-VIII, Rijad 1405-1412/1985-1991), koji je takođe stavio u musned red najpoznatija dela iz ove oblasti.Ebul-Ferec Ibnu'l-Cevzi, u svoj el-ʿİlelu’l-mütenâhiye fi’l-eḥâdîṯ i’l-vâhiye, (Halîl el-Meys, I-II, Beyrut 1403/1983), ocenio je 1579 predaja u devet knjiga. Ove su ocene neki kasniji učenjaci kritikovali kao preoštre. Neke studije kao što su Yahyâ b. Maîn-ov et-Târîḫ ve’l-ʿilel’i, Ibn Adijev el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi’l-muḥaddiṯ în i ʿileli’l-ḥadîṯ ’i, takođe su povezane sa temom ilil.

c). **Garîbu’l-hadîs**. – غريب الحديث - Grana nauke koja se bavi retkim rečima u hadiskim tekstovima i zajedničkim nazivom dela napisanih u ovoj grani.Hz.Poslanik (s.a.v.s.), koji je poznavao arapski sa njegovim književnim suptilnostima, obilato je koristio bogat jezički materijal arapskog kada se obraćao delegacijama iz raznih regiona arapskog poluostrva, gde su se govorili različiti dijalekti. Zbog osobine cevamiu'l-kelim, za koju je rekao da mu je dao Allah (dz.s.), as'habi su ga s vremena na vreme pitali o značenju nekih reči, budući da su sažeti izrazi i parabole, od kojih neke ranije nisu čuli. , uključeni su u njegove reči.Iako su od ranih vremena počele studije kako bi se objasnile rijetke (garib) riječi u hadiskim tekstovima, kontroverzno je ko je napisao prvi rad na ovu temu. Nije poznato da li je Garibu'l-hadis od Nadr b. Şumeyl (um. 204/820) i Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Musennâ (ö. 209/824 [?]) opstao do današnjih dana. Ibnu'n-Nedim kaže da je video kopiju od 200 listova Asmai-ovog Kitabu Garibi'l-hadis (al-Fihrist, str. 61). Ebu Ubeyd Kasım b. Selam-ov Garibu'l-hadis (Muhammad Azimuddin, I-IV, Haydarabad 1384-1387/1964-1967; I-II, Bejrut 1406/1986; Huseyin Muhammed Seref, I-II, Kairo 1405/1984) je najobimnije od ovih dela. Na knjizi je urađeno dosta posla u pravcu dopunjavanja, skraćenja, sređivanja po azbučnom redu i u izradi u stihove.

Sastavio ih je Ibn Kutajba prema svojim podanicima, Kasim b. Sel'lam-ov Garibu'l-hadis (Samiye Muhammed Ahmed, Pariz 1970; Abdulah Džuburi, I-III, Bagdad 1977-1978, Riza al-Suvejsi, Tunis 1979; I-II, Beyrut 1408/1988), Ibrahim el-Harbi-jev Garibu'l-hadis, koji je skenirao dvadeset i jedan musned i poređao po abecednom redu prema imenima as'haba, citirajući hadise koji sadrže reči garib zajedno sa njihovim dokazima,(Suleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyid, I-V, Cidde 1405/1985), Hattabi-jev Garibu'l-hadis (Abdulkerim Ibrahim al-Azbavi, I-II, Damask 1402/1982) u kojem daje hadise sa čudnim rečima u istom stilu, ali koji nije po abecednom redu i Mecmaʿu’l-ġarâʾib ve menbaʿu’r-reġāʾib, Abdulgāfir el-Fârisî-ja su važne studije u ovoj oblasti. Zamahšeri-jev el-Faʾik fi garibi'l-hadis (I-II, Haydarabad 1324; Ali Muhammed el-Bicavi – Muhammed Ebul-Fazl Ibrahim, I-IV, Kairo 1364/1945). Iako je po abecednom redu prema prva

dva slova reči, nije od velike koristi jer pominje sve garib reči u hadisu zajedno. Meşârikʾul-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi'l-âṯ âr Mesariku'l-envar ʿala sıhahi'l-asar (Kairo 1332/1913; I-II, Tunis 1333/1914), u kojem Kadi Iyaz objašnjava reči Ṣaḥîḥayn ile el-Muvaṭṭa. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî-ov Ġarîbü'l-ḥadîṯ , (Abdulmu'ti Emin Kal'aci, I-II, Bejrut 1405/1985), koji je poredan po azbučnom redu prema prva tri slova reči, i obilje reči koje sadrži.Pored toga, Mecduddin İbnu'l-Esîr-ov en-Nihâye, (I-IV, Bulak 1311-1322; Kairo 1333/1905; Muhammed Mahmud et-Tanahi – Tahir Ahmed), koji je najsavršeniji od dela u ovom žanru napisana do njegovog vremena, takođe je u redu ez-Zavi, I-V, Kairo 1383/1963; Halep, [alMektebetu'l-Islamiyye]) su važna autorska prava. Druga vrsta radova na ovu temu su studije u kojima se zajedno razmatraju garib reči i u Kur'anu (a.m.) i u hadisima. Ahmed b. Muhammed el-Herevî-ov Kitâbü'l-Ġarîbeyn'i od Muhammeda el-Herevi-ja (um. 401/1011) (Mahmud Muhammed et-Tanahi, Kairo 1970). To je dalo primer kasnijim studijama u smislu napuštanja dokaza hadisa i primene alfabetskog sistema. Da bi dovršio ovo delo, napisao je Ebu Musa el-Medini el-Mecmûʿu'l-muġīṯ fî ġarîbeyi'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîṯ , (Abdulkerîm el-Azbâvî, I-III, Cidde 1406-1408/1986-1988).Muhammed Tâhir el-Fettenî'nin Mecmaʿu biḥâri'l-envâr fî ġarâʾibi't-tenzîl i leṭâʾifi'l-aḫbâr'ı (I-II, Leknev 1248; I-IV, Leknev 1284, 1314; Habiburrahman al-A'zami, I-V, Haydarabad-Dekken 1967-1973; I-V, Medina 1415/1994) je rečnik Kur'ana (a.m) i hadisa (XIII, 378).

d). **Muhtelifu'l-hadîs**. – مختلف الحديث - Prihvatljivi hadisi koji izgledaju da su u suprotnosti jedni sa drugima i granom nauke koja proučava ove hadise. Iako nije uobičajen, ovaj izraz, koji se takođe čita i kao „muhtalefu'l-hadis", koristi se da izrazi granu nauke koja ispituje hadise koji su podjednako jaki u smislu ispravnosti i koji izgleda da imaju kontradiktornosti između njih i /ili takva neslaganja između hadisa. Kada se koristi kao grana nauke, kaže se i kao 'ilm-i muhtelifi'l-hadis. U literaturi, "tearuz" ("tearuzu'l-ahbar"; Hatib elBagdadi, str. 606), "muaraza", umesto "konflikt", što je poreklo izraza, a što znači "naprotiv, neslaganje", koji je uključen u termin ihtilâfu'l-hadîs (Hakim an-Nisaburi, str. 122), "tenafi", "tezadd" (Ibnu's-Salah, str. 257). Među njima, to je sukob koji se najviše približava u smislu rasprostranjenosti upotrebe. Od ranih vremena provode se studije kako bi se pomirili neki hadisi koji se čine kontradiktornim jedni drugima sa metodama kao što su cem' i ta'lif, naskh, tercih i tevakkuf. Imam Šafija je napisao svoje delo pod nazivom Ihtilafu'l-hadis da bi pružio informacije o prirodi ovog žanra, koji je takođe poznat kao „Te'vilu'l-hadis, telfiku'l-hadis, muskilu'l-hadis" (Kairo 1321. , el-Umm na margini VII sveske Amir Ahmed Hajdar-a, Bejrut 1405/1985; Muhammed Ahmed Abdulaziz, Bejrut 1406/1987). Kasnije je Ibn Kutajba napisao svoj Ta'vilu muhtalifi'l-hadis da bi odbacio tvrdnje nekih teoloških sekti da postoje kontradiktornosti u hadisima (Kairo 1326; Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut 1393/1973; Abdulkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1408/1988; M. Hayri Kırbaşoğlu, Hadis Mudafaası, İstanbul 1979). Ostala važna dela ovog žanra uključuju Ebu Ca'fer et-Tahavijev Muskilu'l-asar (I-IV, Haidarabad-Dekken 1333; Nacija dela. Iz kopije u Feyzullah Efendi [br. 273-279] publikacija pod imenom Şerḥu Müşkili'l-âṯ âr, od Şuayb elArnaût [I-XVI, Beyrut 1415/1994 sadrži 6179 predaja] jedna je od studija o ovom delu Ebu'l'l-Bela.Muḫtaṣaru Muşkili'l-âṯ âr i njegov drugi sažetak od Džemala el-Malati-ja pod imenom el-Muʿtaṣar mine'lMuḫtaṣar, (I-II, Haidarabad 1307, 1317-136, 1317-136, Alemu' l-kutub) treba pomenuti.

Ponovo, Tahavi, u svom Şerḥu Meʿâni'l-âṯ âr,(knjige o sunenu i ahkamu), koje je uredio prema poglavljima fikha, bavio se hadisima koje su učenjaci smatrali kontradiktornim jedni drugima, navodivši njihove nasihe i poništio hadise, ukazavši da među njima nema kontradiktornosti, tako što je pomirio hadise za koje se smatralo da su kontradiktorni. Komentari Bedreddin el-Aynî-ja, na ovo delo, koje nosi imena Mebâni'l-aḫbâr fî şerḥi Meʿâni'l-âṯ âr i Nuḫabü'l-efkâr fî tenḳīḥi Mebâni'l-aḫbâr, su važna dela sa stihom autora (oba dela sa autorskim redom , takođe za njihov sažetak videti Sezgin, I, 440). Ibn Furek je objavio svoje hadise o Allah-ovim (dz.s) osobinama, na koje su se protivili drugi kelamije (teolozi) osim Ehl-i-sunne, u svom delu Müşkilu'l-ḥadîṯ ve beyânuhû (Abdulmu'ti Emin Kal'aci, Alep 1402/1982; Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut, el-

Mektebetu'l-asriyye), on to tumači u skladu sa mezhebom Ebu'l-Hasan el-Eš'ari-je. U ovom žanru su pisana i druga dela u narednim vekovima, među njima i Abdullah b. Ali en-Necdî elKasîmî-ov Müşkilâtu'l-eḥâdîṯ i'n-nebeviyye ve beyânuhâ (Beyrut 1405/1985), u kojem je Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kasîmî raspravljao i branio tridesetak hadisa o raznim pitanjima koja su danas predmet diskusije, a Resad Muhamme analizira osamnaest hadisa. Dela pod nazivom et-Teʾlîf beyne muḫtelifi'l-ḥadîṯ (Kahire 1405/1984), sporovi u hadisima i rešenja, İsmail Lutfi Çakan-a, (Istanbul 1982, 1996), u kojima ispituje teorijski aspekt sukoba u hadisima.

e). **Nâsih ve Mensuh**.- Nauka o nasihu i ukinutim hadisima usko je povezana sa muhtelif al-hadisom, koji se bavi hadisima koji izgledaju nekompatibilni jedni s drugima zbog činjenice da je neke od sunneta Hz.Poslanika (s.a.v.s.) ukinuo u kasnijim periodima. Jedna od prvih studija na temu nasih-a u hadisu je Ebu Bekr al-Esrem-ova (um. 261/874-75 [?]) Nasihu'l-hadis ve mensuhuh (prva dva dela Ismaila Saib-a Sencer-a, br. 1323, br. 1323). treći džuz Daru 'l-kutubi'l-Misriyye, br. 1587). Ibn Šahin-ov en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-ḥadîṯ , (Semîr b. Emîn ez-Züheyrî, Amman 1408/1988; Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1412/1992), el-Iʿtibâr fî beyâni'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-âṯ âr, što je Hazim-i ocenio sređivanjem hadisa za koje se smatra da su abrogirani nakon davanja opširnih informacija o pitanju ukidanja. (Hajderabad 1319, 1359/1940, Kairo 1346/1927; Muhammed Ahmed Abdülazîz, Kahire, ts. [Mektebetu Âtıf]; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1346/1927; Abdulmu'ti Emin Kal'aci, Alep 1403/1982 [?]), Ahbaru ehli'r-rusuh (en-Nasih ve'l-mensuh mine'lhadis), u kojem je Ebu'l-Ferec Ivzi'l-Cevent ocenio sa kratkim napomenama) (Kairo 1322/1904; Rusuhu'l-ahbar fi mensuhi'l-ahbar (Hasan Muhammed Makbuli al-Ehdel', Bejrut1490) važna su dela koja su važna za Bejrut, 1490, opstale do današnjih dana. Ali Osman Kockuzu, u svojoj doktorskoj studiji pod naslovom „Problem NasihMansuha u hadisu" (Istanbul 1985), ispitao je prirodu ukidanja u hadisu, zajedno sa primerima.

f). **Esbâbu vurûdi'l-hadîs**.- أسباب ورود الحديث - f). Esbâbu vurûdi'l-hadîs. Grana nauke o hadisu koja proučava svrhu izgovaranja hadisa. Ovaj izraz, koji se također koristi kao "Esbabu'l-hadis, vurudu'l-hadis", izražava da su hadisi izrečeni zbog određenog razloga, prilike ili situacije. Kao što Esbab-ı nuzul govori o razlozima objavljivanja ajeta, vremenu i mestu njihovog objavljivanja, isto tako govori i o pitanjima koja se odnose na razloge izgovaranja hadisa, vreme i mesto gdje su ona izgovoreni. Ova nauka je od velikog značaja za izdvajanje opštih odredbi, ograničavanje apsolutnih značenja, objašnjavanje kumulativnih i složenih odredbi, poznavanje nasih i ukinutih hadisa, deklarisanje pravog razloga za presudu, ukratko bolje razumevanje hadisa. Učenjaci prošlog razdoblja ovo su smatrali metodološkim pitanjem i ocenili ga. (TDV- ISLAM ANSIKLOPEDISI). To je disciplina koja proučava razloge, gde i kada su hadisi izrečeni kako bi ih bolje razumeli. Esbabu vurudi'l-hadis'i (el-Lumaʿ fi esbabi'l-hadis), u kojem je Sujuti rasporedio devedeset osam hadisa prema poglavljima o fikhu, zajedno sa različitim predajama, jedno je od dva najpoznatija dela o ovoj nauci, u kojoj je napisano malo radova jer nije mnogo razvijeno (Yahya b. Ismail Ahmed, Bejrut 1404/1984;

Kairo 1409/1988), a drugo je delo Ibn Hamze el-Husejnija pod nazivom elBejan ve't-taʿrif fi esbabi vurudi'l-hadisi's-serif, u kojem je naveo 1154 uzroka (hadisi su poznati po abecedi). -II,Alep 1329/1911, 1929-1930; Husejn Abdulmecid Hašim, I-III, Kairo 1393-1395/1973-1975; Sejfedin el-Katib, I-II, Bejrut 1401/1981).Ramazan Ajvali je uradio doktorsku studiju o Esbabu vurudi'l-hadisu i njegovom mestu i važnosti u islamskom zakonodavstvu (Teološki fakultet AU, 1979).

4. **Hadis Şerhleri. – Komentari Hadis-a**.

Radovi napisani da objasne hadise su, na neki način, studije u kojima se primjenjuju nauke diraietu'l-hadisa. Utvrđivanje identiteta osoba u dokumentima i njihovog statusa u pogledu cerha

i ta'dila, kao i utvrđivanje uzroka hadiskih tekstova, bilo da su nasihi ili ukinuti, objašnjavanje retkih reči, pomirenje onih koje se čine kontradiktornim jedna drugoj, izvođenje sudova iz hadisa itd. Ova pitanja predstavljaju glavne teme komentara hadisa. Iako su objašnjenja nekih pisaca o hadisima nakon njihovog evidentiranja, neka vrsta napomene, samostalne studije kojima se objašnjavaju sve reči hadis-ke knjige ili delovi koje treba objasniti, koliko je poznato, počelo je sa Hatabi-jem iz IV. (X.) veka. U međuvremenu, posebno Kutub-i Sitte je bio predmet intenzivnih studija anotacija. Među najvažnijim od skoro stotinu studija o Buhari-jevom el-Camiʿu's-sahih, Hattabi-jev kratki komentar nazvan Aʿlamu's-sunen (Suleymaniye Biblioteka., Aja Sofija, br. 687, Nacija 261; 262, 437; III. Ahmede,393), obimni komentar Šamseddin-a el-Kirmani-ja pod nazivom el-Kevakibu'd-derari (I-XXV, Kairo 1935-1945), koji je napisan da reši sve probleme u delu, nalazi se među komentarima Ibn Hadžera el-Askalani-ja na Ṣaḥîḥ-i Buḫârî i Buhari Fethu'l-bari, smatran najsavršenijim (Delhi 1890; I-KSIII, Bulak 1300-1301; Muhibbuddin al-Hatib I-XIII, Kairo 1407/1986-87), Bedreddin el-Ayni-Fet-ov Umdetu'l-kari (I-XI, Istanbul 1308-1311; I-XIII, Kairo 1348; I-XX, Kairo 1348; I-XX, Kairo 1392/1972),Ahmed b. Muhamed el-Kastallani-jev Irsadu's-sari (I-X, Bulak 1267, 1275, 1276, 1285, 1288, 1292) u kojem objašnjava svaku reč na kratak i sažet način, iako je zasnovana na Fetḥu'l-bârî, 1304-1306, sa Nevevi-jevim komentarom na Sahih-i Muslim; Kairo 1276, 1306, 1307, 1325-1326; Leknev 1876; Nivalkišor 1284). Jedan od prvih komentara Muslimovog el-Camiʿu's-sahih je el-Mu'lim bi-fevaʾidi Muslim, koji sicilijanski muhadisi i pravnik Mazeri nisu imali prilike da dovrše (I-VII, Kairo 1328; Muhamed el- Shazeli, I.-III, Tunis 1987-1988), rad su tokom vremena dopunjavali različiti učenjaci. Nevevi b. el-Haccac, el-Minhac fi serhi Sahih Muslim (I-IV, Kairo 1271; I-V, 1283; videti takođe VII, 126) je najvažniji od Sahih-i musliman komentara. Među komentarima Tirmizijevog el-Camiʿu's-sahih, Arizatu'l-ahve, koji više liči na ta'lik nego na belešku, zasnovan je na stavovima Maliki-jskog mezheba, pošto ne sadrži komentar svakog hadisa ili čak svakog poglavlja Ebu Bekra Ibn el-Arabi-ja (Kanpur 1299, sa tri Tirmizi-jeva komentara; I-XIII, Kairo 1350-1352) Tuhfetu'l-ahvezi, indijskog učenjaka hadisa Mubarekfuri-ja, koji je napisao (Indija) zajedno sa dvotomnim uvodom o hadiskim pitanjima 1353). Među komentarima Ebu Davud es-Sicistani-jevog es-Sunan, prvi od njih je Hattabi-jev Ma'alimu's-Sunen (Muhammad Ragıb et-Tabbah, I-IV, Aleppo 1920-1924, 1932-1932-19) ''es – Adil es-Sayyid, I-V, Homs 13891394/1969-1974. Ahmed Muhammed Sakir – Muhammed Hamid el-Fiki, I-VIII, Bejrut 1367-1369/1948-1950 A. Tehzibs of Ibn Kayyim el-Javziyya]) Avnu'l-maʿbud indijskog učenjaka Abu't-Tayyib Muhammed Shemsulhak el-Azimabadi (I-IV, Delhi 1918-1923, Medioman I-C-IV-Abd; -1389/1968-1969) i Bezlu'l-mechud Halila Ahmed esSeharenpuri-ja (Muhammed Zekeriiia, I-XX, Leknev-Kairo 1393/1973). Nekoliko komentara je dato na Nesai-jev es-Sunen, od kojih je Sujuti-jev Zehru'r-ruba uglavnom napisao Muhammed b. Abdulhadija es-Sindi-ja objavljen je zajedno sa napomenom i završenom 1312 (1894) (I-II, Kairo 1312, 1348, 1932, I-VIII, 1964; Kanpur 1848, 1882; Delhi 1282). Mogultaj b. Kılıc-ov komentar (Knjg. Nacija, Feyzullah Efendi, br. 362, autorova linija) je Ma tamessu ileihi'l- hace (Edirne Selimiye Knjg, br. 487), Suyuti-ov Misbahu'z-zucace (Delhi 1847), Muhamed b. Ismail b. Abdulgani ed-Dihlevi-jev Incahu'l-hace (Delhi 1847, 1905). Može se pomenuti komentar (Bejrut) Muhamed b. Abdulhadi es-Sindi-ja, koji se sastoji od njegovih komentara na ovo delo. Napisani su važni komentari na neka dela osim Kutub-i Sitte.

Među njima, El-Muvetta Imama Malik-a, koju Andalužani prihvataju kao pouzdanu u stepenu Sahih-i Buhari i koja se ubraja u Kutub-i Sitte, jedno je od dela koje je najviše proučavano. Jedan od njegovih najvažnijih komentara je et-Temhid lima fi'l-Muvettaʾ mine'l-me'ani ve'l-esanid, koji je napisao Ibn Abdulber en-Nemeri u periodu od više od trideset godina (Said Ahmed A'rab , I-XVIII, Titvan 1387-1407/19671987). Autor je prvo naveo učitelje koje je imam Malik prenosio od njih po abecednom redu, a zatim je ovim redom naveo merfu hadise koje je od njih prenosio. Isti autor, el-Istizkaru'l-camiʿ li-mezahibi fukahaʾi'l-emsar ve ʿulemaʾi'l-aktar fima tezammenehu'l-Muvatsar, studija na kojoj se ovo delo smatra kao nastavak el-hadis u reʾi ve'l-asar (Abdulmu'ti Emin Kal'aci, I-XXX, Bejrut 1414/1993), komentarisao je mevkuf i maktu hadise u el-Muvetta u

skladu sa njegovom naredbom. (I-VII, Kairo 1331-1332), koji je kasnije rezimirao u svom komentaru pod nazivom el-Istifa, koji je opširno pisao, napisao je Ebu Bekir Ibnu'l-Arabi u Kitabu'l-Kabes fi şerḥi, komentaru Muvettta. Enes (Muhammed Abdullah Vuld Kerim, I-III, Bejrut 1992), Suyuti-ov Tenviru'l-havalik (I-III, Bejrut, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye), naveo komentar Muhammed b. Abdulbaki ez-Zurkani-a (I-V, Kairo 1381-1382/19611962; I-IV, Bejrut 1407/1987, 1990), Evcezu'l-mesalik na Muvetta (1961-1990) (1961-1990). Zbog svoje popularnosti u islamskom svetu, a posebno među indijskim muslimanima, jedno od dela na koje je napisano najviše komentara je Mesabihs-sunna Fera el-Begavi-ja (Kairo 1294, 1318; Jusuf Abdurahman alMar'ašli, I-IV , Bejrut) 1407/1987) Hatib et-Tabrizi-jev Mishkatu'l-Mesabih,koji je napisao nakon što ga je završio (Kalkuta 1257, 1319; Bombaj 1271; Delhi 1300; Dahirud al-Ed-III; Nasirud el-Mudin-u, Lahore, 1257, 1319; 1381/1961). Među najpoznatijim komentarima Mesabiha's-sunne, u VII. (XIII.) veku, Velika knjiga Zeynularab Ali b. Abdullah b. Ahmed en-Nahcuvânî-a pod nazivom Şerḥu Meṣâbîḥi's-sünne, tri komentara u velikim, srednjim i malim tomovima (Nuruosmaniye Ktp., br. 790, 791, 792; Suleymaniye Baig tp 7, drugi); za Ferra el-Begavi, uvod izdavača, I, 100-103), Bejzavi-jev Tuhfetu'l-ebrar (Suleimaniye Knjg, Hacı Besir Aga, br. 149; Fatih, br. Hasan Hus 96. 235). Među komentarima Miskatu'l-Mesabih, Huseyin b. Muhamed et-Tibi's al-Kasif ʿan hakaʾiki's-sunen (Naim Esref Sebbir Ahmed, I-XII, Karači 1413), Ali el-Kari's Mirkatu'l-mef13192; Attar, I-Ks, Bejrut 1412/1992) i uz arapski komentar Lemaʿatu't-tenkih, u kojem je Abdulhak b. Seyfeddin ed-Dihlevi objasnio hadise, držeći hanefijsku školu u prvom planu (Muhammed Ubeydullah, Lahore 1390/1970, prva dva toma su objavljena ovog datuma, ostali kasnije; Sulejmaniye Ktp., Hasan Husnu Pasa, br. 190, 466) sa obimnijim komentarom na perzijskom, Esiʿatu'l-Lemaʿat fi serhi Kitabi'l-Mishkat (I-IV, Leknev-Muhima'7) i Leknev-12-7. Taʿliku's-sabih (I-IV, Damask 1354.

Bibliografija

Lisânu'l-ʿArab, "kẕb" md. Ebu'l-Bekā, el-Kulliyyât, s. 370-374, 402. Kāmus Tercumesi, "ḥdṣ " md. M. F. Abdulbâkī, el-Muʿcem, "ṭvʿa", "resûl" md.leri. Şâfiî, er-Risâle, s. 78, 93, 103. a.mlf., el-Um, VII, 250, 254; a.e. (nşr. M. Zehrâ en-Neccâr), Beyrut, ts., V, 127-128. Sunen-i Dârimî (trc. Abdullah Aydınlı), İstanbul 1994, mutercimin önsözu, I, 7-22. İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 9. İbn Kuteybe, Teʾvîlu muḫtelifi'l-ḥadîṣ , Kairo 1326, str. 143-145, 164-169, 212-215, 365-366, 432-433. Tirmizî, Kitâbu'l-ʿİlel (es-Sunen içinde, nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1395/1975, s. 738. Ya'kubî, Târîḫ, II, 261. Kuleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, I, 53, 65, 255-258, 273-274, ayrıca bk. Huseyin Ali Mahfûz'un mukaddimesi, I, 4-8. Râmhurmuzî, el-Muḥaddiṣ ü'l-fâṣıl (nşr. M. Acâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 364-367, 611-620. İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddud), s. 208, 281-289. İbn Bâbeveyh, Men lâ yaḥḍuruhu'l-faḳīh, Beyrut 1401/1981, I, 3. Ebû Ca'fer et-Tûsî, İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl: Ricâlu'l-Keşşî (nşr. Hasan el-Mustafavî), Meşhed 1348 hş., neşredenin girişi, s. 5. Hâkim, el-Mustedrek, I, 109-110. Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdu'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Iş), Dımaşk 1974, s. 32-33, 50-51, 58-63, 65-68, 92, 95-96, 102, 106. a.mlf., Şerefu aṣḥâbi'l-ḥadîṣ (nşr. Mehmed Saîd Hatîboğlu), Ankara 1971, s. 87-93. a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 236-239. İbn Abdulber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Zuheyrî), Dammâm 1414/1994, I, 331; II, 1183. Ferrâ el-Begavî, Meṣâbîḥu's-sunne (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, I, 63-74, 100-103. Sem'ânî, Edebü'l-imlâʾ ve'l-istimlâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 109. İbn Şehrâşûb, Meʿâlimu'l-ʿulemâʾ (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrululûm), Beyrut, ts. (Dâru'l-edvâ), s. 2. İbnu'l-Esîr, en-Nihâye, IV, 159. İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 366; XVIII, 10. Mizzî, Tehẕîbu'l-Kemâl, neşredenin girişi, I, 37-71. Zehebî, Mîzânu'l-iʿtidâl, I, 271. a.mlf., Teẕkiretu'l-ḥuffâẓ, I, 109-110. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 3-54. İbn Hacer, Feṭḥu'l-bârî (Hatîb), I, 174; XIII, 16. a.mlf., el-İṣâbe, VII, 438. a.mlf., Tehẕîbu't-Tehẕîb, IV, 236-237; VII, 33; IX, 448. Şehîd-i Sânî, er-Riʿâye fî ʿilmi'd-dirâye (nşr. Abdulhüseyin M. Ali Bakkāl), Kum 1408/1987, s. 77-80, 84-85. Şa'rânî, el-Mîzân (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, I, 212. Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 81, 521-522, 635-641, 834-835. Hur el-Âmilî, Vesâʾilü'ş-Şîʿa (nşr. Muhammed er-Râzî – Ebu'l-Hasan eş-Şa'rânî), Beyrut 1412/1991, XX, 96-100, 151.

Meclisî, Biḥâru'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XXVI, 18-67, 121-125.Rahmetullah el-Hindî, İzhâru'l-hak Tercumesi (trc. Umer Fehmi – Nuzhet Efendi), İstanbul 1972, s. 572-614. Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidu't-taḥdîṣ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1353/1935. R. Dozy, Târîh-i İslâmiyyet (trc. Abdullah Cevdet), Kahire 1908, I, 161-165. L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Huseyin Cahid), İstanbul 1924-27, I, 86, 88, 90, 91. D. S. Margoliouth, The Early Development of Mohammedanism, London 1914, s. 66, 70, 76. a.mlf., "On Moslem Tradition", MW, II/2 (1912), s. 115. E. Dermenghem, Muhammed'in Hayatı (trc. Reşat Nuri), İstanbul 1930, s. 1-7. M. Zubeyr es-Sıddîkī, "Ahadith were Recorded During the Lifetime of Muhammad", Proceedings of the Idara-i Maarif-i Islamia, First Session Held at Lahore (15th and 16th April, 1933), Lahore 1935, s. 63-71. a.mlf., Hadîs Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966. a.mlf., "İslâm Hukûkunda Hadisin Yeri" (trc. M. Esad Kılıcer), AÜİFD, XII (1964), s. 113-117. Ahmed Zekî Safvet, Cemheretu resâʾili'l-ʿArab, Kahire 1356/1937, I, 25-90. Brockelmann, GAL, I, 401, 446, 447, 458, 662; Suppl., I, 578, 606, 617, 619, 628, 630, 634, 917; II, 597. I. Goldziher, Etudes sur la tradition islamique (trc. Leon Bercher), Paris 1952, s. 41-53, 162-163, 217. a.mlf., el-ʿAḳîde ve'ş-şerîʿa (nşr. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts., s. 44. a.mlf., "İslâmda Hadîsin Yeri Etrafında Mücadeleler" (trc. Cihad Tunç), AUİFD, XIX (1973), s.

223-235.Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 11-15, 37-40. a.mlf., GAS, I, 53-84, 113, 156-159, 191, 222, 466. M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Uzerinde Tetkikler, İstanbul 1959. M. Acâc el-Hatîb, es-Sunne ḳable't-tedvîn, Kahire 1963, s. 163-175. Fazlurrahman, Islamic Methodology in History, Karachi 1965, s. 10-11. a.mlf., "Concepts Sunnah, Ijtihād and Ijmāʾ in the Early Period", IS, I/1 (1962), s. 10-11. Abdulhamîd el-Allûcî, Müʾellefâtü İbni'l-Cevzî, Bağdad 1385/1965, s. 89-90. A. Guillaume, The Traditions of Islam, Beyrut 1966, s. 50. a.mlf., Islam, London 1990, s. 106-111. P. K. Hitti, Islam and the West, New York 1962, s. 105-107. Mubârekfûrî, Muḳaddimetu Tuḥfeti'l-aḥvezî (nşr. M. Abdulmuhsin el-Kutubî), Kahire 1386/1967. Muhammed Hamîdullah, Hemmâm İbn Munebbih'in Sahîfesi (trc. Talât Koçyiğit), Ankara 1967, s. 69. a.mlf., el-Veṣ âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983. G. H. A. Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature, Leiden 1969, s. 1. a.mlf., "Ḥadīth", Dictionary of Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, VI, 45-48. M. Nâsırüddin el-Elbânî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kutubi'ẕ-Ẓâhiriyye, Dımaşk 1390/1970, s. 348. Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1973, s. 1-3, 39-41, 63-69. Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, el-Mevżûʿât fi'lâṣ âr ve'l-aḫbâr, Beyrut 1973, s. 53. a.mlf., Uṣûlu't-teşeyyuʿ, Beyrut, ts. (Dâru'l-kalem), s. 253-258. M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, Ankara 1975, s. 17-19, 56-61, 96-115. a.mlf., "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 114-129. a.mlf., "Cüz", a.e., VIII, 147-148. Talât Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1977. a.mlf., "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşleri'nin Tahlil ve Tenkidi", AUİFD, XV (1957), s. 43-55. Şâkir Mahmûd Abdulmun'im, İbn Ḥacer elʿAsḳalânî, Bağdad 1978, I, 506-513. Âgā Buzurg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1398, XXV, 51. Mustafa es-Sibâî, es-Sunne ve mekânetuhâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Dımaşk 1398/1978. M. Ebû Zehre, el-İmâm eṣ-Ṣâdıḳ, Kahire, ts. (Dâru'l-fikri'l-Arabî), s. 357-460. H. Lammens, Islam Beliefs and Institutions, London 1979, s. 70-72. J. Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", Studies on Islam (ed. M. L. Swartz), Oxford 1981, s. 99111. Hasan es-Sadr, Teʾsîsu'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 278-295. a.mlf., eş-Şîʿa ve funûnü'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dâru'l-ma'rife), s. 29-43. M. Huseyin Âl-i Kâşifi'l-Gıtâ, Aṣlu'ş-Şîʿa ve uṣûluhâ, Beyrut 1402/1982, s. 58, 79. Abdulvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetu'l-baḥṣ i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 209-265. Ali Osman Koçkuzu, Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi, İstanbul 1983. A. F. L. Beeston v.dğr., Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge 1983, s. 271-298. Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 140-153. Maʿa'l-Mektebe, s. 403-421. Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm: İdealler ve Gerçekler (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1985, s. 89-95. Mehmed S. Hatiboğlu,"Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine", Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, s. 81-94. D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1985, s. 7677. M. Lokmân es-Seleffî, İhtimâmü'l-muḥaddiṣ în bi-naḳdi'l-ḥadîṣ seneden ve metnen, Riyad 1408/1987, s. 417474. M. Abdülazîz el-Havlî, Târîḫu fünûni'l-ḥadîṣ i'n-nebevî (nşr. Mahmûd el-Arnaût – M. Bedreddin el-Kahvecî), Dımaşk 1408/1988. Fârûk Hamâde, el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Rabat 1409/1989, s. 48-85. M. Cevâd Mugniyye, eş-Şîʿa fi'l-mîzân, Beyrut 1409/1989, s. 317-320. İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989. a.mlf., Hadis Usûlü, İstanbul 1990. a.mlf., "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 129-132. Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, el-Ḳurʾâniyyûn ve şübühâtühüm ḥavle's-sünne, Tâif 1409/1989. M. Mustafa el-A'zamî, Menhecü'n-naḳd ʿinde'lmuḥaddiṣ în [baskı yeri yok] 1410/1990 (Mektebetü'l-kevser), s. 127-149. a.mlf., İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 10-18, 34-161, 194-222. a.mlf., İslâm Fıkhı ve Sünnet (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1995. İmtiyâz Ahmed, Delâʾilü't-tevṣ îḳı'l-mübekkir li's-sünneti ve'l-ḥadîṣ (trc. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1410/1990.Ali Abdülfettâh Ali Hasan, el-Ḥadîṣ ü'n-nebevî ve rivâyetüh, Mansûre 1990. İzziyye Ali Tâhâ, Difâʿ ʿani's-sünneti'n-nebeviyyeti'ş-şerîfe, Küveyt 1410/1990. a.mlf., "Min iftirâʾâti'l-müsteşriḳīn ḥavle eḥâdîṣ i'ttevḥîd", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, VI/13, Küveyt 1409/1989, s. 19-76. a.mlf., "Min iftirâʾati'lmüsteşriḳīn ʿalâ eṣâlîbi'l-muḥaddiṣ în fi'l-ʿinâyeti bi-mütûni'l-eḥâdîṣ ", Mecelletü'l-buḥûṣ i'l-İslâmiyye, XXXI, Riyad 1411, s. 279-352. S. Kemal Sandıkçı, İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs, Ankara 1991. Ali Yardım, Hadis, İzmir 1992, I-II. Sıddîk Beşîr Nasr, Ḍavâbiṭü'r-rivâye ʿinde'l-muḥaddiṣ în, Trablus 1992, s. 162-163, 165-181, 217, 281-354. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, Maʿrifetü'n-nüsaḫ ve'ṣ-ṣuḥufü'l-ḥadîṣ iyye, Riyad 1412/1992. Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi: Cerh ve Ta'dîl İlmi (doktora tezi, 1992),MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 20-23 (sahâbenin birbirini tekzîbi). Tevhit Bakan, Ashâbın Adâleti (doktora tezi, 1993), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 72, 74. Cemal Sofuoğlu, "Şia-i İmâmiye'nin Hadis Anlayışı",

Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 258-287. Yusuf el-Kardâvî, Sünneti Anlamada Yöntem (trc. Bünyamin Erul), Kayseri 1993, s. 56-60. Nâsır b. Abdullah el-Kafârî, Uṣûlü mezhebi'ş-Şîʿa [baskı yeri yok] 1414/1993, s. 307-399. Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), tür.yer. Faruk Koçak, İstanbul Kütüphanelerindeki Hadis Cüzleri (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Abdülganî Abdülhâliḳ, Ḥucciyyetü's-sünne, Riyad 1415/1995, s. 337. Mehmet Erdoğan, Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet, İstanbul 1995, s. 70-79. James Robson, "Tradition, The Second Foundation of Islam", MW, XLI/1-4 (1951), s. 22-33. a.mlf., "The Material of Tradition", a.e., s. 166-180. a.mlf., "Hadith ", EI2 (Fr.), III, 24-25. Abdülhâdî Rızâ, "Emâlî Niẓâmilmülk el-Vezîri's-Selcûḳī fi'l-ḥadîṣ ", MMMA (Kahire), V (1959), s. 349-378. Abdülcebbâr Ulvân en-Nâyile, "el-Ḥadîṣ ü'n-nebeviyyi'ş-şerîf min meṣâdiri'd-dersi'n-naḥvî", Âdâbü'r-Râfideyn, XIII, Musul 1981, s. 499-544. Semîre Halîl, "el-Kütübü'l-merciʿiyye li-terâcimi ruvâti'l-ḥadîṣ ḥatte'l-

ḳarni’s-sâdisi’lhicrî”, ʿÂlemü’l-kütüb, sy. 14, Riyad 1987, s. 4-14. Yasin Dutton, “Sunna, Hadīth and Madinan ‘Amal”,Journal of Islamic Studies, IV/1, Oxford 1993, s. 1-31. Charles J. Adams, “Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi-Mevdûdî’nin Hadis Anlayışı-” (trc. Nedim Alpdemir), İslâmî Araştırmalar, sy. 3-4, Ankara 1994, s. 291303. Th. W. Juynboll, “Hadîs”, İA, V/1, s. 47-54. a.mlf., “Ḥadîṯ ”, DMİ, VII, 230-247. F. Buhl, “Kudüs”, İA, VI, 957. J. Walker, “Kubbetü’s-sahra”, a.e., VI, 945. A. K. C., “Ḥadīth”, EBr. (1981), VIII, 536-538. L. T. Librande, “Ḥadīth”, ER, VI, 143-151. Hasan el-Emîn, “el-Uṣûlü’l-erbaʿa miʾe”, Dâʾiretü’l-maʿârifi’l-İslâmiyyeti’ş-Şîʿiyye, Beyrut 1401/1981, II, 33-46. a.mlf., “Ḥadîṯ ”, a.e., III, 117-126. İbrahim Canan, “el-Edebü’l-müfred”, DİA, X, 411-412. Tahsin Görgün, “Goldziher, Ignaz”, a.e., XIV, 105-111. R.Marston Speight, “Ḥadīth”, The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World, New York 1995, II, 83-87.

Mutevatir- المتواتر

Autor:

H. YUNUS APAYDIN

Pojam kelam-a i fikh metode, u smislu, vesti koje daju informaciju o tačnosti svog predmeta. U rečniku reč mutevatir, koja potiče od korena vetr, što znači „nastaviti bez prekida i poci sa vremenom, dolaziti jedna za drugom”, odnosi se na vesti koje same daju informaciju o tačnosti svog predmeta u rečniku metode kelam-a i fikh-a ; Priroda prenosa u okviru uslova koji se smatraju neophodnim za takvu vest takođe se naziva tevatur. Takvo imenovanje je dato zato što su prenosioci vesti prenosili vesti neistovremeno niti zajedno, već u različita vremena, jedan za drugim. U Kur'anu se reč „tetra“ koristi da opiše povremeni niz Pejgambera (s.a.v.s.) (El-Mu'minun 23/44). Prema klasičnoj islamskoj teoriji znanja, izvori znanja su zdrava čula, razum i verne vesti. Među vestima koje se vrednuju u okviru vernih vesti, ona čiju tačnost utvrđuje sama vest je vest mutevatir.Poznavanje tačnosti drugih vesti zavisi od dokaza koji nisu vesti, i u tom pogledu, znanje o tačnosti dotične vesti je teorijsko znanje. Mutevatir vesti se smatraju jednim od izvora znanja zajedno sa prioritetima, ezoterijskim zapažanjima, spoljašnjim čulima i iskustvima u nauci logike. Zbog svoje uloge u prenošenju verskog znanja, verne vesti bile su predmet rigoroznih ispitivanja u klasičnoj literaturi. Međutim, tema tevatura je obrađena i utemeljena kao opšti izvor informacija bez ograničenja na prenošenje verskih informacija u klasičnoj literaturi, a verske informacije su uključene u ovaj opseg pošto su predmet vesti. Dok je vest koju je dao Poslanik (s.a.v.s.) izvor informacija za one koji je direktno čuju- bez potrebe za bilo kakvim drugim uslovima i uslovima u pogledu tačnosti njenog sadržaja- ona je izvor informacija za one koji je ne čuju direktno, zavivsi od toga da se ta reč prenosi tevaturom. Nema značajnog suprotnog mišljenja da je reč Bozijeg Poslanika (s.a.v.s.), koja je preneta u tevaturu, kao reč koju je čuo sam Božiji Poslanik (s.a.v.s.). Značenje hadisa kao mutevatir znači da je taj hadis rekao licno Boziji Poslanik (s.a.v.s.), a to što je Kur'an mutevatir znači da je dospeo u naše vreme bez ikakvih promena, onako kao što ga je izrekao Poslanik Uzvisenog Allaha. Prema tome, tevatur je pojam koji se odnosi na sigurnost dokaza tekstova, a izvesnost i vezanost njihovih značenja je posebno pitanje. Dok su vesti koje ne dostižu nivo tevatura podeljene na dva dela: kao meşhur haber (poznate vesti) i ehad haber (vesti koje ne dostižu nivo mutevatira.) od strane hanefija, to nazivaju ehadom drugi učenjaci osim hanefija, gde je prihvaćeno da one ne izražavaju suštinsko znanje (nauku).

Međutim, Obaveznost vesti koja se prenosi od Poslanika (s.a.v.s.) ne zavisi od prenošenja tevatur vesti; jer činjenica ta da vest izražava znanje i obavezno su različita pitanja. Iz tog razloga, iako meşhur haber (poznate vesti) i haber-i vahid ne izražavaju znanje, one se široko koriste dok dopiru do jurisprudencije (videti HABER-i VAHID; Meşhur-POZNATI).Razlika između idžma'a, koja je prihvaćena da izražava znanje, od mutevatir haber-i (vesti o mutevatiru) je u tome što je ovaj kvalitet stekla zahvaljujući relevantnim šerijatskim dokazima. Stoga, dok su mutevatir haber-i (vesti o mutavatir-u) prihvaćene kao izvor informacija za svakoga ko ima um, idžma'a je validan izvor informacija samo za muslimane (Ebu Ishak al-Sirazi, Serhu'l-Lumaʿ, II, 573). Opis Mutevatir hadis-a, kao "nema sumnje u njegovu povezanost sa Poslanikom (s.a.v.s.)" učinio je nepotrebnim

istraživanje atribucije ove vesti, pa je tema mutevatira ostala uglavnom u oblasti kelama (Nauke koja se bavi glavnim principima dini islama.) i fikha. Iako se može naći da neki od hadisa klasičnog perioda opisuju mutevatir, opšte je prihvaćeno da se ovo odnosi na široko rasprostranjene (meşhur-poznate, mustefijd) vesti, a ne na tehnički mutevatir vesti koje se vide u korišćenju proceduralista.U stvari, Ibn Abdulberruvu izjavu o hadisu o mes'h-u po mestvama kao "istefaza ve tevatur" Irak je protumačio da znači da je hadis široko rasprostranjen, a ne mutevatir. Neki muhadisi iz kasnijeg srednjeg perioda raspravljali su o tome da li postoje mutevatir hadisi od Allah-ovog (dz.s.) Poslanika (s.a.v.s.) koji su fiksni?! Napisane su mnoge rasprave, kao što su radovi Džafera al-Ketanija po imenu Nazmu'l-mutenasir mine'l-hadisi'lmutevatir i Suitijev Katfu'l-ezhari'l-mutenasire fi'l-ahbari'l-mutavatir, (za gledišta hadisa o mutavatir hadisu, videti I.-Salahu, 27's-269; Zeinuddin al-Mutavatir- Irački, str. 225-226; Ibn Hajar el-Askalani, str. 3-5). Definicije kao što su “vesti o zajednici koja sama po sebi izražava svoju istinitost” odražavaju suštinu i epistemološku vrednost mutevatir vesti. Vesti koje svoju tačnost crpe iz spoljašnjih znakova kao što su razum, reči Bozijeg Poslanika (s.a.v.s.) ili njegovi prateći gestovi, mimike i ponašanja, ne nazivaju se mutevatir. Prema definiciji koja je doneta, uzimajući u obzir njen oblik i koja je postala rasprostranjena u literaturi, mutavatir vest je „vest koju prenosi jedan broj ljudi koji se, u svim svojim slojevima, gotovo nemoguće, mogu složiti oko laži“. Umesto reči „uobičajeno” ovde, neke definicije koriste „intelektualno”. Unos „uobičajeno“ ima za cilj da ukaže da nemogućnost nije logična nužnost; jer um vidi da je moguće da svako može da slaže, bez obzira na broj izveštača. Mutevatir vesti su podeljene u dve grupe: kao doslovne i duhovne. Lafzi mutevatir znači prenošenje istog značenja istim rečima, a duhovni mutevatir znači prenošenje istog značenja različitim rečima.Kao primeri, vesti o mutevatiru, u klasičnoj literaturi se uglavnom pominju prenos Kur'ana, pet dnevnih namaza, broj namaz rekata i visina zekata. Iako su neki malikijski učenjaci, dela stanovnika Medine, procenjivali u okviru tevatura, ovaj pristup je odbačen, navodeći da način tevatura nije delo već vest. Nema sumnje da je Kur'an (a.m.) prenet kao mutevatir, a navodi se da je sedam kiraet mutevatir. Iako se raspravlja o tome, da li među Poslanikovim (a.s.) rečima postoji bukvalni mutevatir, ima mnogo vesti koje su mutevatir po značenju. Većina mudziza (čuda) Božijeg Poslanika (s.a.v.s.) je prenošena kroz duhovni tevatur. Čak i ako su hadisi koji pokazuju da se idžma'a smatra dokazom ehad u smislu njihove formulacije, smatra se da su mutevatiri u smislu zajedničkog značenja koje izražavaju.

Şartları- (Uslovi). Postoje tri glavna uslova tevatura.

1.Kesret yeter sayı.- Dovoljan je razlomak. Nezamisliv broj onih koji su preneli vest da se ujedine na laži namerno ili slučajno. Potraga za ovim stanjem ima za cilj da isključi druge razloge koji onemogućavaju laganje. Nezamislivo je da Poslanik (s.a.v.s.) i ceo ummet lažu, ali su njihovi razlozi različiti. Budući da većina naučnika vesti koje pružaju suštinske informacije vide kao mutevatir, oni su uzeli činjenicu da se informacija obistinila, a ne broj doušnika, i naveli da ne postoji određeni broj za tevatur. Gazali deli broj doušnika na tri: kao manjkav, dovoljan i višak. Dok vesti o nedovoljnom broju ljudi ne izražavaju znanje, vesti o dovoljnom broju ljudi izražavaju znanje.

Informaciju stvaraju vesti nekog od velikog broja ljudi, a višak ostaje kao višak.Dovoljan broj se razume kada vest generiše informacije; Ne može se zaključiti da će vest dati informacije na osnovu određenog broja. Pod pretpostavkom da nema pretpostavke, minimalni broj sa kojim se javlja neophodno znanje je poznat Alahu (dz.s.), ali nama nije poznat, i ne postoji način da se zna ovaj broj. Na primer, ako bi grupa koja je bila svedok ubistva čoveka u čaršiji napustila mesto zločina i došla kod nas i saopštila nam ovu vest, vest prvog čoveka bi aktivirala naše mišljenje, vest drugog i trećeg bi stranke to pojačale; Kako se broj doušnika povećava, naša pretpostavka postaje jača i na kraju postaje nezaobilazna informacija u koju više ne možemo sumnjati. Izuzetno je teško odrediti trenutak kada se takva informacija javlja i izračunati broj glasnika.Jer, jačanje ubeđenja je išlo na "tajni, postepen" način, kao što mentalne sposobnosti darovitog deteta postepeno jačaju i dostižu granicu odgovornosti, a jutarnja svetlost postepeno dostiže tačku savršenstva.Razgovaralo se o tome da li će kvorum koji izražava znanje o nekom događaju takođe izražavati znanje o drugim događajima, a opšte je prihvaćeno da broj može varirati u zavisnosti od događaja i ljudi. El-Bakillani je, sa druge strane, mišljenja da će svaki broj koji izražava informaciju o nekoj činjenici iskazati i informaciju o svim drugim događajima i da neće biti promene od osobe do osobe u trenutku formiranja znanja. Dok El-Gazali smatra da je El-Bakilani-jevo gledište ispravno u pogledu vesti bez izveštaja, on kritikuje nastavak istog shvatanja u pogledu vesti sa izveštajem. Zato što je moguće da se izveštaji dodaju vestima i da neki izveštaji zauzmu mesto određenog broja doušnika. Na primer, ako pet ili šest osoba prijavi da je osoba umrla, čak i ako se ovaj broj smatra nedovoljnim za dobijanje suštinskih informacija, činjenica da je otac preminule osobe razbio glavu i napustio lice mesta može biti pretpostavka koja zamenjuje ostatak broj (za objašnjenja i diskusije, videti al-Mustasfa, I, 134-145). Iako su se kod svedoka tražile neke kvalifikacije kao što su muslimanstvo i pravda, činjenica da nisu istražene kvalifikacije doušnika u mutevatir vestima, objašnjena je u vezi sa činjenicom da u ovoj vrsti vesti nije predviđen konkretan broj. Ponovo, činjenica da vesti o mutevatir ne zavise od broja doušnika ili da određeni broj nije predviđen za tevatur, takođe se povezuje sa pretpostavkom da informacija nije nastala iz mutevatir vesti već je nastala stvaranjem od Allaha (dz.s.). Prema ovom pristupu, Bog (dz.s.) može da stvori znanje obaveštavanjem malog broja ljudi; ono što je delotvorno u formiranju znanja je stvaranje; Broj tevatura je, sa druge strane, uobičajen razlog koji nema uticaja na formiranje znanja. Na osnovu činjenice da se u mutevatir vestima ne traži konkretan broj, na zamerke ovoj vrsti vesti koje izražavaju saznanje odgovaralo se na različite načine. Sa druge strane, bilo je i onih koji su predlagali određeni broj na ovu temu, neki su smatrali da je broj pet dovoljan, jer premašuje četiri, što je kvorum svedočenja u nekim šerijatskim dekretima. Nakibi u odanosti Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), i na osnovu broja Hz.Musaovih (a.s.) drugova i pratilaca, koji su učestvovali u bici kod Bedra, postavili su uslove od dvanaest, sedamdeset i tri stotine. Bakilani je mišljenja da broj tevatura ne može biti manji od četiri, a Istahri deset (za kritiku ovih stavova videti Ibn Berhan, II, 147-150).

2. **İstinad- Zadržavanje**. Imperativ je da oni koji prenose vesti znaju sadržaj vesti na osnovu svojih čula. Nauka se ne formira informisanjem znanja do kojeg se dolazi na osnovu nagađanja ili rasuđivanja.

3. **Istiva (jednakost).** Pod ovim se podrazumeva da su dva gore pomenuta uslova prisutna u svim slojevima. Na primer, Hz. Vest o Alijevom mišljenju o njegovom imamatu nije predstavljala znanje jer nije ispunjavala uslove tevatura u svim slojevima. Iako je ovaj uslov opšteprihvaćen, može se reći da Dzessas, koji meşhur haberi (poznatu vest) ocenjuje kao vrstu mutevatira, smatra da odsustvo ovog uslova u sloju ne šteti tevaturu. Neki naučnici su takođe izneli druge uslove za tevatur koji nisu opšte prihvaćeni; glavni su:

a) Ljudi tevatura ih je previše da bi se mogli prebrojati ili uklopiti u grad;

b) Poreklo, regioni, din i mez'hebi doušnika su različiti;

c) Činjenica da su novinari muslimani pravedni;

d) Oni koji sudjeluju u tevaturu nisu prisiljeni nekoga obavestiti;

e) Prisutnost nevinog imama među doušnicima (uvjeti mutevatirskih vesti su istiniti. vidi Seyfeddin al-Âmidî, II, 36-42; Tûfî, II, 87-102).

Informacijska vrednost. Mutaevatir pokazuje da glasnici govore istinu i izražavaju saznanje o realnosti predmeta vesti. Osim nekoliko disidenata, među islamskim učenjacima nema neslaganja da mutevatir vesti izražavaju znanje. Informacija koju će mutevatir vesti pružiti je znanje o tačnosti vesti, a ona je na nivou informacija dobijenih putem čula. Koncepti kao što su "el-ilmu'l-yakin, ilmu'l-yakin, el-ilmu'l-yakini" se koriste za izražavanje ovog nivoa znanja, a postoje suptilne razlike između značenja koja im se pripisuju u različitim disciplinama kao što su kelam, fikh, logika. Nema odlučujućeg uticaja u pogledu svoje epistemološke vrednosti. Usulisti navode da suprotstavljanje činjenici da mutevatir vesti izražavaju znanje nema nikakvo objašnjenje osim tvrdoglavosti ili mentalnog poremećaja, i da ako osoba zdravog uma negira mutevatir vesti o šerijatskim pitanjima, to će značiti negiranje Poslanika (s.a.v.s.) ili suprotstavljanje njemu, i dovešće ga do kufra. U stvari, Ibn Rušd kaže da svako ko poriče da mutevatir vest izražava izvesnost treba da bude kažnjen zbog davanja lažne izjave protiv onoga što mu je u srcu. Mutevatir vesti izražavaju znanje kroz skriveno postepeno povećanje kao što je rast biljke, sazrevanje uma i tela deteta tokom vremena i zasićenje onoga koji jede. Dok je Ibn Rušd rekao da gde, kako i kada informacije koje su date mutevatir vestima nisu bile poznate, on je želeo da ukaže i na ovu tačku i da ne postoji uzročnoposledična veza između vesti o mutevatiru i informacije. Mišljenje većine naučnika je da informacije mutevatir vesti ne „tevlid“, odnosno da ne postoji uzročno-posledična veza između vesti i informacije. Informacije su moguće i dostupne. Svaku moguću i postojeću stvar je stvorio Allah (dz.s.). Dakle, ono što zahteva znanje nije vest, već Allah-ovo (dz.s.) stvaranje. Ova suptilnost je takođe skrivena u upotrebi termina „izražavanje znanja, zahtevanje znanja“ umesto „stvaranje znanja“ od strane naučnika. Iako se suniti i Mu'tezile slažu da je znanje izraženo u vestima o Mutevatiru Allah-ovo (dz.s.) stvaranje, Mu'tazila tvrdi da je teorijsko znanje prigušeno, odnosno da "zlo oko" rađa znanje (za raspravu o tevlidu , vidi Abu Ia'la al-Ferra, III, 850-852; Ibn Berhan, II, 146147; Seifeddin al-Amidi, II, 35; Bedreddin ez-Zerkesi, IV, 238-241). Iako je prihvaćeno da vesti o mutevatiru daju precizne informacije, diskutabilno je da li su ove informacije direktno (neophodne) ili indirektno (teorijska, istidlali, dedukcija) (vidi ZARURIIAT). Većina naučnika smatra da je to obavezno znanje. Mišljenje da je on teoretičar od Mu'tezila do Ka'bija i Ebul-Huseina El-Basrija, od sunita do Dekaka, Imamu'l-Haremein El-Dzuveinu, Ebu'l-Khattab al-Kelvezanu- Pripisuje se Kattanu i Gazaliju.

Pošto je njegova evaluacija zaštićena autorskim pravima, Gazaliju se pripisuje pogled na treći nivo između suštinskog i teorijskog. Ima i onih koji tvrde da je znanje tevatura između obaveznog znanja i stečenog znanja, slabije od obaveznog i jače od sticanog. U stvari, Tufi je postavio informacije koje su date mutevatir vestima između suštinskog znanja i teorijskog znanja podvrgavajući informacije trostrukoj klasifikaciji, različitoj od opšte prihvaćene dvostruke klasifikacije. Oni koji tvrde da mutevatir vesti izražavaju bitne informacije, kažu da se znanje o tevaturu javlja kod ljudi koji nisu kvalifikovani da izoluju, kao što su deca, a da je znanje koje tevatur pruža znanje koje je um dužan da potvrdi, kao i suštinsko znanja itd. Oni koji tvrde svoj teoretizam, držeći se opravdanja, oslanjali su se na opravdanja kao što je da postoji razlika između informacija dobijenih putem vesti i informacija dobijenih putem čula, i da ne bi bilo ispravno i jedno i drugo nazivati nezamenljivim kada postoji tolika razlika da izražavanje informacija mutevatir vestima zavisi od zaključivanja, a to pokazuje da je teorijsko. Ocenjujući razloge obe

strane posebno, Amidi kaže da je teško doneti definitivan izbor po ovom pitanju. U ovom pravcu je i tendencija šiita Šarifa alMurtaze. Mnogi naučnici navode da se debata o tome da li je tevatur znanje suštinsko ili teorijsko može ublažiti razjašnjavanjem značenja suštinskih i teorijskih koncepata; neki čak misle da ova rasprava nije suštinska (za rasprave o ovoj temi, videti Gazzali, I, 132-133; Seifeddin al-Amidi, II, 31-35; Tufi, II, 80). Prema Dessas-u, koji na Meşhur haberi (poznate vesti) gleda kao na vrstu mutevatir vesti, Meşhur haberi (poznate vesti) takođe izražavaju informacije poput mutevatir; Međutim, dok su informacije koje stvaraju vesti o mutavatir obavezne, baš kao i informacije koje generišu zdrava čula, iako informacije generisane poznatim vestima izražavaju izvesnost, one su inferencijalne kao i saznanje o prepoznavanju tvorca.Sa druge strane, vesti o mutevatir će izraziti niži nivo znanja (ilmu't-tume'nine) od ilme'l-yakin, drugim rečima, čak i ako su informacije fiksirane sa mutevatir vestima, mogućnost da budu pogrešne i laganje neće biti potpuno eliminisano, jer ne možete da lažete kada ste sami. Bilo je nekih koji su tvrdili da ljudi sa mogućnošću laganja mogu da lažu čak i kada su sa drugima (za ovo gledište i kritiku videti Semsuleimme es-Serahsi, I , 284-286; Lamisi, str. 145-149). Što se tiče informativne vrednosti mutevatir vesti, da li je ova informacija objektivna, odnosno da li će kreirati informacije za svakoga ko čuje vest, da li će ova vest generisati informacije o događajima u prošlosti, aktuelnim događajima ili oboje, da li postoji potreba za dokazima za vesti o mutevatir da bi se izrazile informacije. Postoje i druga pitanja poput toga da li je ovo znanje intelektualno ili uobičajeno (Šehabeddin al-Karafi, str. 350; Bedreddin ez-Zerkesi, IV, 241).

Bibliografija

Tehânevî, Keşşâf, II, 1471-1473. Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (izd. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuvajt 1988., III, 31-59. Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâduddin), str. 434-441 (prikaz, ostalo). a.mlf., et-Taḳrîb ve'l-irşâd (ur. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zuneyd), Bejrut 1413/1993, I, 188-193. Kādî Abdulcebâr, el-Muġnî, XII, 59-68; XV, 331-338; XVI, 9-23, 41-47.Debûsî, Taḳvîmu'l-edille fî uṣûli'l-fiḳh (ur. Halîl el-Meys), Bejrut 1421/2001, str. 22. Ebu'l-Huseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (ur. Halîl el-Meys), Bejrut 1983., str. 80-92 (prikaz, ostalo). Şerîf el-Murtazâ, eẕ-Ẕerîʿa ilâ uṣûli'ş-şerîʿa, Teheran 1376, II, 8-34. Ibn Hazm, el-Iḥkam, Bejrut 1985, I, 102-106. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fiḳh (ur. Ahmed b. Ali Seyr el-Mubârekî), Rijad 1414/1993, III, 841-857. Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-ʿUdde (ur. M. Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Kum 1417, I, 69-82.İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fiḳh (ur. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb), Mensûre 1997, I, 368-377. a.mlf., et-Telḫîṣ (ur. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî – Şubbeyr Ahmed el-Umerî), Bejrut 1417/1996, II, 281-311. Ebû İshak Eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lumaʿ (ur. Abdulmecîd Turkî), Bejrut 1408/1988, II, 569-577. a.mlf., et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fiḳh (ur. M. Hasan Heyto), Damask 1403/1983, str. 291-297 (prikaz, ostalo). Bâcî, İḥkâmu'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (ur. Abdullah Muhammed el-Cubûrî), Bejrut 1409/1989, str. 236-246 (prikaz, ostalo). Pezdevî, Kenzu'l-vüṣûl (Abdulazîz el-Buhârî, u Kešfu'l-esrâr, izd. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî), Bejrut 1417/1997, II, 654-671. Şemsuleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (izd. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Bejrut 1393/1973, I, 282-293. Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭıʿu'l-edille fi'l-uṣûl (ur. M. Hasan Eş-Şâfiî), Bejrut 1997., I, 324-332. Gazzalî, el-Mustaṣfâ, I, 132-145. Kelvezânî, et-Temhîd (ur. Muhammed b. Ali b. İbrahim), Đeddah 1406/1985, III, 14-33. İbn Berhân, el-Vuṣûl ile'l-uṣûl (ur. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zuneyd), Rijad 1404/1984, II, 139-156. Lâmişî, Kitâb fî Uṣûli'l-fiḳh (ur. Abdülmecîd Türkî), Bejrut 1995., str. 145-149 (prikaz, ostalo). Mâzerî, Îżâḥu'l-maḥṣûl (ur. Ammâr et-Tâlibî), Bejrut 2001., str. 421-432 (prikaz, ostalo).

Alâeddin es-Samerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (izd. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bagdad 1407/1987, II, 627-633. Ibn Rushd al-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fiḳh (ur. Cemâleddin el-Alevi), Bejrut 1994., str. 67-70 (prikaz, ostalo). Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (ur. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beirut 1412/1992, IV, 227-270.Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır (ur. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Rijad 1415/1994, I, 347-360.Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (ur. İbrâhim el-Acûz), Beirut 1405/1985, I, 258-272; II, 31-42. İbnu's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṣ, str. 267-269 (prikaz, ostalo). Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (ur. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kairo 1414/1993, str. 349-353 (prikaz, ostalo). Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (ur. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Bejrut 1990., II, 73-102. Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kairo 1377/1957, II, 2-3. a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāṣıd (ur. Abdurrahman Umeyre), Bejrut 1409/1989, I, 210-215. Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥru'l-muḥîṭ (ur. Umer Suleyman el-Eşkar), Kuvajt 1988., IV, 231-251. Zeynuddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ, Bejrut 1984., str. 225-227 (prikaz, ostalo). İbn Hacer el-Askalânî, Nuḫbetu'l-fiker, Istanbul 1288, str. 3-5. Molla Husrev, Mirʾâtu'l-uṣûl, Istanbul 1321, str. 209-210 (prikaz, ostalo). Ramazan b.

Muhammed el-Hanefî, Şerḥu Ramażân Efendi ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳā'id, Istanbul 1320, str. 46-56 (prikaz, ostalo). Fenârî Hasan Çelebi, Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ, Istanbul 1284, II, 186. İbnu'n-Neccâr el-Futûhî, Şerḥu'l-Kevkebi'l-munîr (izd. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezîh Hammâd), Damask 1980, II, 323-344. A. Zysow, Ekonomija izvesnosti: Uvod u tipologiju islamske pravne teorije (doktorska disertacija, 1984.), Sveučilište Harvard, str. 1-24 (prikaz, ostalo). Bilal Saklan, Mutevatir Hadiths and Issues (magistarski rad, 1986), MU Institut društvenih nauka. Bernard G. Weiss, The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf el-Dīn el-Āmidī, Salt Lake City 1992, str. 274-328 (prikaz, ostalo). a.mlf., "Znanje o prošlosti: Teorija Tewâtura prema Gazâlîju", Str.I, LXI (1985), str. 81-105 (prikaz, ostalo). Huseyin Hansu, Mutezile i hadis, Ankara 2004, str. 112-124 (prikaz, ostalo). Murteza Bedir, Fiqh, Sect and Sunnah: The Authority of the Prophet in Hanafi Fiqh Theory, Istanbul 2004, str. 127-134, 152-159. a.mlf., "Rani odgovor Šafiʿiju: ʿĪsā b. Abān on the Prophetic Report (Khabar)", Islamic Law and Society, IX/3, Leiden 2002, str. 285-311 (prikaz, ostalo). A. J. Wensinck – [W. F. Heinrichs], "Mutewātir", EI2 (Eng.), VII, 781-782. G. H. A. Juynboll, "Tevātur", a.e., X, 381-382.

mustefijd haber- أخبار مستفيجد

Autor:

ZEKERİYA GULER

Termin hadisa koji se koristi za najviši nivo haber-i-vahid. U rečniku, reč „mustefijd", koja potiče od "istif'âl" oblika korena faid što znači „preliti se, razliti se", izražava širenje vode, izlivene iz posude, a u nauci o hadisu koristi se za opisivanje širenja hadisa čiji se broj povećava. Iako postoje različita mišljenja, ovaj termin hadisa označava „hadis čiji broj prenosilaca ne pada ispod tri u svakom sloju od početka do kraja, ali ne dostiže nivo mutevatira". Dok se u I-II. tj. (VII-VIII.) veku koristio u značenjima kao što su „običan i meşhur (poznat)", počevši od rečničkog značenja, kasnije je korišten u bliskom smislu pojmovima maruf*, mahfuz*, müştehir/meşhur-poznati i mutevatir*, ponekad čak i u način koji izražava isto značenje kao i ovi. Hadisi su podeljeni na dva dela: kao mutavatir i ehad u smislu broja njihovih prenosilaca ili oskudnosti i obilja njihovih predaja. Hadisi koji su haber-i vahid (haber-i ehad), klasifikovani su kao meşhur-poznati (mustefijd), aziz i garib. Meşhur- Poznata, je vest koju je u početku ispričao jedan ili više as'haba i koja je bila prihvaćena posebno među pravnicima u periodima Tabi'in-a i Tebeu't-Tabiin-a. Kontroverzno je pitanje koliko tarika/ravi-a (naratora) treba da dosegne broj, bar da bi se neka vest smatrala poznatom ili pogrešno shvaćenom. Seifeddin el-Amidi navodi da se vesti koje prenose više od tri ili četiri osobe nazivaju mustefijd (meşhur-poznate).Prema Bedredinu Ibn Dzemai, vesti o ehadu su podeljene na dva dela kao mustefijd i gajri-mustefijd; Vest sa više od tri naratora, naziva se mustefijd, a ona sa manje od tri, gajri (Gajri- nepoznat)-mustefijd. Ibn Kethir, također, kaže, da je meşhur (poznati) ponekad mutevatir ili mustefijd, ali, broj pripovedača mora biti veći od tri (Ahmed Muhammed Sakir, str. 165). Prema Tadzeddin es-Subkij-u, broj prenosilaca u hadisu je najmanje dva. Prema Ibn Hajar el-Eskalaniju, mustefijd hadis je hadis koji ima više od dva reda. Neki od učenjaka ovaj hadis nazivaju hadis fikha, a muhadisi ga nazivaju "mustefijd hadis".

U stvari, ako je broj prenosilaca isti na početku i na kraju hadisa, to se naziva mustefijd hadis; Neki učenjaci su, sa druge strane, prihvatili hadis, koji je od početka prenosilo nekoliko as'haba, ali čije su se tradicije vremenom povećavale, kao Meşhur-poznate. Dok je Šemseddin es-Sehavi opisao vesti koje su muslimani široko prihvatili kao „mustefijd" bez obzira na broj njihovih tarika (prenosilaca), Ebu Bekr es-Sajrafi i Muhammed b. Ali el-Kaffal je rekao da mustefijd i mutevatir znače istu stvar. Neki naučnici metodologije, posebno Ibn Furek i Ebu Ishak El-Isferaiini, smatraju da mustefijd izražava teorijsko znanje. Prema njima, mustefijd, koji se nalazi na nivou između mutevatir haber-a, koji izražava suštinsko znanje, i haber-i vahid-a, koji izražava sumnju, odvija se u trećoj kategoriji osim mutevatir haber-a i haber-i vahid-a. U ovom slučaju, po vrednosti znanja koje izražava meşhur mustefijd, uprkos bliskosti u značenju, može se reći da se nalazi na srednjem nivou između njega i mutevatira.U stvari, Abdulkahir El-Bagdadi je rekao da je mustefijd koji se

nalazi između mutevatir-a i ehad-a, ekvivalentan tevaturu u smislu nauke i neophodnosti prakse, međutim, mustefijd haber se razlikuju od tevatur-a u smislu izražavanja stečenog/teorijskog znanja, jer kažu da mutevatir haber (vest o mutevatiru) ne izražavaju sustinsko znanje /koje ipak sadrzu bitne informacije. On objašnjava, uz primere, da su mustefijd haber-i (vesti) oko kojih se slažu imami hadisa i imami fikha, dokazi o stvarima kao što su posrednistvo, obračun, kevther, sirat, mizan, mučenje u kaburu i patnje u njemu, zekat nisab-a, hadd-i sekir, mes'h po mestvama, i kamenovanje; on čak navodi da sekte koje ne prihvataju ove primere mustefijd haber-a (vesti), oni su u zabludi (al-Fark, str. 326-327). U skladu sa uslovom hadiskog isneda i teksta, mustefijd može biti zdrav, hasen ili slab (vidi i Meşhur-POZNATI).

BIBLIOGRAFIJA

Lisânu'l-ʿArab, "fyż" čl. Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetu ʿulûmi'l-ḥadîṯ (ur. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medina-Bejrut 1397/1977, str. 15, 92-94. Baghdadî, el-Farḳ (Abdulhamîd), str. 326-327 (prikaz, ostalo). Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kairo 1387/1968, II, 31. Tâceddin es-Subkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ (u Ḥâşiyetu'l-ʿAllâme el-Bennânî), Kairo 1356/1937, II, 129. Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelu'r-revî fî muḫtaṣarı ʿulûmi'l-ḥadîṯi'n-nebevî (ur. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Damask 1406/1986, str. 32. İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (ur. Nûreddin Itr), Damask 1413/1992, str. 43-44 (prikaz, ostalo). Suyûtî, Tedrîbu'r-râvî (ur. Abdulvehhâb Abdullatîf), Bejrut 1409/1989, II, 173-175. Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġîṯ, Bejrut 1402/1982, III, 34. Abdurraûf el-Munâvî, et-Tevḳîf ʿalâ muhimmâti't-teʿârîf (ur. M. Rıdvân ed-Dâye), Damask 1410/1990, str. 653. Şevkânî, İrşâdu'l-fuḥûl (ur. Ebû Musʿab M. Saîd el-Bedrî), Bejrut 1412/1992, str. 94. Leknevî, Ẓaferu'l-emânî (izd. Abdulfettâh Ebû Gudde), Bejrut 1416, str. 67-69 (prikaz, ostalo). Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿiṯu'l-ḥaṯîṯ, Kairo 1377/1958, str. 165. Tecrid Tercemesi, Uvod, I, 106-107.

Mudel'lis

(mudel'lis. Tjs. Tedlis. Mudel'lis*- U rečniku, mudel'lis, čije ime je izvršilac stavke deles sa tef'il taba, naziva se muhadisom koji predaje predaju u nauci o hadiskoj metodi. Da objasnimo, ako pripovedač prenosi hadis kao da ga je lično prenio od šejha kojeg nije sreo niti od njega primio hadise, to se naziva tedlis, a mudel'les hadis koji je ispričao čineći tedlis. (Mudelles, vidi tedlis). Pripovedac koji daje tedlis u svojoj predaji naziva se i mudel'is. Njegova množina je mudel'lisun. Stojeći visoko na Tedlisu i temeljno istražujući ovu temu, prema Ibn Hajar'ilAskalaniju, mudeli su od pet stepeni.

Prvi stepen je od Jahja b. Sa'id al-Kattan, kao što su oni za koje se zna da ne cine tretman ili za koje se utvrdi da veoma retko cine tretman.

Drugi stepen su imami hadisa, imami hadisa koji se smatraju mogućim od kojih se moze primiti podučavanje. Nisu našli nikakvu štetu u prenošenju svojih sahi hadisa, jer su bili pouzdani i vrlo malo su poučavali u toku njihovog prenosenja hadisa. Kao Sufjanu-Sevri. Prema Ibn Hadžaru, poput Sufjan b. Ujeine, u istom stepenu su uključeni i mudeli koji vežbaju samo u pripovedanju sikadana. Kao Sufjanu-Sevri. Prema Ibn Hadžaru, Sufjan b. Poput Ujeine, u istom stepenu su uključeni i mudeli koji vežbaju samo u pripovedanju sika*-dana.

Treći stepen formiraju oni koji previše vežbaju u svojim pripovedanjima. Imami hadisa su izjavili da su oni medju svojim hadisima primali samo one hadise ucenjem hadisa od svojih ucitelja (Sema).

Među njima ima onih čiji su hadisi apsolutno odbačeni, a ima i onih čiji su hadisi prihvaćeni kao Abu'z-Zubair al-Makki.

Oni na četvrtom stepenu su oni koji u svojim predajama poučavaju od slabih ili nepoznatih prenosilaca, i jednoglasno je dogovoreno da se sa njihovim hadisima ne može preduzeti ništa osim ako ne opisuju šta su takvi mudalli primili od Sema. Bakiiia Ibnu'l-Valid je primer za mudelis ovog nivoa.

Mudeli petog stepena su oni koji pored tedlija padaju u poziciju slabih pripovedača iz drugog razloga. Čak i ako su hadisi takvih mudelija objasnili sema-u u njihovim predajama, oni su nevažeći ako ih ne potvrde oni koji se smatraju slabim. Kao Ibn Lehi'a.777.Iz Ibn Hadžarove klasifikacije učenjaka na ovaj način se razumije da čak i među hadiskim imamima koji su dobili visoke diplome u nauci o hadisu, ima onih koji rade tedlis*, iako malo. Zaista, prema Ahmad b. Hanbelu, Said b. Ebi Arube, El-Hakem b. Utbe i Hammad b. Zejd i od Amr b. Dinar-a; Hisham b. Urve, Ismail b. Ebi Halid, Ubejdulah b. Omer, Ebu Bišr, Zajd r.a. Iako nisu dobili hadis lično susrevši se sa Eslemom i Ebu'z-Zinadom, napravili su pripovedanje čineći tedlis. Prema Ali b. Hašremu, poznati muhadis Sufjan b. Ujeine je jednom rekao "Kale'z-Zuhri" i prenio hadise od njega. Na pitanje da li je čuo hadis koji je prenio od samog ez-Zuhrija, rekao je da ga nije čuo i dodao: "Haddesani Abdurrazzak, jedan Ma'mer, ani'z-Zuhri", 778. Ove Sufjanove reči nisu ništa drugo do izraz da je on učinio tedlis, čak i ako se nalazi u predaji sikadan*. U istoriji hadisa, većina prenosilaca koji su radili tedlis dolazila je iz Kufe. Među hadiskim učenjacima Basre hadiske škole postoju i mudelis-i. Ali ovi nisu veličine Kufe. Među hadiskim učenjacima Bagdada, Hidžaza i Egipta, nema mnogo ljudi koji predaju. Učenjaci muhadisa Damaska su prilično brojni. U njegovoj predaji, mudelis, koji je predavao, bio je Semi'tu, koji je izjavio da je čuo hadis od svog šejha dok je prenosio hadis koji nije čuo, haddesena*, ahberana*, kale li* ne koristi fulanun* i slične cezm*, sîga* . Ako ga iskoristi, biće ovenčan optužbom za laž. Hadis je takođe napušten ne zbog njegovog učenja, već zato što je optužen za laž. U tom pogledu, mudeli nisu koristili izraze čezma u svojim isnadama, već tonske reči, kao što je Kale*, fulanin*, koje ukazuju na glasinu a da se ne čuju. Izneta su različita mišljenja o tome da li treba prihvatiti Mudelisov hadis ili ne. Prema grupi pravnika i hadiskih učenjaka, predanja mudelisa nije prihvatljiva. Razlog je u tome što u predaji mudelisa nije pomenuo barem jedno ime pripovedača u svojoj atribuciji činjenja tadlisa. Međutim, pripovedač čije se ime ne pominje možda nije sika*. Međutim, neki naučnici nisu videli mudelije kao lažljive pripovedače; usled toga, oni ispravku nisu smatrali greškom koja bi štetila pravdi pripovedača, pristavsi da prihvate njegove hadise. Prema nekim drugim učenjacima, ako mudel‘lis u svojoj predaji učini tadlis od osobe sa kojom nema kontakta i učini to običajem, hadis se od njega neće uzeti. Međutim, ako to uradi od šejha sa kojim je razgovarao i čije je hadise čuo, to je prihvatljivo, pod uslovom da je šeik čvrst. Drugo gledište koje alHatibu'1-Bagdadi smatra pouzdanim po ovom pitanju jeste da hadis mudelisa nije prihvaćen.

Međutim, ako mudelis ispriča vest rečima koje će razbiti zabludu, ta vest će tek tada biti prihvaćena. 779. Ibn Haser'l-Askalani se takođe slaže sa ovim stavom i kaže: „Ako je sudija čija je presuda dokazana pravedna u poređenju sa zdravim mišljenjem, prihvaćeno je da koriste reči iz njegovih hadisa, da ukažu na ograničenost njegove isne*.“ On takođe je rekao da su hadisi koje je prenosio čineći tadlise neprihvatljivi, nisu opisivali Sema, a nevažeći su oni koje je prenosio učeći od slabih ili nepoznatih prenosilaca, što je manje-više sažetak mišljenja i hadiskih učenjaka. kao stav Ibn Hadžara.

TEDLÎS – التدليس

Autor:

BÜNYAMİN ERUL

To je izraz koji znači da pripovedač prenosi hadis koji nije čuo od svog učitelja a kao da ga je čuo od njega. U rečniku, tedlis, što znači „sakriti grešku u nečemu“, znači „pripovedačevo kazivanje na način koji ga navodi da misli da je to čuo od svog učitelja, iako ga nije sreo niti od njega čuo hadis“. Pripovedač koji vrši tedlis naziva se mudellis, a hadis koji prenosi tedlis naziva se mudelles. U prenosu hadisa, prenosioci treba da koriste tonove kao što su „semi'tu“ (čuo sam), „haddeseni“ (rekao mi je) i „ahbereni“ (obavestio me je) koji ukazuju na to da je čuo hadis od svog učitelja i razgovarao s njim. Pripovedač koji prenosi ove reči od svog, navodnog učitelja, kojeg nikada nije sreo niti čuo za hadise, postaje lažov, a to dovodi do odbacivanja svih njegovih predaja. Iz tog razloga, mudeli uglavnom koriste reči kao što su „an fulanin“ (od necega) i „kale fulanun“ (tako je rekao). Zato što ove reči ukazuju na to da je hadis prenet a da ga učitelj nije čuo, kao i na sema-u. U fikhu, tedlis se odnosi na prikrivanje krivice imovine tokom ugovora (vidi HILE; TAGRIR). Imam Šafii je prvi put opisao tadlis, koji se, čini se, koristio od početka II, tjs. VIII. Veka. Navodeći uslove potrebne da bi haber-i-vahid bila prihvaćena kao dokaz, Šafija je definisao tedlis rekavši da osoba koja je ispričala haber-i-vahid ne bi trebalo da bude osoba (mudelis) koja nije čula od šejha kojeg je upoznao (er-Risale, str. 371). Ista definicija se može naći u navodima hadisa poput Ibn Numejr-a i Ebu Davuda, u III. Tjs, (IX.) veku, koji objašnjavaju da je pripovedač činio tedlis (Ibn Ebu Hatim, I, 322; Ebu Davud, „Talak“, 31). Osim toga, iako su kritičari hadisa ukazivali da je tedlis, koji se desio u 16. veku, kada je pripovedač svog šejha pominjao nepoznatim imenom, oznakom ili nadimkom, a ne poznatim imenom, oznakom ili nadimkom (Fesevi, II, 424), istaknuto je „tedlisu“, koje će se u kasnijim periodima koristiti za ovu vrstu tedlija. Izraz s-suiuh nije pronađen. Dok Ibn el-Selah, jedan od učenjaka iz perioda Muteahhirina, to definiše kao „pripovedačevu predaju na takav način da izaziva sumnju da ju je čuo od svog učitelja a da to nije čuo ili od svog učitelja kojeg nije sreo iako je živeo u istom veku" (ʿUlumu'l-hadis, str. 73). On je to opisao kao 'kale fulanun' ili 'an fulanin', iako to nije čuo od njega, na neki način implicirajući da je čuo” (Sujuti, str. 139-140). I Ibn el-Selah i Nevavi smatrali su dovoljnim to što su živeli u istom veku, bez obzira da li su se pripovedač i njegov šejh sreli ili ne, i opisali su učenje prema njemu. S druge strane, Ibn Hadžar el-Askalani definiše tedlija kao „pripovedača koji pripisuje hadis koji je čuo od učitelja drugom učitelju sa kojim se susreo, ali taj hadis nije čuo“ (Nuzhetu'n-nazar, str. 82-83).

Glavne vrste tedlija su:

1.**Tedlisu'l-isnad**. To je pripovedacevo prenošenje hadisa koje nije čuo direktno od svog učitelja, kojeg je sreo i od koga je čuo hadise, kao da ih je čuo od njega. Svrha osobe koja čini isnad tedlis je ili da skrati lanac isnada da bi dobio vrhovni isnad, ili da smanji slabog pripovedača (mudelles anh) , ili da izmedju ostavi utisak da je lično čuo taj hadis od nekog velikog muhadisa. Dok prenosi hadis, pripovedač koji je napravio ovaj tedlis koristi izraze kao što su "cuo sam" i “haber verdi”- "obavesteni " koji će pobuditi misao da ga je čuo, umesto siga koje prenosi sigurnost kao što su“kale“- "rekao je“ i "an"- "od“.

2. **Tedlisu's-suyuh**. To je kada pripovedač pomene svog učitelja imenom, otiskom, nadimkom ili nišbom, što se ne zna mnogo. Daje se mišljenje da svrha osobe koja izvodi ovakvu nastavu nije uvek prenošenje od istog učitelja, te da hadis ne dobija od slabih ili mlađih prenosilaca.

3. **Tedlisu't-niveliranje**. Izostavljanjem slabog pripovedača među pouzdanim prenosiocima, pobuđuje se pretpostavka da se hadis uvek prenosi od pouzdanih prenosilaca. Tedlis-i koji su napravljeni nivelisanjem takođe su dali naziv 'tecvid' od strane naučnika iz prvog perioda.

4. **Tedlisu'l-atf**. Pripovedaceva izreka: "Ovaj hadis su nam preneli ti i takvi učitelji", iako ga nije čuo od svog drugog učitelja, pominjao je imena jedno za drugim i prenosio ga kao da je čuo od njih obojice.

5. **Tedlisu-ovo ćutanje**. Pripovedacevo ćutanje neko vreme nakon što je izgovorio "haddesena" ili "semi'tu" dok je citirao isnad, a zatim pominjao ime učitelja od koga nije čuo taj hadis, ostavljajući tako utisak da je, takođe, čuo hadis od ovog učitelja.

6. **Tedlisu'l-bilad**. Dok pripovedač pominje mesto gde je primio hadis, iako pominje ime poznatog ili udaljenog naučnog centra, on zapravo misli na mesto sa istim imenom, koje nije mnogo poznato u blizini. Na primer, kada egipatski pripovedač kaže „haddesena fulanun bi'l-Andalus“, on ne misli na čuvenu Andaluziju, već na andaluzijsko naselje u Kairu. Pripovedac radi ovu vrstu tedlis-a da bi stekao utisak da je otišao na daleka mesta da uči hadis.

7. **Tedlisu'l-iskat**. To je kazivanje hadisa, koje prenosilac nije čuo lično od svog učitelja, već je naučio na drugačiji način, sa sigama kao što su "kale" i "an", što ga navodi da misli da ga je čuo od njega.

8. **Tedlisu'l-hazf**. To je predaja hadisa koju prenosilac nije primio od svog učitelja na vjerodostojan način, izgovarajući ime svog učitelja direktno, bez ikakvih manira, kako bi neko pomislio da ga je primio na vjerodostojan način. Ovo se takođe naziva "tedlisu'l-kat".

U predaji hadisa, pored tedlisu'l-icaze, tedlisu'l-vicade i tedlisu'l-munavele, koji su imenovani prema vrstama predaja, kao što su; idžazat, vicade i munavele, neke vrste kao što su "tedlisu'l-metin „ takođe se pominju; međutim, najpoznatiji tedli su tedlisu'l-isnad, tedlisu'ssujuh i tedlisu't-tesvije, (Pripovedači dodaje neka objašnjenja u tekst hadisa koja se ne nalaze u originalnoj kopiji). Pripovedaci koji su podučavali Ibn Hadžer el-Askalan-ija, Jahja b. Saîd el-Kattân-ia,oni koji su retko radili tedlise kao što su Said el-Kattan, Sufian b. Uyeyne, oni se ispituju u pet grupa: Oni koji su pouzdani poput Uyeyne i rade samo tedlis i sika ljudi, oni koji rade previše tedlis u svojim predajama, oni koji rade tadli dok pripovedaju od slabih ili nepoznatih pripovedača i oni koji padaju u poziciju slabih pripovedača zbog drugog razloga posle tedlis-a (Tabadelliatu'l-mu, str. 13-14). Dok su tedlisi onih iz prve dve grupe bili prihvaćeni, tedlisi onih iz poslednje dve grupe su odbačeni, a predanja onih iz treće grupe su prihvaćene ili odbačene prema vrsti pripovedanja. Prema Ibn el-Salahu, postoji mnogo tedlis-a u obliku tedlisu's-suyuh, posebno u el-Dzamiʿu'ssahih od Buharija i Muslima (ʿUlumu'l-hadis, str. 75). Međutim, kritičari hadisa su generalno primetili ove vrste tedlis-a i procenili ih gledajući situaciju i svrhu osobe koja čini tedlis. U istoriji hadisa, tedlis je viđen uglavnom u Kufi i Damasku, a retko u Basri. Navodi se da su muhadisi iz Bagdada, Hidžaza, Egipta, Horasana, Isfahana, Irana, Huzistana i Transoksijane retko praktikovani (Hakim an-Nisaburi, str. 356). As'habi su često prenosili hadise koje su čuli od drugih as'haba. Oni su to ispričali kao da su to čuli od Hz. Poslanika (s.a.v.s.). Iako ovo pitanje može izgledati kao tedlis spolja, muhadisi su rekli da nije bilo prave tedlijske aktivnosti za vreme as'haba, da bi takva predanja bila mursel, a mursel as'haba je prihvaćen kao sahi (autentičan). Ibn Hadžer el-Askalani navodi da predaje koje su dva nepoznata pripovedača dala jedan od drugog, iako su živeli u istom veku, nisu mudelles već mursel-i hafi. Postoji vrlo suptilna razlika između Mudellesa i mursel-i hafi. Hadis koji je preneo prenosilac, za koga se zna da se sastao sa šejhom, a da nije

čuo od njega, naziva se mudelles, a hadis koji je preneo od šejha narator, koji je živeo u istom veku sa šejhom, ali nije poznato da kada su ga sreli, zove se mursel-i hafi (Nuzhetu'n-nazar, str. 82-83). Shodno tome, hadisi koje prenosi Muhadramun, koji je živeo u istom veku kao i Hz. Poslanik (s.a.v.s.), ali ga nije sreo, nisu mudelles već mursel-i hafi. Iako su neki učenjaci hadisa definisali tedlis da uključuje mursel-i hafi, Hatib el-Bagdadi je izjavio da bi bilo tačnije napraviti razliku između dva koncepta (el-Kifaye, str. 395). Istraživači hadisa su prihvatili tedlis kao važan razlog za dzerh. Šu'be b. Hadžadž i imam Šafija opisuju učenje kao brata laži (ibid, str. 393). Pored onih koji kažu da apsolutno nije dozvoljeno raditi tedlis, ima i onih koji to smatraju dozvoljenim pod određenim uslovima. U stvari, učenjaci kao što su Hatib el-Bagdadi, Ibn Abdulber en-Nemeri, Ibn el-Salah, Nevavi i Alai rekli su da je neophodno pogledati siga koju je pripovedač koristio u pripovedanju, rekavsi da su predaje mogu koristiti kao dokaz u slučajevima kada je zvučni mudedlis koristio formulaciju predaje koja jasno ukazuje da je čuo hadis (Misfir b. Gurmullah ed-Dumeini, str. 105 i dalje). S'hodno tome, iako pripovedac tadlis šteti nekim njegovim predajama, to ne uništava njegov kredibilitet, a njegove druge predaje se mogu prihvatiti.Nesai, koji je poznat po tome sto cini tedlis, Bakıije b. Velîd je rekao da u Validovim pričama postoje sike koje je preneo siga “haddesena“ i “ahberena“ (Zehebi, XIV, 134). Međutim, ako mudelis prenosi hadis koji nije lično čuo od svog prenosioca, kao što je "semi'tu, haddesena, ahberena, kale li fulanun", onda se sve njegove predaje napuštaju na osnovu toga što je lagao. Prva autorska prava na Tedlisu napisao je Ali b. Medînî (ibid,XI, 60), (Kesfu'z-zunun, I, 89). Nakon Kerabia, za koga se navodi da je napisao delo pod imenom Esmaʾu'l-mudellisin, Nesai i Darekutni su napisali još jedno delo, ali nijedno od njih nije preživelo do danas. Prema onome što je rekao Hatib el-Bagdadi, napravio je dva dela, jedno sa imenom Tedlisu's-suyuh i drugo sa imenom et-Tebiyn li-esmaʾi'l-mudel'lisin (el-Kifaye, str. 395). Zehebi je napravio odu na tu temu (el-Mektebetu'l-Mahmudiiye [Medina], br. 356, vr. 418b-419b), Ibn Hilala el-Makdisija je napisao jednu pesmu (nšr. Asım b. Abdullah el-Kariuti, Dzeddahuti-Bejrut 1407). /1987). Iako se čini da je Ali-jevo delo Dzamiʿu't-tahsil li-ahkami'l-merasil povezano samo sa mursel hadis-om, autor je uveo šezdeset i osam pripovedača posvetivši veliki deo temi tedlija i mudel'lisa (nidid Haumsr. 14. str. 97-124), kasnije je delo postalo izvor za proučavanje ove teme.

Najobimnija dela napisana o Tedlisu su Sibt Ibnu'l-Adzemi-jev et-Tebijn li-esmaʾi'l-mudel'lisin (Alep 1350; nsr. Jahia Sefik, Beirut 1406/1986) , fili ulûmi’l-ḥadîṣ 1350;-Askalani's Tabakatu'l-mudel'lisin (Kairo 1322; nsr. Taha Abdurrauf Sa'd, Kairo 1978; ed. Muhammed Zeinuhum Muhammed Azeb, Kairo 1407/1978) Ta'e'hfudufumut-196 't-tedlis (nšr. Asım b. Abdullah el-Kariuti, Zerka/Jordan 1403; ur. Abdulgaffar Suleiman el-Bundari – Muhammed Ahmed Abdulaziz, Bejrut 1405/19074/1405/1984/1984, Mubareki, Riiad 1414/1993) i Suyuti's Esmaʾu'l-mudel'lisin (nšr. Ali Hasan Ali Abdulhamid, Zerka/Jordan 1986, u Selasu resaʾil Ze'l-1967, objavljeno Mul'aʾu'l-mudel'lisin, 1986. Muhamed Nessar, Bejrut 1412/1992). Kao primeri današnjih studija mogu se navesti: Haris Sulejman ed-Dari, et-Tedlis i hukmuhu ʿinde'l-muhaddisin (Bagdad 1976); Abdulaziz b. Muhamed b. Sıddik al-Gumari, et-Teʾnis bi-serhi Manzumeti'z-Zehebi fi ehli't-tedlis

(Bejrut 1404); Hammad b. Muhammed al-Ansari, Ithafu zevi'r-rusuh bi-men rumiie bi't-tedlisi mine's-suiuh (Kuveit 1406/1985); Asim b. Abdullah al-Kariuti, et-Teʾsis bi-zikri men vusife bi't-tedlis (Džeda-Bejrut 1407, sa pesmom Ibn Hilal al-Makdisija); Muhamed b. Ali b. Adem el-Etiiubi, al-Celisu'l-enis fi serhi'l-Cevheri'n-nafis fi nazmi esmaʾi ve meratibi'l-mevsufine bi't-tedlis (Meka 1410); Misfir b. Gurmullah ed-Dumeini, at-Tedlis fi'l-hadis (Rijad 1412/1992); Serif Hatim b. Arif al-Avni, al-Murselu'l-hafi i ʿalakatuhu bi't-tedlis (I-IV, Rijad 1418/1997); Avvad alHalef, Rivaiatu'l-mudellisin fi Sahihi'l-Buhari (Bejrut 1423/2002); Salih b. Said Avmar al-Cezairi, et-Tedlis ve ahkamuhu ve asaruhu'n-nakdiiie (Bejrut 2002); Muhamed b. Tal'at, Mu'cemu'l-mudellisin (Rijad 1426/2005). Omer Mehmet Ulusoi pripremio je magistarski rad pod nazivom "Praksa Tedlisa u pripovedanim hadisima" i Tabakatu'l-mudellisin Ibn Hacera (2008, Institut društvenih nauka Univerziteta Kahramanmaras Sutcu Imam), Ali Toksarı pod nazivom "Mudelles Attribution to Tedlis Hadis". napisao članak (EU Journal of Theologi Faculti, V [1988], str. 221-236).

Bibliografija

Shafii, er-Risale, str. 371. Fesevi, al-Maʿrife ve't-tarih, II, 424. Ibn Abu Hatim, al-Cerh ve't-taʿdil, I, 322. Hatib elBagdadi, el-Kifaie (nšr. Ahmed Omer Hashim), Bejrut 1406/1986, str. 393-409. Hakim an-Nisaburi, Maʿrifetu ʿulumi'l-hadis (nšr. Ahmed b. Faris es-Sellum), Bejrut 1424/2003, str. 338-358. Ibn al-Salah, ʿUlumu'l-hadis, str. 73-76. Zehebi, A'lamu'n-nubelaʾ, KSI, 60; KSIV, 134. Ibn Hajar al-Askalani, Nuzhetu'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'lfiker (nšr. Nureddin Itr), Damask 1413/1992, str. 81-84. a.mlf., an-Nuket ʿala Kitabi Ibni's-Salah (nsr. Rebiʿ b. Hadi Umair), Rijad 1408/1988, II, 614-651. a.mlf., Tabakatu'l-mudellisin (Asım b. Abdullah al-Kariuti), Aman 1983, str. 13-14. Suyuti, Tedribu'r-ravi, str. 139-146. Kesfu'z-zunun, I, 89. Emir es-San'ani, Tavzihu'l-efkar (nšr. Salah b. Muhammed b. Uveiza), Bejrut 1417/1997, I, 315-339. Leknevi, Zaferu'l-emani (nsr. Takiiuddin enNedvi), Dubei 1415, str. 373-392. Prevod Tecrid, Mukaddime, I, 163-175. Talat Kociigit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, str. 432-436. Haldun al-Ahdeb, Esbabu ihtilafi'l-muhaddisin, Jeddah 1405/1985, I, 271-312. Subhi es-Salih, ʿUlumu'l-hadis i mustalahuh, Bejrut 1988, str. 170-179. Misfir b. Gurmullah ed-Dumeini, et-Tedlis fi'l-hadis, Rijad 1412/1992. Murtaza ez-Zein Ahmed, Menahicu'l-muhaddisin fi takviiet'l-ehadisi'l-hasene ve'z-zaʿife, Rijad 1415/1994, str. 257-286. Ahmet Iucel, Rađanje i razvoj prevoda hadisa, Istanbul 1996, str. 167-168. Salih b. Said Avmar al-Cezairi, et-Tedlis ve ahkamuhu ve asaruhu'n-nakdiiye, Bejrut 1422/2002. Abdulkadir Karahan, "Tedlis", IA, KSII/1, str. 110-112. G. H. A. Juinboll, "Tadlis", EI2 (eng.), X, 77-78.

TAHDÎS- التحديث

Autor:

ERDİNÇ AHATLI

Termin koji obično označava da se hadis prenosi preko sema.

U rečniku reč tahdis, što znači "obavestiti, ispričati, preneti", znači preneti hadis na pouzdan način, posebno preneti hadis dobijen od samog učitelja kroz samu. Opšte značenje termina je

naratorovo kazivanje hadisa koristeći jedan od tonova „haddesena, ahberena, habberena, enbeena, nebbeena, ahbereni, semi'tu fulani ekulu, kale lena fulanun, zekera lena fulanun», (Sehâvî II lulan4). Često se sreće u smislu da Hz. Poslanik (s.a.v.s.) daje informacije ili priča o događaju (Buhari, “Manakib“, 25, “Rikak“, 35; “Fiten“, 13; Muslim, “Iman“, 230). Vidi se da su ova dva pojma, uključeni u hadise, preuzeti u II, tjs, (VIII) i III, tjs, (IX) veku putem recitacije, idžazata, odmenjivanja, pricanja, po natpisima na nisanu, vicade i i'lama. Posebno Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî i İmam Mâlik nisu videli nikakvu štetu u korištenju ove dve reči u predaji hadisa dobijenih kiraetom. U kasnijem periodu, iako je bilo neslaganja oko prenošenja hadisa primljenih putem kiraeta sa ove dve reči, postojala je saglasnost u korištenju hadisa primljenih putem sema. Zbog toga su reči haddesena i haddeseni korištene u III. tjs.u (IX) veku pa nadalje. One se koriste samo za hadise primljene putem sema. Reč haddesena se takođe pominje zajedno sa nekim zapisima koji pokazuju kako je hadis naučen od učitelja. Na primer, izrazi kao što su "haddesena kiraeten aleih" u hadisu dobijenom metodom kiraeta, "haddesena ijazeten" u hadisu dobijenom idžazetom, "haddesena bi'l-mukatebe" u hadisu dobijenom prepiskom sa učiteljem i "haddesena odmenjivanja" se koristi za predaju hadisa učeniku od strane nastavnika.Naročito od kraja prvog (VII.) veka, vidi se da je pripovedač koristio reč “haddeseni” u hadisima koje je sam čuo od svog učitelja, a reč „haddesena” u hadisima koje je slušao sa grupom. (Ibn Radžab al-Hanbali, I, 259). Međutim, neki hadisi Abdulah b. Mubarak i Ahmed b. Salih-a, posebno od Salih-a, kažu da ako se hadis čuje od učitelja kao grupa, svaki pripovedač treba da ga ispriča kao "haddesani" (Hatib al-Bagdadi, str. 425-426). Ako pripovedač okleva da li je sam ili sa drugima slusao hadis, koristi reč “hadasani“. Jer ono što je ovde sigurno jeste da je on sam čuo hadis. Prema Hatibu el-Bagdadiju, izraz "haddeseni fulanun" u smislu snage dolazi iza reči "semi'tu fulanen" u hadisima primljenim putem seme. Jer, ponekad, pripovedač može koristiti reč "haddeseni" tako što ne čuje od samog učitelja, već tako što čini tedlise u hadisima koje je primio uz idžazet ili mukatabu. U takvim slučajevima gotovo niko nije koristio reč „semi’tu“. Međutim, Ibn al-Salah je izjavio da je kontroverzno držati termin "semi'tu" superiornijim u odnosu na reč "haddeseni" i da bi haddesanin trebalo da bude bolji od semi'tua. Prema njegovim rečima, reč "semi'tu" ukazuje na to da je učenik samo čuo hadis od učitelja, a ne uključuje izraz učitelja da bi mogao da ga ispriča svom učeniku. “Haddeseni”, s druge strane, sadrži dozvolu za ovu predaju, iako implicitno.Najšire prihvaćena reč za učenje hadisa putem seme je izraz “haddesena imlaen“ ili “haddeseni imlaen“, koji kaže da učitelj čita, a učenik piše. Muhadisi, koji smatraju da je predanje dozvoljeno sa značenjem, smatraju da se reč "haddesena" i reč "ahberena", koja uglavnom prikazuje kazivanje kroz kiraet, mogu koristiti naizmenično. Međutim, nije bilo prihvaćeno da se ove dve reči koriste naizmenično kada se prenose iz hadiskih knjiga.

Bibliografija

Ramhurmuzi, al-Muhaddisu'l-fasil (nšr. M. Acac el-Hatib), Bejrut 1404/1984, str. 421, 422, 425, 427, 428, 432, 433, 435, 439, 517 i dr. Hakim an-Nisaburi, Maʿrifetu ʿulumi'l-hadis (nšr. Saiiid Muazzam Huseiin), Bejrut 1406/1986, str. 110, 257, 260. Hatib el-Bagdadi, el-Kifaie (nšr. M. Hafiz et-Ticani), Kairo 1972, str. 325 et al., 425-426, 438 et al., 470, 475, 490, 491, 498. Ibn Abdulber en-Nemeri, Camiʿu beiani'l-ʿilm, Kairo 1402/1982, str. 539547. Kadı Iiaz, el-Ilmaʿ (nsr. Seiiid Ahmed Sakr), Kairo 1389/1970, str. 69, 90-91, 122-128. Ibn al-Salah, ʿUlumu'lhadis, str. 118, 123, 128, 130, 132-136, 138-140. Ibn Rajab al-Hanbeli, Sharhu ʿileli't-Tirmizi (nšr. Nureddin Itr), Bejrut 1398/1978, I, 234, 235, 254-256, 259, 260, 266-2767. Shamseddin es-Sehavi, Fethu'l-mugis (nsr. Ali Huseiin Ali), Bejrut 1412/1992, II, 152 i dalje; III, 260. Suyuti, Tedribu'r-ravi

(nšr. Abdulvehhab Abdullatif), Bejrut 1409/1988, II, 8-12, 16-18, 20. Ahmet Iucel, Rađanje i razvoj prevoda hadisa, Istanbul 1996, str. 81-84, 86. Abdulah Ajdinli, Rečnik prevoda hadisa, Istanbul 2006, str. 108, 304.

KAVÂİDU't-TAHDÎS - قواعد التحديث

Autor:

M. YAŞAR KANDEMİR

Rad Džemaledina el-Kasima (um. 1914), o metodi hadisa.Pun naziv dela, u kojem se predmeti hadiske metode obrađuju po novom redosledu, je Kavaʿidu't-tahdis min fununi mustalahi'l-hadis. Kasimi je završio svoj rad na 19. Dhu al-Hidzah (3. februara 1907.), koji je pripremio navodeći glavne izvore hadisa, fikha, vere, misticizma i književnosti. U uvodu dela, koje je pisao u deset poglavlja, autor izlaže svoje stavove o značaju pisanja knjiga za buduće generacije, ističe važnost pominjanja izvora ideja koje su prenete u knjigama i upoznaje se sa delima onih koji je od početka pisao dela o usul-i hadisu, zasnovana na Ibn Hadžer el-Askalaniju. U prvom delu knjige vrednost hadisa, nauka o hadisu, oni koji prenose i brane hadise; u drugom delu, hadis, vest, dela, hadis-i kudsi, oni koji su prvi sastavili hadise; u trećem delu, priroda nauke o hadisu, neki pojmovi koji se odnose na prenosioce; u četvrtom poglavlju zvučni, hasen, slabi, mursel hadisi i izmišljena predanja, kako znati reči koje su sastavljene kao hadis, u petom poglavlju mesto as'haba i sledbenika u hadiskoj predaji, neki od metoda primenjeno u Sahih-i Buhari i Sahih-i Muslim; U šestom poglavlju priroda isnada, njegov značaj, načini podnosenja, pseudonimi koji se koriste tokom pripovedanja; U sedmom poglavlju, pitanja vezana za predaju, hadis duhovno, skraćeno i taktički, i na više od jednog mjesta, istis'had sa hadisima; u osmom poglavlju, pravila kojih treba da se pridržavaju prenosioci hadisa i studenti hadisa; u devetom poglavlju, slojevi hadiskih knjiga i stepen njihove ispravnosti, način njihovog korišćenja, pseudonimi koji se koriste u nekim knjigama; U desetom poglavlju, delovi hadisa koji su zasnovani na objavi ili ne, kako je vera naučena od Allahovog (dz.s) Poslanika (s.a.v.s.), sunnet sve veže, potreba da se postupa u skladu sa hadisima, stav da neće svi razumeti hadis je pogrešan,potrebno je kloniti se onih koji ne poštuju hadis, kako postupati sa nerazumljivim hadisima i u slučaju sukoba.Postoje pitanja kao što su kako se postupa, razlozi neslaganja as'haba, sledbenika i pravnika, razlike između ljudi hadisa i ljudi reja, neophodnost sleđenja mudžtehidskih imama. Delo se završava sa dva hatima o putu napredovanja u nauci i potrebi učenja hadisa da bi se bio dobar sluga. Delo, čije se knjige istaknuto pominju sa autorima citiranim iz njih, objavio je Muhamed Behdzet el-Bajtar (Dimašk 1353; Kairo 1380/1961; Bejrut 1979, 1986, 1408/1987, 1989).

Bibliografija

Cemaleddin al-Kasımi, Kavaʿidu't-tahdis (nšr. M. Behcet el-Baitar), Damask 1353/1935; takođe videti Prezentacija M. Rešida Rize, str. 9-17. Mahmud Mehdi el-Istanbuli, Seihu's-Sam Cemaluddin el-Kasımi, Bejrut-Dimask 1405/1985, str. 68-70. Nizar Abaza, Cemaleddin el-Kasımi, Damask 1418/1997, str. 272.

SİKA – الثقة

Autor:

AHMET YÜCEL

Izraz hadisa koji izražava pouzdanost pripovedača. To je jedna od ta'dil* formulacija koja se koristi za pripovedace koji imaju kvalifikacije pravde i zabt. Sa'd b. Ibrahimova izjava (u. 127/744-45) da je rečeno da „uzmite hadis od pouzdanih prenosilaca“ (Hatib el-Bagdadi, alCamiʿ, I, 130) pokazuje da se taj izraz koristio od ranih vremena. Biti musliman, imati pubertet, imati inteligenciju i takvaluk, a takođe i murruvva su karakteristike koje se odnose na pravdu koje se traži kod pripovedača. U nedostatku bilo čega od ovoga, pripovedac gubi svoj kredibilitet. Pripovedac takođe mora imati kvalifikaciju zabt. Da ne bude zaboravan i rasejan, da savršeno zapamti hadis ako ga prenosi napamet, da pažljivo piše, kontroliše i štiti knjigu ako je prenosi iz knjige, da zna značenje reči koje je promenio u tekst hadisa ako ga prenosi sa značenjem, a ne da izazove bilo kakvu promenu u značenju hadisa. One su karakteristike koje se traže kod prenosioca u smislu zapisa. Prema opštem prihvatanju, pouzdanost pripovjedača može se saznati po njegovom ugledu u nauci o hadisu i po izjavi ovlaštenog učenjaka da je sika. Predaja prenosioca Sike je korišctena kao dokaz, a hadis koji je on preneo prihvaćen je kao prihvatljiv. Iako termin sika obično izražava da pripovedač ima pravdu i zabt sahibi, to ne ukazuje da je on potpuno besprekoran u pogledu pregleda. Jedan od vodećih kritičara hadisa II, tjs,VIII. veka, Abdurrahman b. Mahdi, nakon što je izrazio kredibilitet Hakem b. Uteybi rečima sika-shabta, zatim rekavši "ali dzahtalifu" da postoji sukob u nekim pričama ove osobe, stoga je izjavio da ima nekih grešaka u njegovom dosije. U III, tjs. (IX.) veku,upotreba reči "zaifu'l-hadith" i "zaifun ozbiljno" o pripovedaču koga ucenjaci Ja‘kub b.Šejba opisuju kao sika takođe je posledica nedostatka u zapisu dotičnog pripovedača. Stoga, hadisi koje prenosi prenosilac, zvani sika, mogu imati nedostatke koji ne sprečavaju da se koriste kao dokaz. Kritičari hadisa: “Govorilo se o njegovom kazivanju“; „Postoji mlitavost i problem u njegovom narativu“, (narativ- znacenje,pojam); “Pogrešio je”; “Ima neke greške“; “Pouzdan, ali pravi greške kao i drugi ljudi”, na takve mane o pripovedaču ukazivali su izrazima kao npr.Iako to nije uobičajeno, izraz sika se takođe koristi da se izrazi da je on slab u prenošenju hadisa, ali pouzdan u smislu svoje pobožnosti, nedovoljan u hadiskoj nauci, ali pouzdan u primanju hadisa. Takođe se navodi da neki naučnici izvođači nisu nepoznati, nepoznati pripovedači pominju i ovaj pojam.Termin sika se široko koristi da ukaže na to da je pripovedač pouzdan. Termin je korišćen na tri različita načina, bilo sam ili ponavljanjem, ili zajedno sa drugim rečima koje ukazuju na slabost pripovedaca u smislu zabt-a, a njihove indikacije pouzdanosti pripovedaca nisu na istom nivou.

U pogledu ukazivanja na pouzdanost pripovedača, bolje je ponoviti se nego biti upotrebljen sam, a biti upotrebljen sam je bolje nego pominjati ga zajedno sa rečima koje ukazuju na njegovu slabost. Iako nije tako uobičajena kao reč sika, pouzdanost pripovedača izražena je i drugim terminima. "Evsaku'n-nas" (najpouzdaniji od pripovedača), "esbetu'n-nas" (najpouzdaniji od pripovedaca), "ileihi'l-munteha fi't-tesebbut" (on je na vrhuncu pouzdanosti), „la ahade esbete minh“ (nema pouzdanijeg pripovedača od njega), „men mislu fulan“ (ima li neko poput njega?), „emiru'l-mu'minin fi'l-hadis“ (on je vođa vjernika u predaji hadisa), "imamun fi'l-hadis" (On je lider u nauci o hadisu), "fulanun la ius'elu anh" (ne pitajte kakav je pripovedač), " la a'rifu lehu naziran fi'd-dunia“ (ne znam ništa slično na svetu), „fulanun asdaku men edrektu mine'l- Beser“

(Tako i tako, on je najistinitija osoba do koje sam došao preko među ljudima), "keennehu mus'hafun" (pouzdan kao mus'haf), "cihbizun" (on je stručnjak za hadis), "farisul-hadis" (vješt je u hadisu), "fulanun en-nasu iyalun alejhi ” (drugi su njegovi učenici u ovoj nauci), „sekkuhu ke-iakini nonhi” (čak i njegovo oklevanje je kao nečija izvesnost), „ke-ennallahe halaka fulanen li-haze's-še'ni” (Allah je stvorio tako-i-tako za ovu nauku.), „fulanun huve't-takıiiu'n-nakıiiu le era mislehu” (on je pobožna i pedantna osoba čije simpatije nisam video), „fulanun min sikati's-sikat” (on je među sikama takvih i takvih sika), „fulanun ehlun el'la nedaa lehu Sei'en” (nikakve glasine o takvim i takvima ne mogu da se napuste), „fulanun la iehtelifu fihi ehadun“ (pouzdanost tog i tog je neosporna), „fulanun diame“ (i tako dalje je kamen temeljac ove nauke), “iza eredte'l-hadise fe'lzem fulan” (ako želite da naučite hadis, nemojte slijediti tog-i-tog), “fulanun iahtacu” do mutabi’”, (da li je tako i tako potrebna popratna priča?), “ fulanun ma ahtae fi hadin vahid“ (nije napravio nijednu grešku ni u jednom hadisu), „sairafiiyu'l-hadis“ (hadis sarraf), „ruknun mine'l-erkan“ (jedan od kamena temeljaca nauke o hadisu) , “zake ehadu'l-ehadein” (jedan od dvojice istaknutih ljudi u nauci o hadisu) izražavaju najviši nivo pouzdanosti pripovjedača. “Sikatun sikatun” (veoma pouzdan),“sikatun sebtun” (pouzdan i pedantan), “sikatun huccetun” (pouzdan je, njegov hadis je dokaz), “sikatun hafizun” (on je pouzdan hadis napamet), “sikatun mutkin ” (pouzdan i hadis) Pedantan je u svom predanju), „ma alimtu illa hairen” (o njemu nemam ništa osim dobrote), „hafizun” (on je pouzdan pripovedač koji pamti svoje predaje), „metinun” (jak u svojim pričama), „huccetun“ (njegove priče su dokaz), „sebtun“ (u njegovim pričama) on je pedantan pripovedač), „behin“ (njegove priče su dobre), „sahihu'l-hadis“ (njegova pripovedanja su sahi) su druge ta'dil reči koje ukazuju na to da je pripovedač sika. Postoje različita mišljenja o tome da li urednost sika pripovedaca prilikom prenošenja hadisa treba prihvatiti ili ne (vidi ZIIADETU's-SIKA). Predmet istraživanja je da slab pripovedač ima jakog pripovedača ili pripovedanje suprotnu pouzdanijem pripovedaču od njega samog (videti MUHÂLEFET (SPOR)). Pored knjiga kao što su katat, historija, cerh i ta'dil, sualat koje su napisali hadiski učenjaci, napisana su i djela o sika pripovedacima koji su zajedno sa slabim i zapuštenim prenosiocima.Ebul-Hasan al-Icli's Tarihu'ssikat (nšr. Abdulmu'ti Emin Kal'aci, Bejrut 1405/1984), Ibn Hibban al-Busti's ess-sikat (nšr. Abdulmu'ti Emin Kal'aci, Bejrut 1405/1984), Ibn Hibban al-Busti's es-Sdarai 3931931393-1983), Tarihu esmaʾi's-sikat mimmen nukıle ʿanhumu'l-ʿilm od Ibn Sahin (nsr. Subhi es-Samerrai, Kuveit 1186) među njima.

Bibliografija

Lisanu'l-ʿArap, "vsk" art.; Ibn Abu Hatim, al-Cerh ve't-taʿdil, III, 124; Hatib el-Bagdadi, el-Kifaie (nšr. Ahmed Omer Hashim), Bejrut 1406/1986, str. 109-111, 118-121, 464-465; a.mlf., al-Camiʿ li-ahlakı'r-ravi ve adabi's-samiʿ (nsr. Mahmud et-Tahhan), Rijad 1403/1983, I, 130; Ibn al-Salah, ʿUlumu'l-hadis, str. 104-105; Nevevi, Irsadu tullabi'lhakaʾik (nsr. Nureddin Itr), Bejrut 1411/1991, str. 109, 111; Zehebi, A'lamu'n-nubelaʾ, KSI, 137; KSVI, 70, 254; a.mlf., Mizanu'l-iʿtidal, III, 82; a.mlf., al-Mukıza (nšr. Abdulfettah Abu Gudde), Bejrut 1412, str. 78; Ibn Hadžar, Tehzibu't-Tehzib, III, 248; VI, 174; Ebul-Hasan Mustafa r. Ismail, Sifaʾu'l-ʿalil bi-elfaz i kavaʿidi'l-cerh ve't-taʿdil,Kairo 1411/1991, I, 125, 127, 137, 3938; Ahmet Iucel, Rađanje i razvoj prevoda hadisa, Istanbul 1996, str. 113127; G. H. A. Juinboll, “Thika”, EI2 (eng.), Ks, 446; Emin Asıkkutlu, "Cerh i Ta'dil", DIA, VII, 398, 400; Mehmet Efendioglu, „Ravi“, isto, XXXIV, 473.

SEMÂ - السماع

Autor:

ABDULLAH AYDINLI

Jedan od načina učenja hadisa.

Reč sema, koja u rečniku znači “čuti usima, , čuti, slušati “, korištena je kao termin koji znači “učenje hadisa slušanjem od učitelja“, takođe je dobila svoje značenje. Reč Sema je korištena kao termin u značenju “učenje hadisa slušanjem od učitelja“, a vremenom je dobila i značenje “metoda sticanja prava prenošenja (izdržljivosti) slušanjem hadisa“. ili hadiska knjiga od samog učitelja“, iako je to zapravo poznato. Ovaj razvoj se verovatno dogodio krajem prvog veka po Hidžri, sa širenjem hadiskih knjiga. To pokazuje i činjenica da su oni koji su učestvovali u raspravi o superiornosti između sama i kiraeta o pitanju da li je metoda kire prihvatljiva u učenju hadisa živeli najranije u ovom periodu. U semi, nastavnik čita i objašnjava (kiraet, isma‘), učenik sluša (sema‘). Hz. Poslanikova (s.a.v.s.) upotreba ove metode izražavanja, prvo, a zatim i veći deo, prihvaćena je kao dokaz za legitimnost ove metode (Šemseddin es-Sehavi, II, 152). Većina učenjaka smatra da je primanje hadisa putem seme najpouzdaniji način prenošenja. Zbog odsustva interpunkcije i znakova interpunkcije u ranim periodima, ovom metodom su sprečena moguća pogrešna čitanja. Na ovaj način sprečene su zlonamerne intervencije na delima u jednom ili ograničenom broju primeraka. Da bi sema bila prihvatljiva, smatralo se da je neophodno da učenik dostigne svoje godine (zrelosti). Hadis koji se čuo u mlađoj dobi nije se smatrao sema, moglo se samo spomenuti da je učenik bio prisutan u casu u kojem je čitan dotični hadis. Kada su počeli da se koriste drugi načini dobijanja hadisa kao što su kira'a i munavele*, mnogi muhadisi su radije primali hadise samo na ovaj način. Veki' b. Cerrah, Halef b. Temim, Ali b. Husein El-Shakiki, Muhammed b. Sellam, Abdurrahman b. Selam, među njima se pominju i neki sufiji. Ranije se prema izjavi Ahmed b. Hanbela i imama Malika, podrazumevalo da i neki Iračani imaju ovaj stav.U historiji hadisa, sama je bila osnova i najčešći oblik metoda uzimanja hadisa, a druge metode su procenjene kao sama ili doslovno ili podrazumevano (Ramhurmuzi, str. 450; Ibnu'l-Esir, I, 107). Dok su Imam Malik i njegov učenik Ismail b. Ebu Uveys govorili o tri sema: čitanje (kiraat), čitanje (sama) od strane učitelja i davanjeknjige učitelja i govoreći: “Prijavite ovo od mene“ (razmena) (Hatib al-Bagdadi, el-Kifaye, str. 463, 467), Abdurezzak b. Hemmam je rekao: “ Hadise smo primili slušanjem (sa sema-om) od učitelja, i čitanjem (prinosom, čitanjem nasih beleski pred uciteljem); to su sve semâ-a” (ibid., str. 394). Učitelj bi mogao da zamoli učenika da napiše hadis ili da se zadovolji samo čitanjem. Prvi oblik se zove "Imla", pošto je učitelj bio zauzet čitanjem, a učenik pisanjem onoga što je pročitao, bio je opšteprihvaćen kao najpouzdaniji metod za dobijanje hadisa (vidi IMLA). Drugi oblik se zove „tahdis” (govor, pripovedanje). Bilo kako bilo, hodža je mogao da uči hadis napamet ili iz svoje knjige. Međutim, ako je to prenio iz svoje knjige, prema mišljenju mnogih učenjaka, učitelj je trebao naučiti hadise napamet. Jer da nije ovo uradio, ne bi mogao da primeti izobličenja koja bi se mogla napraviti u knjizi. Među učenjacima koji zastupaju ovaj stav, pominju se imena Ebu Hanife i Ismail b. Uleja. Iz tog razloga, ima onih koji idu putem uzimanja samo hadisa koje su naučili napamet od učitelja koji su prenosili hadise a koje nisu isto napamet naučili.

U slučaju Tahdisa, učenik je mogao ne samo da sluša ono što je učitelj čitao, već i da prati tekst koji je ranije dobio; ali bi bilo poželjno da se to prati iz teksta. Ahmed b. Hanbalova knjiga, Iahia b. Zuheir b. Muaviie al-Cu'fi. Zapisano je da je Affan b.Muslim primao hadis samo putem pravopisa. U prvim vekovima održavane su hadiske sesije (sabori) na kojima je učestvovalo hiljade

ljudi da bi se hadisi primali na ovaj način. Ovi sabori, koji su se održavali u kućama, džamijama i velikim delovima grada, vremenom su razvili svoj stil i manire. O ovom metodu i bontonu pisani su posebni radovi koji su uvršteni u hadiske knjige, a u ovim radovima se bavi izborom učitelja i učenika, na šta treba obratiti pažnju nastavnik i učenik, počev od pripreme za odlazak na hadiska predavnja do kraj sesije, rani odlazak na mesto sastanka, dobro obučen, dostojanstven i pun poštovanja na sastanku. Pitanja kao što su nepričavanje hadisa u prisustvu starije ili više učene osobe, neopterećenost bilo čime drugim tokom pripovedanja je naglašeno (vidi MUHADISI). U prvim danima, određivanje učeničke seme od nastavnika u velikoj meri se zasnivalo na sopstvenim iskazima i pouzdanosti naratora, a predmet je bio usmeren na mogućnost susreta učenika i nastavnika u vremenskom terminu i mestu, kao i na prepoznavanje učenika među ucenjacima. Vremenom je vođena evidencija seme. Iako se ne zna tačno kada su ovi zapisi, koji se u narednim periodima nalaze u gotovo svakoj hadiskoj knjizi, počeli su da se vode, u nekim izveštajima, znaci postojanja ovakvih zapisa krajem II, tjs. (VIII)-ga veka. Učenik je mogao da prenosi hadis koji je naučio na ovaj način ili stekao pravo da prenosi. Vidi se da neke iste hadise posebno koriste jedan od njih.Međutim, treba uzeti u obzir da se osim "semi'tu" ponekad koriste u kazivanju hadisa primljenih na druge načine. Iz tog razloga se u nekim autoritativnim izvorima nalaze izrazi poput „haddesena mušafeheten, haddesena formulacija“ koji pokazuju da je hadis preuzet na ovaj način. U ovim izrazima, koji prikazuju usmeno izražavanje, vidi se da se gotovo ne pominje knjiga iz koje je hadis preuzet, a navodi se i ime učitelja od koga je hadiska knjiga sema-a, što otkriva značaj koji se daje sema-u u to vreme. Vidi se da se ovaj metod nastavio vekovima, pa čak i Kadı Iiaz navodi imena njihovih autora, a ne pisane izvore iz kojih je preneo informacije (al-Ilma', str. 10, 11, 25, 53, 196).

Bibliografija

Mekaiisu'l-luga, III, 102; Musnad, III, 297; Ramhurmuzi, al-Muhaddisu'l-fasil (nšr. M. Acac el-Hatib), Bejrut 1391/1971, str. 186 et al., 423, 426, 429, 441, 450, 589-590; Hatib el-Bagdadi, el-Kifaie (nšr. M. Hafiz et-Ticani), Kairo 1972, str. 337 et al., 340, 342, 344-346 et al., 351, 376 et al., 394 et al., 412 et al., 452, 463, 467; a.mlf., alCamiʿ li-ahlakı'r-ravi ve adabi's-samiʿ (nsr. Mahmud et-Tahhan), Riiad 1403/1983, I, 131 et al., 240 i dalje; Kadı Iiaz, el-Ilmaʿ (nsr. Seiiid Ahmed Sakr), Kairo 1398/1978, str. 10, 11, 25, 53, 68 et al. 196; Ibnu'l-Esir, Camiʿu'l-usul (nšr. Abdulkadir el-Arnaut), Bejrut 1403/1983, I, 78-81, 107; Ibn al-Salah, ʿUlumu'l-hadis, str. 118-121, 126-134;Zeinuddin al-Iraki, et-Takiid ve'l-izah, Bejrut 1991, str. 157, 224; Shamseddin es-Sehavi, Fethu'l-mugis (nsr. Ali Huseiin Ali), Bejrut 1412/1992, II, 152 i dalje; Suiuti, Tedribu'r-ravi (nšr. Abdulvehhab Abdullatif), Kairo 1385/1966, II, 8 ff.; Ali al-Kari, Serhu Nuhbeti'l-fiker, Istanbul 1327, str. 210 et al., 259, 264; Emir es-San'ani, Tavzihu'l-efkar (nšr. M. Muhiiddin Abdulhamid), Kairo 1366, II, 286 ff., 295 ff.; Leknevi, Zaferu'l-emani (nšr. Abdulfettah Ebu Gudde), Bejrut 1416, str. 502, 504, 507 i dr.; Prevod Tecrid, Mukaddime, I, 400 i dr.; Salahaddin al-Muneccid, "Icazatu's-sema' fi'l-mahtutati'l-kadime", MMMA (Kairo), I/2 (1955), str. 232-251; Abdulah Ajdinli, „Metoda pravopisa i es-Sem'ani's Edebu'l-Imla' ve'l-Istimla", IIFD, str. 5 (1982), str. 175-188.

EDÂ – الْأُداء

Autor:

MÜCTEBA UĞUR

Islam Ansiklopedisi

Izraz u smislu pravilnog kazivanja hadisa.

Postoje pravila za učenje hadisa i njihovo prenošenje drugima. Učenje hadisa prateći određene principe naziva se “tahammül”-podneti“, a prenošenje napamet ili iz knjige “eda“. Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je dovio za osobu koja je slušala i naučila njegovu reč, a zatim je prenela ovu reč onima koji je nisu čuli („izvršavajući je“, Musnad, IV, 80, 82; Darimi, “Mukaddime“, 24), tako da je izraz eda, verovatno, preuzeta iz ovog hadisa. Od velikog je značaja u pogledu verodostojnosti predaje da osoba koja je hadis izvodila navodi po kojoj toleranciji ga je primila od svog učitelja. Reč koja pokazuje način na koji je hadis preuzet od učitelja naziva se “eda sigası“ ili “eda formulacija“. Da bi se razumelo da li je neka vest pouzdana ili ne, uzimaju se u obzir ličnost, iskrenost i moć pamćenja osobe koja je pripoveda, kao i tonske reči koje pomažu da se razume kako je saznao vest. U prenosu hadisa, eda sige su tražene još od vremena tabiina, i ove sige su bile efikasne u brojanju vesti kao sahi (autentičnih), hasen (Vrsta prihvatljivog hadisa koji se koristi kao dokaz u vjerskim pitanjima), i zayıf (slabih).

Neki od glavnih edâ sîga su:

1). Haddesenâ. Ova fraza, koja znači “ispričao nam je“, najčešće se koristi kada se predaju hadisi naučeni slušanjem iz hodžinih (šejhovih) usta (preko sema) nekom drugom. Osoba koja sam čuje hadis od hodže kaže ovu sigu u obliku jednine kao "haddeseni". Nastavnikovo prenošenje hadisa tako što ga je diktiralo (pravopisno) i učenikovo prenošenje hadisa koji je primio putem pravopisa kao “haddesena imlaen“ smatralo se najmoćnijim tonom. Saputnici, s druge strane, koristili su reč "semi'tu" (čuo sam) dok su prenosili hadise koje su čuli od Poslanika (s.a.v.s.) (vidi SEMA; TAHDIS).

2). Ahberenâ. Ova fraza, koja znači „on nas je obavestio“, korišćena je na način na koji su prvo primljeni hadisi putem seme, ali je kasnije korišctena tokom kazivanja hadisa naučenih recitovanjem šejhu (kroz recitovanje, prinošenje). Ako osoba nauči hadis od učitelja na ovaj način, on kaže "ahbereni" (vidi IHBAR).

3). Enbeenâ. Oblik jednine je "enbeeni", što znači "on nas je obavestio" i predstavlja oblik hadisa koji se mijenja u zavisnosti od sama, idžazeta i zavidan od idžazeta. To je oblik hadisa uzet naizmenicno, a njegov oblik u jednini je “enbeeni” (vidi ICAZET; INBA).

4). Nebbeenâ. Oblik jednine ove knjige, što znači "on nam je ispričao", koji se uglavnom koristi tokom kazivanja hadisa primljenih putem idžazeta, je "nebbeeni" (vidi INBA).

5). Vecedtu. Kada se drugima prenose hadisi napisani rukopisom muhadisa, koristi se riječ “našao sam ga“ (vidi VICADE). Osim ovih, “zekere lena” (nam se pominje), “ketebe lena” (piše nam), “kale” (rekao je), koriste se “an” (u prevodu sa tako i tako) tonovi, čiji je vrh sema i tahdis, zatim denuncijacija, inba i “zekere lena”, pa “an”, i na kraju "kelij". Kasnije su muhadisi smatrali da su siga “inba“, “an“ i “ketebe lena“ jednake jedna drugoj. Bez ikakvih promena u tekstu hadisa: Iako

je neophodno preneti ga kako je Hz. Poslanik (s.a.v.s.) rekao, većina učenjaka je našla za shodno da ovlaštena lica to prenose menjajući neke reči u hadisu sličnim rečima, pa čak i izražavajuci se na način koji im je razumljiv, pod uslovom da ne iskrivljuje značenje (vidi RİVAYET-PREDAJA).Prikladno je da osoba koja pripoveda sa značenjem kaže "ev kema kale (ili kako je Allah-ov (dz.s.) Poslanik (s.a.v.s.) rekao), "ev nahvahu" (ili nešto slično), "ev sibhehu" (ili nešto slično) nakon izrecenog hadisa. Moguće je da kada se hadis prenosi sa drugim hadisom nakon što je hadis prenesen, dovoljno je reći "mislehu" ili "nehvahu" umjesto da se ponavlja tekst hadisa. Iako postoje različita mišljenja o starosti kazivanja hadisa, ispravno je da hadis po potrebi počne da prenosi hadise koje zna. Osim toga, kada mu pamćenje oslabi ili ima znakove demencije, treba da napusti pripovedanje (za neka pravila kojih će se šejh pridržavati tokom svoje prakse, videti EDEBU'l-IMLA' ve'l-ISTIMLA'; MUHADDIS).

Bibliografija :

Musnad, IV, 80, 82. Darimi, „Mukaddime“, 24. Ibn al-Salah, ʿUlumu'l-hadis, str. 208-236. Zehebi, al-Mukıza (nšr. Abdulfettah Ebu Gudde), Bejrut 1405, str. 55-59. Tecrid Translation, I, 399-405, 467-468. Sujuti, Tedribu'r-ravi, II, 8-63, 102, 127-128. Ibnu'l-Hanbeli, Kafvu'l-eser fi safvi ʿulumi'l-eser (nšr. Abdulfettah Ebu Gudde), Bejrut 1408, str. 111-113. Abdulah Ajdinli, Rečnik prevoda hadisa, Istanbul 1987, str. 49. Talat Kociigit, Rečnik hadiskih termina, Ankara 1992, str. 94-95. Mucteba Ugur, Enciklopedijski rečnik hadiskih termina, Ankara 1992, str. 65 2.3.1.

Kullandığı Eda Sigaları- Koristi Eda siga

Preuzeto iz 9lib.net

Edâ sîga su definisani kao “formalni izrazi koji se koriste u skladu sa načinom na koji se hadis koji je primljen (naučen, tolerisan) prenosi drugoj osobi“.[172]

(172. Aidınlı, Rečnik hadiske terminologije, str.59.)

Ove reči pomenute u lancu (isnedu) prepričavanja takođe ukazuju na to da li postoje prekidi u lancu prepričavanja hadisa.[173]

(173. Judžel, Hadis Usul, str. 82.).

Čini se nemogućim govoriti o Edâ sîga-u u terminološkom smislu u prvom veku hidžre. Izgleda da se Edâ sîga pojavio između kraja prvog i početka drugog veka hidžre. Prema većini učenjaka hadisa, sve reči poput نع، لاق، انربخأ، انثدح koje su as'habi koristili tokom prepričavanja hadisa znače تعمس. (Judžel, Hadis Usul, str. 82).

S obzirom da je Alkama b. Kajs preminuo 62. godine po hidžri, možemo reći da se Edâ sîga koje je koristio takođe odnose na semâ. Alkama je prepričao Mursel samo na dva mesta. Jasno je da se ovo ne odnosi na semâ.

Kao što se može videti iz tabele, predloški oblici koje najčešće koristi Alkame b. Kejs su “an“ i “kâle/kâlet“. Ostali predloški oblici se ne koriste često.

Reč “an“ se koristi za semâ i metode kiraeta. Svrha korišćenja reči “an“ ovde je da tehnički ispravne metode podučavanja hadisa i nastavni plan i program Edâ sîga još nisu bili razvijeni. Reči koje su ovde korišćene su izostavljene i zamenjene rečju “an“.[175]

(175. Ponekad se ovaj sîga koristi radi praktičnosti. Sîga- U gramatici se koristi za deklinaciju oblika glagola.).

Ponekad se ova sîga koristi radi lakšeg razumevanja. Imam Šafii je izjavio da je malo onih koji koriste ovu sîgu izvan semâ-a. On ukazuje na to da će značaj pomenute sîge i ispravnost rivâjeta

varirati u zavisnosti od ravija (pripovedać). Prema tome, ako ravija koji koristi pomenutu sîgu nije poznat po tedlisu, rivâjet ukazuje ka semâu.Naša nemogućnost da identifikujemo tedlis Alkame i činjenicu tu da je živeo u vreme kada nisu bili jasni načini prenosa, takođe ukazuje na to da su hadisi koje je dobio od svog učitelja bili sa semâom. Reč "Kâle" je definisana kao „najniži sîga koji narator može da koristi kada izražava hadis koji je primio preko semâ-a".[178]

(178. Hamad b. Zejd (um.179).

Dok su prenosili od Eyyûb es-Sahtiyânî'a, Hemmâm b. Yahya (um.164), Katâde; Haccâc b. Muhammed el-A'ver (um.206) i İbn Cüreyc'a, koristili su reč "Kale" da bi se odnosio na semâ[179] koje se opaža tokom pregovora.[180] Takođe je moguće da je reč "Kâle" koja se koristi u Alkaminovim predanjima korišćena u kolokvijalnom smislu "rekao je".

(179. Judžel, Nastanak i razvoj hadiske terminologije, str. 97-98.).

(180. Judžel, Rađanje i razvoj hadiske terminologije, str. 100.).

Reč "Kâle" koju Alkama koristi u svojim rivâjetima od Ebû'd-Derdâ'a odgovara izrazu "rekao je" i u turskom i u kolokvijalnom jeziku. Iz rivâjeta se razume da se Alkama sastao sa Ebû'd-Derdâ'om licem u lice. Alkame je takođe koristio reč "kâlet" kada je prepričavao od Hz.Aiše (r.a.h.). I ovde se Alkama susreo sa svojim učiteljem licem u lice.

Navodi se da je Šu'ba rekao: "Hadis koji nije prepričan jednom od reči " انثدح i انربخأ "je " brza hrana".[182] Alkama koristi reč ينربخأ pet puta u Kutubu – Siite-u. Ova reč, za koju znamo da je korišćena u metodama semâ, kiraeta, idžaze i munavele u drugom i trećem veku hidžre,[183] smatra se da ju je Alkama koristio za rivâjet koji se dogodio tokom razgovora sa Abdullahom b. Mesudom. Ovde se ova reč odnosi na semâ. Takođe je moguće da je ova reč korišćena u svom bukvalnom smislu.

(182.Judžel, Rađanje i razvoj hadiske terminologije, str. 92.).

(183. Judžel, Rađanje i razvoj hadiske terminologije, str. 93.).

Alkame je koristio veznik (ينأبنأ) samo u rivâjetu koji je od njega preneo Kays b. Rûmî u delu Ibn Madže. Alkama je ovaj rivâjet preuzeo od Abdullaha ibn Mas'ûd-a. Ibn Džurejdž je koristio ovaj sigâ za metod kiraeta. Neki stručnjaci za hadis, kao što su Šu'ba i Šu'ajb ibn Ebu Hamza, izjavili su da se ovaj sigâ može koristiti i za metod idžaze.[184]

(184. Judžel, Rađanje i razvoj hadiske terminologije, str. 96.)

Abdullah b. Mes'ûd je jedan od as'haba za koga se zna da ima zapisane hadise i da su od njega preuzeti hadisi.[185] Međutim, Alkama je bio protiv zapisivanja hadisa.

(185. Ismail Lutfi Cakan, Hadithska literatura, IFAV publikacije, Istanbul 2011, str.37.).

Iz ovoga, i pošto u rivâjeta nema pomena o Alkami koji ukazuju da je on primio hadis putem icâzeta (ovlašćenja), verujemo da Alkama nije primio hadis putem ovlašćenja. Reč "sîga" o kojoj je ovde reč mora da je korišćena ili za metod kiraeta ili u svom doslovnom smislu. Ponovo, reč sîga "ركذ" je definisan kao "najniži sîga koji pripovedać za koga se zna da je sreo i primio hadis od

učitelja od koga je prepričao hadis, i koji ne obavlja tedlîs, može koristiti kada prepričava hadis koji je primio od ovog učitelja preko semâ-a“.[186]

(186. Aidınlı, Rečnik hadiske terminologije, str.337.).

Utvrdili smo da je Alkame prepričao ovaj sîga od Abdullah b. Mes’ûd’a samo na jednom mestu. Već znamo da je Alkame sreo svog učitelja Abdullaha. Nismo pronašli nijedan rivâjet koji ukazuje da je obavljao tedlis u Ibn Hadžerovom “Tabakâtu’l- Mudellisîn”, Suyûtî’ev “Esmâu’l-Mudellisîn”, ili u Nesâî’ev “Zikru’l Müdellisîn”. Konačno, naišli smo na edâ sîgau u obliku “enne fulânen fe’ale/kâle“, koji se koristi u mu’en’en hadisima[187] i u Sünen-u Ebî Dâvud’da i u Sunen-u Nesâî’a.Postoji neslaganje oko toga da li ova formulacija ukazuje na vezu ili diskontinuitet. Prema većini učenjaka, ako se pripovedać koji pripoveda od svog učitelja rečju (نأ) sastao sa svojim učiteljem i ne izvrši prevod, njegovo pripovedanje se smatra vezom.Ova dva rivâjeta, koja je Alkama koristio sa predlogom (نأ), potiču od njegovog učitelja, Abdullaha b. Mes’ûda. Znamo da se Alkama sastao sa Abdullahom b. Mes’ûdom. Štaviše, Alkama nije obavljao tedlis. Zato su ovi Alkamovi rivâjeti muttasil.

الضبط – tur.Zabt (arp.Dabt)

Autor:

BÜNYAMİN ERUL

Izraz hadis u smislu da pripovedač čuva hadis koji je naučio od svog učitelja u svom sjećanju sve dok ga ne prenese na nekog drugog. U rečniku „držati nešto čvrsto; Reč zabt, što znači dobro zapamtiti i zapamtiti reč, zabeležiti je, kao pojam hadisa, izražava osobinu pripovedača da prenese predanje primljeno putem prihvaćenih načina podnosenja, kao što ga je primio od svog učitelja bez ikakvog oklevanja i bez ikakvih promena. Postoje dve vrste zabta: zabt za ucenje napamet (zabtu's-sadr) i zabt za knjigu (zabtu'l-kitab). Prvo, to znači da onaj ko uči predanja napamet pamti ove predaje na način da ih može preneti napamet, a drugo znači da ih onaj ko uči hadise bez greške zapisuje, a zatim ih prenosi napamet, štiteći ih od svih vrsta promena nakon odgovaranja na originale. Postoje neke tačke koje treba razmotriti u vezi sa pamćenjem i pamćenjem knjiga. Na primer, konfuzija (ihtilat) koja se javlja u starosti je važan problem vezan za pamćenje. Kazivanja pripovedaca koji su zapali u sukob pre nego što su došli u ovo stanje i njihova kasnija kazivanja mogu biti različita. Dok su prethodna kazivanja ovih pripovedača prihvaćena, njihova kasnija kazivanja nisu. Što se tiče zapisa knjige, na primer, budući da postoji mogućnost dopune pozajmljenih ili izgubljenih knjiga, sa oprezom se pristupa kazivanju ljudi koji knjige nemaju kod sebe.Utvrđeno je da su ljudi čije su knjige pohabane u elementarnim nepogodama ili koje nisu mogle da čitaju kako treba jer su izgubili vid, iako su u normalnim uslovima pripovedali iz knjige, počinile mnoge greške u zapisu tokom pripovedanja po sećanju, a ova kazivanja nisu usvojena. Postoje dve faze u pamćenju: prvo pamćenje predaje, a nakon pamćenja, čuvanje u memoriji dok se ne prenese.

Iako su neki naučnici podelili Zabt (dabt) na razumevanje spoljašnjeg (značenje rečnika) i ezoteričnog (značenje fikha) predaja (na primer, videti Ibnu'l-Athir, I, 35), pošto je dozvoljeno prenositi hadise sa značenjem, po mišljenju većine, preduslov za pripovedača je pamćenje reči,

znači zabt-i zahir. Da bi pripovedac bio prihvatljiv, on mora biti i zabt vlasnik (zabıt) pored toga što je pravedan (adil). Poznato je na razne načine, kao što je da su predanja koja pripovedač ima u memorandumu u skladu sa kazivanjima pravednih i proučenih prenosilaca, provera hadisa tako što se pita osobe od koga je primljen, upoređivanje predanja uzimanjem od pripovjedač u različito vrijeme, tražeći drugog svjedoka koji je čuo taj hadis, testirajući naratora ili pozivajući se na pisane izvore.Nema svaki pripovedač istu moć obuzdavanja, niti su njihove mane obuzdavanja iste. Iz tog razloga, naučnici su podelili naratore u različite stepene prema njihovoj snazi ili slabosti. Ova situacija je imala značajan uticaj na ocjenu hadisa u smislu njihove autentičnosti. Postoje dve faze u pamćenju: prvo pamćenje naracije, a nakon pamćenja, čuvanje u memoriji dok se ne prenese. Iako su neki naučnici podelili Zabt (dabt) na razumevanje spoljašnje (književnog značenja) i ezoterične (fikh značenje) predaje (na primer, videti Ibnu'l-Athir, I, 35), pošto je dozvoljeno prenositi hadise sa njihova značenja po mišljenju većine uslov za pripovedaca je pamćenje reči,znači zabt-i zahir. Da bi pripovedac bio prihvatljiv, on mora biti i zabt vlasnik (zabıt) pored toga što je pravedan (adil). Kazivanja da je narator vlasnik zapisa treba da budu u skladu sa pričama pravednih i dobro dokumentovanih pripovedača, vrseci proveru hadisa i pitajući osobu od koje ga je primio, vrseci poređenja i uzimajući predaju od pripovedaca u različito vreme, tražeći drugog svedoka koji je čuo taj hadis od njega,poznato je na različite načine kao što je testiranje pripovedaca ili pozivanje na pisani izvor.Nema svaki pripovedač istu moć Zabt-a, niti su njihove mane Zabt-a iste. Iz tog razloga, naučnici su podelili pripovedace u različite stepene prema njihovoj snazi ili slabosti. Ova situacija je imala značajan uticaj na ocjenu hadisa u smislu njihove autentičnosti. Dok se istražuje kompatibilnost pripovedačevih predaja sa drugim autentičnim predajama, za osnovu se uzimaju značenje i sadržaj, a ne reči. Retko naiđene greške ne štete zapisu pripovedača. Međutim, ocenjuje se da pripovedač, koji često greši zbog nesposobnosti, lošeg pamćenja ili nepažnje, smatra se izgubljenim. Postoje muhadisi koji smatraju da nije dozvoljeno imati predaju od ovog prenosioca ako mnogo greši i ako su njegove greške više od istine, ima i onih koji to čine. Otkrivanje greške zavisi od mišljenja, pa je moguće da se pojave različita mišljenja o tome da pripovedac pravi mnogo grešaka. To je razlog zašto su pozitivna i negativna mišljenja o nekim pripovedacima zajedno zabeležena u delima Dzerhta'dil. Nedostaci u vezi sa atributom zabt, zbog kojih se pripovedač osuđuje, su pretencioznost, bezobzirnost, zabluda, protivljenje čvrstim pripovedačima i oštećenje pamćenja. Ovo čini pet od deset razloga za dzerh poznat kao "metain-i asere". Ako se pripovedač kritikuje za jednu ili više od ovih grešaka, on gubi svoj Zabt i hadis koji je ispričao se ne koristi kao dokaz.Na primer, prema Šu'be b.Haccâc-a, napuštaju se hadisi prenosilaca koji su prenosili mnoge hadise od poznatih prenosilaca za čije se predaje nije znalo da su, a za koje je utvrđeno da su previsoki i čiji je konsenzus postignut kada su napravili grešku. Abdullah b. Mübârek je naveo i da se hadisi neće prenositi od ljudi koji se nisu pokajali zbog svojih grešaka iako su imali veliku moć, a koji su hadis prenosili iz svog sjećanja iako nisu mogli dobro da ga upamte. Nakon što je Muslim b. Haccâc ukazao među razlozima za cerh na nedostatke kao što su preveliko protivljenje drugim prenosiocima, prevelike greške, nedostatak hifza i razboritosti, on navodi da nije prenosio hadise od onih koji su bili optuženi ehli hadisima i od onih čije su predaje bile previše pretenciozne ili munker („Mukaddime“, str. 5-7). Tirmizi je, s druge strane, govorio o nemarnosti i pamćenju (suu'l-hıfz) među nedostacima zapisa koji su doveli do cerhe (al-ʿIlel, V, 742-743). Ibn Ebu Hatim er-Razi takođe pominje uzroke cerha kao što su bezobzirnost, zabluda, skepticizam, galat i suul-hifz, koji se vide kod prenosilaca čiji hadisi ne mogu biti prihvaćeni kao dokaz iako su pravedni (al-Cerh ve 't-taʿdil, I, 5-10). Ibn Hibban je opširno pokrio greške u zapisima koje su zahtevale tumačenje pripovedaca, i fokusirao se na mnoge razloge.

Salih i pobozni ljudi su dovoljno nepažljivi da mursel pripovedaju kao merfu, musned kao mevkuf i menjaju isnade, na kraju života nekih pripovedača, dok su drugi izloženi sugestijama, oni koji su izgubili svoje knjige pravili su razne greške jer su ih pričali iz sećanja, istrajavajuci u greškama uprkos tome što su obavešteni o greškama koje su cinili, menjanje tačaka ili hareketa tokom

pisanja hadisa, brkati jedan hadis sa drugim, ispričano iz sećanja nepravnika, iako poznaje isnade, ne poznaje dovoljno tekstove, pitanja kao što je činjenica da pravnik koji pripoveda iz svog sećanja, iako ima rang u njegovoj predaji, nije dovoljno upućen u isnade i spada među greške u zapisima koje on sam ubraja (al-Mecruhin, I, 58-84). Hatib al-Bagdadi, s druge strane, govori o greškama zapisa kao što su kazivanje od slabih pripovedača, zbunjenost, predrasude, zablude, nemarnost, otvorenost za sugestije, koherentnost, generalno prepričavanje šaza, munker i garib hadisa i pripovedanje od poboznih ljudi koji nemaju samokontrolu (al-Kifaie, str. 246-264). Ebul-Ferec Ibnu'l-Cevzi, koji deli pripovedace, pronađene u Mevzu* i maklub* predajama, na pet delova pominje pripovedace koji imaju greške u zapisima u prva četiri od njih. Prema njegovim rečima, ove mane u vidu nemarnosti, pravljenja mnogih grešaka, izloženosti sukobu i otvorenosti za sugestije dovele su do pojave mnogih izmišljenih predaja (al-Mevzuʿat, I, 35-37). Prema Ibn al-Salahu, pripovedač mora biti izuzetno oprezan, dobro zapamtiti hadis ako ga prenosi iz svog pamćenja, dobro zapamtiti ono što je napisao ako ga prenosi iz svoje knjige i znati promene koje iskrivljuju značenje ako on to pripoveda sa smislom. Ibn el-Salah ne spava dok sluša hadise ili ih prenosi.On ne prihvata kazivanja onih koji padaju u stanje mlitavosti, onih čiji prenosi sadrže mnogo šaza i munker predanja, onih za koje se zna da zaboravljaju hadise koje su prenosili, i onih koji se ne pokaju nakon što su him objasnjene njihove greška. (ʿUlumu'l-hadis, str. 104-127).

Bibliografija

Tirmizi, al-ʿilel (u es-Sunan), Istanbul 1413/1992, V, 742-743. Ibn Abu Hatim, al-Cerh va't-taʿdil, I, 5-10. Ibn Hibban, al-Mecruhin (nšr. Hamdi Abdulmecid es-Salafi), Rijad 1420/2000, I, 58-84. Hakim an-Nisaburi, Maʿrifetu ʿulumi'lhadis (nšr. Saiiid Muazzam Huseiin), Medina-Beirut 1397/1977, str. 52-53, 62. Hatib el-Bagdadi, el-Kifaie (nšr. M. Hafiz et-Ticani), Kairo 1972, str. 246-264. Kadı Iiaz, el-Ilmaʿ (nsr. Seiiid Ahmed Sakr), Kairo 1389, str. 135-153. Ebul-Ferec Ibnu'l-Cevzi, el-Mevzuʿat (nšr. Abdurrahman M. Osman), Medina 1386/1966, I, 35-37. Ibnu'l-Esir, Camiʿu'l-usul (nšr. M. Hamid al-Fiki – Abdulmecid Selim), Bejrut 1400/1980, I, 35. Ibn al-Salah, ʿUlumu'l-hadis, str. 104-127. Suiuti, Tedribu'r-ravi (nšr. Abdulvehhab Abdullatif), Kairo 1399, I, 304. Tecrid Translation, Mukaddime, I, 296-337. Haldun al-Ahdeb, Esbabu ihtilafi'l-muhaddisin, Jeddah 1405/1985, I, 134-150. Leknevi, er-Ref' ve'ttekmil, str. 159. Faruk Hamade, el-Manhecu'l-Islami fi'l-cerh ve't-taʿdil, Rabat 1409/1989, str. 209-228.Emin Asıkkutlu, Rical Criticism in Hadith: Cerh and Ta'dil Science, Istanbul 1997, str. 98-109.

turs.**MEVZÛ (arb.mudu'u)**- الموضوع

Autor:

MAHMUT KAYA

Pojam logika i filozofija u smislu jedne od deset kategorija, subjekt i subjekt predikata u propoziciji, prva stavka sposobna da prihvati bilo koji oblik.Reč mevzu, koja potiče od arapskog korena vaz', koristi se da izrazi da reč koja izlazi iz usta ima značenje za sve što se misli i o čemu se raspravlja, materijalno-duhovno, svaki događaj, svaki predmet koji se opaža. čula i znakom prikazano. Kao logički termin, subjekt se koristi u dva različita značenja.

1). To je izraz koji označava položaj supstance, koja je jedna od deset kategorija, i njeno stanje. Na primer, ako se Ahmet uzme kao supstanca, odgovara kao "stoji" ili "sedi" ili "leži" na pitanje u kom se položaju nalazi, ili drugi kvaliteti koji ukazuju na položaj, ukazuju na predmet supstance. U tom smislu, termini vaz' ili nusbe se takođe koriste umesto mavzun u logičkim tekstovima (Harizmi, str. 218-219).

2). Bilo da je predlog univerzalan, partikularni (delimičan), pozitivan (čudesan) ili negativan (saliba), on mora imati dva pojma; Jedan od njih se zove mavzu (predmet, subjekt), a drugi se zove mahmul (predikat). Naime, u propoziciji „Ahmet je činovnik“ Ahmet je u poziciji subjekta, odnosno nosioca svojih kvaliteta i osobina, dok je službenik u poziciji da mu se pripisuje i opisuje. U tom slučaju, subjekt je ono što karakteriše nešto drugo; ali kvalifikator može i ne mora pripadati kvalifikatoru. Na primer, kao u propozicijama „Čovek je živ“ ili „Čovek nije kamen“ (Seifeddin al-Amidi, str. 322). Odnos između ova dva pojma, koji bi trebalo da daju predlog, u filozofiji je supstancija-akcident, pridev-mevsuf u kelamu, mubteda-vesti u nahiv-u, u fikhu, protiv osuđenika, u elokvenciji se izražava u terminima musnad-musnadun ilejh; danas se naziva odnos subjekt-predikat ili subjekt-predikat.

Kao filozofski pojam, u užem smislu, „Pojava amorfne materije, koja je još uvek u moćnom (potencijalnom) stanju, u bilo kom obliku (oblici), znači dobijanje oblika i nosioca forme“, kao i u širem smislu „fizičko, hemijski, to takođe znači „mesto gde se dešavaju sve vrste bioloških promena i transformacija“.

Prema İbn Sînâ’yu, ako nešto ima osobinu prihvatanja razvoja i pojave koja ne postoji sama po sebi, to se naziva hejula, ako ima taj razvoj i pojavu na sebi, to se zove mavzu (al-Hudud, str. 245). Na kraju krajeva, subjekat je nešto što nosi svoje osobine i slučajnosti, što se ne menja iako nosi svakakve promene u materiji, a što postoji samo po sebi, odnosno supstanca.

Bibliografija

Tehanevi, Kessaf (Dahruc), II, 1670. Farabi, Kitabu'l-Kıias (u al-Mantık ʿinde'l-Farabi, nsr. Refik el-Acem), Bejrut 1986, II, 71, 103, 121. a.mlf., Kitabu'l-Huruf (nsr. Muhsin Mahdi), Bejrut 1970, str. 179. Ibn Sina, al-Sifaʾ al-Mantik (3), str. 13, 34. a.mlf., al-Sifaʾ al-Ilahiiiat (1), str. 182. a.mlf., al-Hudud (u al-Mustalahatu'l-philsefi ʿinde'l-ʿArab, nsr. Abdulemir al-A‘sem), Kairo 1989, str. 245. Harizmi, al-Hududu'l-felsefiiie (u a.e.), str. 218-219. Seifeddin alAmidi, u Kitabu'l-Mubin (ibid.), str. 322. Cemil Saliba, al-Mu'cemu'l-philsefi, Bejrut 1982, II, 446. Ferid Cebr et al., Mevsuʿatu mustalahati ʿilmi'l-mantık ʿinde'l-ʿArab, Bejrut 1996, str. 1040-1045. Cirar Cihami, Mevsuʿatu mustalahati'l-philsefe ʿinde'l-ʿArab, Bejrut 1998, str. 891-893.

MAKLÛB- المقلوب

Autor:

MUSTAFA ERTÜRK

Izraz hadis u smislu prenošenja reči u isnadu ili tekstu menjanjem njihovog mesta.

U rečniku, reč izvedena iz korena srca, što znači „okrenuti nešto naopačke“, kao hadiski termin, znači „hadis prenet promenom imena ili loze prenosilaca u isnadu i promenom mesta reči ili fraze u tekstu“. U upotrebi je od (VIII.) veka. Takvi hadisi se takođe zovu ma'kus. Ova promena mesta u tekstu ili isnedu hadisa greškom ili namerno može se desiti u istom isnedu i tekstu, ili se može desiti dodavanjem dokaza i tekstova različitih hadisa jedan drugom. Ovo se dešava u obliku prikazivanja potvrde o hadisu kao potvrde drugog hadisa ili dodavanja teksta hadisa drugom hadisu. Ako je pomeranje napravljeno u isnadu, to se zove „maklubu'l-isnad“, ako se pojavljuje u tekstu, naziva se „maklubu'l-metin“. Promena mesta reči u isnadu i tekstu može da se izvrši greškom ili da se proveri znanje hadisa i moć pamćenja pripovedača. Kada su muhadisi iz Bagdada pomešali hased i tekstove od 100 hadisa zajedno, poznato je da je Muhamed b. Ismail el-Buhari želeo da izmeri znanje hadisa i moć pamćenja.Uz pouzdanu atribuciju Hammad b. Amr enNasîbî-a, cinjenica je da Suheil b. Ebû Sâlih poziva na hadis “Ne pozdravljajte prvi kada sretnete mnogobošce“ kao na A'mašovu predaju, ima za cilj da namerno izmeni hadis kako bi se stekao utisak da je to druga predaja. To je primer maklub hadisa da se šesto lice opisuje kao “osoba koja tajno daje milostinju da mu leva ruka ne vidi šta daje desna“ (Muslim, „Zekat“, 91) u predaji Muslima, u kome se prenosi da postoji sedam klasa ljudi koje će Alah (dz.s.) zaseniti na Sudnjem danu. Jer, u drugim izvorima hadisa (na primer, videti el-Muvettaʾ, “Sha'r”, 14; Buhari, “Ezan”, 36, “Zakat”, 16, “Judud”, 19; Tirmizi, “Zuhd” , 53; Nesai, “Kudat)“, 2) Šesta grupa je opisana kao “onaj koji daje milostinju tajno da leva ruka ne vidi šta mu daje desna ruka“.Ibn Hadžer el-Askalani kaže da je predaja u Muslimu maklub i navodi da je ispravan hadis u Sahihajn, gde je izraz “leva ruka neće videti ono što desna ruka daje“ (Nuzhetu'n-nazar, str. 92).Međutim, u Muslim-ovom Sahih-u dešava se samo maklub predaja. Ima i onih koji imaju različita tumačenja kazivanja, koje je prihvaćeno kao maklub, navodeći da davanje desnom rukom zahtevaju davanje milostinje otvoreno, a davanja levom zahtevaju poverljivost, dakle, donacije date levom rukom su superiornije od onih napravljenih desnom rukom (Ibn Hacer, en-Nuket, II, 883). Iako se maklub hadis smatra među slabim hadisima, njima su davani različiti sudovi u zavisnosti od toga da li je promena u isnedu ili tekstu učinjena greškom ili namerno. Proces izmeštanja ukazuje na slabost hadisa jer je pripovedač pogrešio. Ako su prenosioci u isnadu promenjeni kako bi se povećala popularnost hadisa, oni koji to čine se smatraju lažovima (kezzab) i njihove predaje se ne smatraju validnim. Hadisi nisu prihvatani namerno da bi se kontrolisala moć pamćenja prenosioca i njegovo poznavanje hadisa, pa je iz tog razloga zapis „nehotice ili namerno“ uvršten u opis maklub hadisa. Razlog zbog kojeg se maklub hadisi smatraju slabim nije samo nedostatak zapisa o pripovedaču, već i zabrinutost da svaka promena u tekstu može iskriviti značenje. Zato što se značenje hadisa menja promenom reči ili izraza u tekstu hadisa, tako da reči koje on nije rekao pripisuju se Hz. Poslaniku (s.a.v.s.). Ova promena takođe izaziva pogrešan zaključak iz hadisa. Imajući ovo u vidu, moguće je reći da je slabost maklub hadisa posledica maklubu'l-met, a ne maklubu'l-isnada.Što se tiče maklub hadisa, o tome su pisali Hatib al-Bagdadi Rafiʿu'l-irtiiab fi'l-maklub mine'l-esmaʾ ve'l-ensab (ve'l-elkab) (Maklubu'l-esmanjar Habab), al-Askalani Nuzhetu'lkulub fi maʿrifeti'l-mubdel ve (mine)'l-maklub (Cilaʾu'l-kulub fi maʿrifeti'l-maklub).

Bibliografija

el-Muvettaʾ, „Shaʿr“, 14. Buhari, "Azan", 36, "Zekat", 16, "Judud", 19. Muslim, „Zekat“, 91. Tirmizi, "Zuhd", 53. Nesai, „Kudat“, 2. Hatib, Tarihu Basdad, II, 15-16; KSII, 353-354. Ibn al-Salah, ʿUlumu'l-hadis, str. 101-102. Ibn Hajar, an-Nuket ʿala knjiga Ibn's-Salah (nsr. Rebi' b. Hadi Umair), Rijad 1408/1988, II, 864-886. a.mlf., Nuzhetu'nnazar (nsr. Nureddin Itr), Damask 1413/1992, str. 92. Suyuti, Tedribu'r-ravi (nšr. Ahmed Omer Hashim), Beirut 1414/1993, I, 246-250. Emir es-San'ani, Tavzihu'l-efkar (nšr. M. Muhiiddin Abdulhamid), Medina, ts. (alMektebetu's-Salafiiie), I, 98-113. Prevod Tecrid, Mukaddime, I, 306-310. Nurettin Itr, Menhecu'n-nakd fi ʿulumi'lhadis, Damask 1401/1981, str. 435-439. Ketani, er-Risaletu'l-Mustetrafe (uzbečki), str. 246. Talat Kociigit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, str. 208-210. Abdulah Ajdinli, Rečnik prevoda hadisa, Istanbul 1987, str. 92, 93. Mucteba Ugur, Enciklopedijski rečnik hadiskih termina, Ankara 1992, str. 206-208. Subhi es-Salih, Nauka o hadisima i proučavanje hadisa (tr. M. Iasar Kandemir), Istanbul 1996, str. 160-164. Ahmet Iucel, Rađanje i razvoj prevoda hadisa, Istanbul 1996, str. 168-169.

MUFESSER

(MUFESSER- Izraz usûl-i fikh, što znači formulacija koja jasno ukazuje na odluku i koja nema mogućnost tumačenja ili dodele.) Reč mufesser, koja je izvedena iz infinitiva tefsîr znači "objašnjeno" u rečniku, odnosi se na formulaciju u hanefijskoj terminologiji koja jasno ukazuje na presudu na način koji nema mogućnost tumačenja ili alokacije. Iako se ova reč ne spominje u Kur'anu i hadisima, reč tefsir se susreće u jednom ajetu (al-Furkan 25/33) i u mnogim hadisima (Wensinck, al-Mu'cem, "fsr" md.). U prenosu dva hadisa, jedan od prenosilaca Ya'la b. Memlek (Tirmizi, “Feżâʾilu'l-Ḳurʾân”, 23; Nesâî, “İftitâḥu'ṣ-ṣalât”, 83, “Ḳıyâmu'l-leyl”, 13), druga Buhârîjeva ("Zekat"55) iako se reč mufesser koristi u izrazu evaluacije, vidi se da se koriste u smislu rečnika. Prilikom utvrđivanja pravila u pogledu tumačenja izraza u Knjizi (u Kur'anu) i Sunnetu u fikhskoj metodi, formulacije su se razlikovale sa različitih aspekata. U klasifikaciji kvarteta u obliku "zahir, nas, mufesser, muhkem" koju su ucinili hanefijski učenjaci u smislu jasnoće, mufesser se odnosi na vrstu formulacije sa najvišim stepenom jasnoće nakon muhkema. Moguće je sažeti Sarahsijevo objašnjenje da se mufesir uvede kao “Has je ta'vil, ako je âm objašnjen na način koji ne ostavlja mogućnost alokacije. Ono što se pod tim podrazumeva je reč koja je poznata s višim nivoom jasnoće nego li prividni i našid” (al-Uṣûl, I, 165). Definirajući mufesîra, Alaeddin es-Samarkandi pridaje težinu činjenici da je nestala mogućnost drugog značenja jer postoje sigurni dokazi o svrsi govornika,te navodi da je iz tog razloga i on dobio imena "mubeyyan" i "detaljno" (Mîzânü'l-uṣûl, str. 351).Dok se reč može smatrati mufesserom zbog nivoa jasnoće u svom jeziku, reči koje su otvorene za ta'wil na početku ili koje se ne mogu razumeti bez objašnjenja vlasnika reči, ali koje se kasnije objašnjavaju bez ikakve dvosmislenosti, također su uključeni u opseg mufesser.Među primerima koji se navode za prvu vrstu mufessera je rieč "semânîn" (osamdeset) i "selâse" (tri) u nekim od sudskih izreka, te reč "kaffeten" (ukupno) koja eliminira mogućnost alokacije u kojem se dešava stih o ratu sa mnogobošcima (atTawba 9/36). Za drugu vrstu mufasera, kao primer se mogu dati izgovori kao što je "namaz" (ibadet) koji su pretvoreni u verski izraz i čiji je sadržaj dovoljno jasan da ne zahteva dalje objašnjenje (vidi također MUCMEL). S druge strane, uobičajene, teške i sažete reči postaju mufessera kada se razjasne uz uverlive dokaze na način koji eliminira mogućnost ili zabunu (ibid, str. 351). Iako postoji sličnost između pojmova mufesser i muevvel u smislu da su oba predmet deklaracije, šerijat je taj koji daje objašnjenje o mufesseru, i pošto je formulacija jasno objašnjena, više nije moguće imati bilo koje drugo značenje; U prošlosti se značenje reči otkrivalo mišljenjem i idžtihadom mudžtehida, a pošto ovo značenje nije sigurno, ostaje moguće da se mislilo na drugo značenje (vidi i MUEVVEL). Odluka mufesera je da ako nema dokaza o njegovom ukidanju, potrebno je postupiti u skladu sa značenjem koji ukazuje. Iako je zatvoren za mogućnost tumačenja i alokacije, otvoren je za mogućnost ukidanja ako je povezan s praktičnim prosuđivanjem sposobnim za ukidanje (Şemsüleimme es-Serahsi, I, 165); ali ova je mogućnost ograničena na vreme kada je Poslanik a.s.bio živ. Nakon njegove a.s. smrti, ne samo reči mufesera nego i svi tekstovi su muhkem u smislu ukidanja, i zatvoreni su za ukidanje i poništenje.

Praktični rezultat rangiranja iskaza na ovaj način u smislu jasnoće je kada postoju dva različita nivoa iskaza o istom predmetu. U takvom slučaju, mufesser je poželjniji od zahira i nassa, a muhkam od mufessere (na primer, vidi M. Edîb Sâlih, I, 187-196; Zekiyyuddin Şa'bân, str. 374-375). Iako postoje definicije za mufesser u metodološkim krugovima osim kod hanefija (Ibn Fûrek, str. 147; Ibn Hazm, I, 43; Bâcî, str. 48), u radovima učenjaka koji su usvojili mutekaliminov metod, mufesser nije predmet široke upotrebe, i nije postao ustaljeni termin. Neki od njih su koristili tefsir u značenju "nema potrebe za tefsirom" i "reč kojoj je potreban tefsir, ali za koju je pronađen tefsir". U razlici između 'zahir' i 'nas', koja je uglavnom uključena u dela napisana po metodi mutekallima i koja pokazuje stepen jasnoće reči u smislu značenja, "nas" je značenje mufessera u terminologiji hanefija, a znači "reč koja definitivno ukazuje na svoje značenje i nije otvorena za bilo koju drugu mogućnost" (M. Edîb Salih, I., 222-224; Zekiyyüddin Şa'bân, str. 376; za sinonimnu upotrebu mubeyye sa kako, vidi Gazzâlî, I, 345.) Tevârud se u turskoj literaturi spominje zbog kompenzacije, citata i plagijata, a ocjenjivan je u skladu sa arapskom literaturom u smislu njegovih opstih karakteristika. Kako je istakao Cevdet-paša, zbog toga što će abdzed računanje iste reči ili izraza biti isto u redukcijama datuma, tawarud ponekad postaje neizbežan. Historijski stih "Neka mu ime blagoslovi Kadri-begov rabb-i kadir", koji pevaju Sururî, Hikmet i Re'fet, primer je ove vrste nasleđa. Recâizâde Mahmud Ekrem uključuje i klasični retorički termin pod naslovom "istitrat" u okviru teme o moći pamćenja u tawaru, kao i opisom "To je izraz efkara i izraz koji se vidi na mestu koje dolazi jezikom ili vrhom olovke, a da to i ne zna", ne govori ništa.

RE'Y

(Rey- To je izraz u značenju mišlenja, misli, kijas i mišlenja iznesenog o neorganiziranom šerijatsko-praktićnom pitanju.). U rečniku, pored "videti očima uma", videti očima srca; znati, razumeti; Reč re'y, koja ima značenja poput "misliti, pretpostaviti", a također znaći i "ono sto se vidi, sto se misli, lićno mišlenje, tendencija" je izraz koji ima široku i usku upotrebu u verskoj literaturi. Izvedeno iz istog korena, re'y znaći "videti ocima", a re'y znaci i "videti dok spavas". Osima dva ajeta u Kur'anu gde se spominje reč re'y, reči sa istim korenom se nalaze na 326 mesta (Ali-i-Imran 3/13; Hud11/27). Neki od njih imaju zvezde, sunce, vatru, itd. Spominje se da se materijalni predmet vidi očima, da se vidi dokaz Gospodara (Yusuf 12/24), da se vidu veliki ajeti od Gospodara (En-Nacm 53/18) očima srca/uma (Abdulbaki, El-Mu'cem, "re'y"). Reč 're'y' se često spominje u hadisima i njene izvednice su također vrlo česte, (Wensinck, El-Mu'cem, "re'y"). U nekim hadisima, re'y se koristi u kontekstu bliskom značenju pojma. U širem smislu, za re'y, u skladu sa značenjem gledanja očima srca/uma,"zaključati pravu stvar kao rezultat", (Ibn Furek, str. 148), "zaključiti situaciju rezultata" (Ebu'I-Vefa ibn Akil, I, 205.) (Za ostale definicije, videti Ebu Ya'la El-Fera,I, 184-185; Baci, str. 64-65; Kelvezani, I, 64; Ebu'l-Vefa ibn Akil, I, 205.) Oni ukazuju da se re'y percipira kao mehanizam rezonovanja. Definicija koju je dao Ebu'l-Beka kao " razmišlanje o premisama od kojih se očekuje da dovedu do zeljenog rezultata" (El-Kul'lijjat, str. 355) je više tehnička verzija gore navedenog. Definicija „ da je vrlo verovatno da je jedna od dve suprotne stvari istinita“, koju spominje isti autor, ukazuje na epistemološku vrednost mišlenja kao i na njegovu prirodu. U uzem smislu fikha i fikhske metode, 're'y' izrazava lično mišlenje, posebno kao odgovor na objavu/nas, ali ne znači protivlenje tome. Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) izjava; „Ja odlučujem između vas svojim mišlenjem o stvarima koje nisu otkrivene.“

(Ebu Davud, „Akzije“ 7), predstavlja jedan od prvih primera upotrebe re'y-a u ovom smislu. Drugi primer je njegov odgovor as'habima koji su ih pitali da li je odredio mesto gde će logor biti uspostavljen tokom bitke na bedru, po Allah-ovoj Teâlâ naredbi ili od strane re'y-a (Ibn Hišam, III, 164-168).

Kada je resulullah s.a.v.s. upitan kako će odlućiti po pitanjima koja nije mogao naći u Kur'an-u i Sunnet-u, Muaz b. Termizij „Iđtihad“ El-re'y, koji se pojavio ca Cebelovim zahvalnim izrazom o ovom odgovoru, (Ebu-Davud, „Akizye“, 11; Tirmizij, „Ahkam“, 3), je sticanje pojma, značenja, mišlenja, a posebno iđtihada, koji predstavlja vazan korak u procesu. Ova konceptulizacija, suštinski, ukazuje na opšteprihvaćeni aspekt re'y-a. Zaparvo, kada je re'y iđtihad postao sistemaćnij, reč iđtihad je počela da se koristi sama, uključujuči i značenje re'y-a. Upotreba „iđtihad er-re'y“ a ponekad „re'y i iđtihad“u literaturi prvog perioda, nosi sa sobom tragove ovog prohujalog vremena. Definicije koje ukazuju da re'y predstavlja zdrav razum i da je pravedan, razborit, koristan, praktično istraživanje, nisu uspele spasiti pristalice re'y-a od optužbi da se povinuje svojim, naivnim zeljama i tendencijama, od strane protivnika re'y-a. Vidi se da, kao u Ibn Hazmovoj definiciji re'ya, koja je:„Ono sto neko misli da je istina bez oslanjanja na dokaze“ (El-Ihkam, I, 45),definicija protivnika re'y-a uglavnom su date pod uticaj spostvenih osnovnih pretpostavki. Osim dela Ibn hazma, kijas i re'y se pripisuju jedni drugima kao zasebni koncepti u sunitskoj literaturi, a reč kijas se takođe koristi za objašnjenje re'y-a. Sa druge strane, Ibn Hazm tvrdi da je re'y pedantan u proceni pojmova kijas i iđtihada, odvojeno jedan od drugog. Prema njemu, kijas ne može biti izvor šerijatske presude jer se ne zasniva na nass-u i re'y-u na dokaz/dokaze; Sa druge strane, iđtihad je aktivnost u kojoj sve svoje napore ulaže u istraživanju istine na mestima gde se očekuje da če biti pronađen, (Ibid. I. 44, 45). Postoji potpuna saglasnost, gotovo svih škola u pogledu prihvatanja „re'y-ovog“ postojanja kao činjenice u periodu as'haba, jer se čini da je to fiksirano raznim primerima prakse u kojima su as'habi primenjivali „re'y“, kao i izjavama kao što su: „ Ja ovo govorim sa svojim re'y-om“, prenošenim od mnogih as'haba, (Na prm, videti Musned, IV, 279; Darimi, „Fera'iz“, 26). U stvari, imamu'I-Haremejn El-Đuvejni kaže da su as'habi, sledbenici i oni koji su došli posle njih, složili su se oko mišlenja (re'y) i dela, te da devet desetina njihovih fetvi i presuda nije bilo povezano sa jasnim značenjima ajeta i hadisa, ali su bili zasnovani samo na re'y-u, (El-Burhan, II, 768-771). Rasprava se ne vodi o tome da li su as'habi primenjivali „re'y“, već o tome da li je na osnovu ove ćinjenice moguće primeniti na kijas i iđtihad. Dok su škole koje su uključivale u metodologiju kijas, ćinjenica da su as'habi primenili re'y kao osnovu za sebe, šiitske i zahirijske škole, koje nisu ni na koji način uključivale re'y u svoje metodologije, kao i nekih od mu'tezila, as'habi su tumaćili primenu re'y na drugi način. Ćinjenica da anti-re'y škole i pojedinci, a posebno šiiti i neki od mu'tezila, posebno ističu da se re'y po prvi put pojavio u periodu as'haba, na neki način, odražava ćinjenicu tu da je svrha re'y-a Resulullaha (s.a.v.s.) da implicira da Hz.Poslanik (a.s.) nije pribegavao re'y-u.Dok većina sunnitskih učenjaka i mu'tezila prihvataju da re'y odnosi na Resulullaha (s.a.v.s.). Šiiti, Zahiriti i neki od Mu'tezila to ne prihvataju. Dok Ibn Hazm naglašava da je Resulullah (s.a.v.s.) rekao samo ono što dolazi od Uzvišenog Allaha u pogledu vere. On priznaje da je pribegavao re'y-u ovosvetskim poslovima, (vidi takodzer IĐTIHAD). Budući da je Ibn Hazmova tvrdnja da je Imami Azam Ebu-Hanife prvi koji je uveo re'y u kufi, Usman El-Betti u Basri i Rebiaturre u Medini, bila je u vezi sa sistematskom upotrebom re'y-a u fetvi i presudi. u prethodnim vremenima, to nije u suprotnosti sa ćinjenicom tom da oni ne prihvataju postojanje re'y-a, iako je opsteprihvaćeno da se re'y ponovo pojavila u doba as'haba te da je imala široku upotrebu. Pristupi skola o ovakvom stavu as'haba se razlikuju. Dok pristalice kijasa pokušavaju legitimirati i opravdati kijas na osnovu re'y-a, protivnici kijasa pokušavaju ukazati njegovu nevaljanost. Ćinjenica da su ove rasprave uključene u uvodni deo kijas-a, u mnogim je knjigama metoda zbog odnosa između re'y-a i kijas-a. Dok je grupa mu'tezilskih teologa, uključujuci Nazzam, jednog od protivnika kijas-a, žestoko su kritikovali as'habe zbog pribegavanju re'y-u. Dok većina onih koji su bili protiv re'y-a i kijas-a, rado su tumaćili ovu praksu as'haba na način koji ne bi narušio njihov položaj veri. Ćinjenica da je njegova kritika dostigla nivo ocrnjivanja (ta'n) as'haba, dovela je do toga da Nazzamovo verovanje bude dovedeno u pitanje te je kao takav bio teško optužen.

Uzimajući u obzir informacije koje su dali teolozi Mu'tezilija, posebno Kadi Abdulđebbar, koji je preneo rasprave o ovoj temi, komentari o prirodi as'haba mogu se sažeti na sledeći način: Mir i

posredovanje, sledeći put razuma, otkrivajući skrivene dokaze ajeta, mez'heba i verovanja, kijas-a i iđtihad-a. U tumaćenju mira i posredovanja , stoji da as'habi ne misle „donositi obavezujuće presude“, već pomiriti one koji se ne slažu. Ovaj stav, koji je uključen u dela prvog perioda fikhske metode je od Mu'tezilija do Đafera b. Mubesira. Moguće je videti pristup Ibn Hazma koji je poznat po svom re'y-u (Mulahhasu ibtal'il-kijas, str. 4), koji priznaje da as'habi govore re'y, ali kaže da je to u prirodi donošenja onoga što je pravednije i razboritije bez cilja davanja obavezujućih presuda. Stav o miru kritiziraju sunnitski autori, kao i učenjaci mu'tezilija, kao što su Kadi Abdulđebbar, Ebu-Husejin El-Basri (Đessas, IV. 68-69); Kadi Abdulđebbar. VII. 298; Es-Serahsi, Usul, II.134.) Šemsuleimme Es-Sehrasi, koji kritikuje one koji tvrde da as'habi nisu obavezujuća presuda već posredovanje i mirenje. Naprotiv, tvrdi da su većina fetve as'haba obavezujuće uredbe. Dok je kritikovao stav da su as'habi bili u prirodi da slede put razuma, Kadi Abdulđebbar je izjavio da većina pitanja o kojima se raspravljalo među as'habima, nisu bila otvorena za rasuđivanje razuma, te da su as'habi sledili metodu onih koji su sledili put prenošenja, metodu onih, koji su pokušavali da odrede odredbe za nove probleme na koje bi naišli, (El- Mugni. XVII. Str. 299).

Tvrdilo se da fraza

„ Ja sudim svojim mišlenjem“ ili

„ Ja vršim iđtihad svojim mišlenjem“,

koju prenose mnogi as'habi , ima za cilj da otkrije implicitnu naznaku Svetoga pisma (Kur'an a.m.) Ovu su tvrdnju na razne naćine kritizirali oni koji re'y tumaće kao kijas i iđtihad. Glavno je opravdanje oni koji tvrde da se „Istidlal“ nikad ne može nazvati re'y u eksplicitnom i implicitnom znaćenju nass-a, Muaz b. Đebel, kao što se može razumeti iz Đebele-ovog hadisa, izraz iđtihad El-re'y se ne koristi za traganje i pronalaženje presude koja je raspoređena u ajetu ili hadisu, već da se koriste one presude koje se odnose iđtihadom koji vodi prema preovlađavajućem mišlenju, na naćin koji vodi do verovanja, bilo da se to odnosi na veru ili svetovne poslove. Takođe se navodi kao dokaz koji podržava ovu kritiku, (Ebu'l-Huseyin El- Basri, str. 219. 222-223. Mu'tamed II. Šerhu'l-Umed. I. str.337. 341-342). Razlićita su objašnjenja o tome šta misle oni koji tvrde da reč as'habi znači „mez'heb“ i vera“. Prema jednom objašnjenju, to znači da određeni posednik re'y-a znaći mišlenje koji smatra ispravnim svoje mišlenje i koji se suprostavlja drugim mišlenjima. Drugo objašnjenje je da je, na osnovu izraza kao što su „Taj i takvi ima fatalistićki pogled“ (Fulanun yera El- Đebr), možda je korišteno da ukaže na mišlenje o području veroispovesti do kojih se došlo uz određeno znanje, ne nagađanjem. Ebu'l-Huseyin El-Basri navodi da 're'y' može imati sadržaj verovanja ili pretpostavke, kao i da se do toga može doći putem rasuđivanja ili zaključivanja. Prema Basriju, nema kontraverze u imenovanju verovanja do kojih se dolazi rasuđivanjem i nagađanjem putem nagađanja (emare) kao 're'y', jer su upotrebe kao što je „ fulan yera El-Đebr“ vrlo ćeste. Međutim, Basri oprezno razmatra upotrebu izraza re'y za verovanje i nagađanja, (El-Mu'tamed, II, str. 220). Šiitski učenjak Šerif El- Murteza se slaže sa Kadijom Abdul-Đebbarom i Basrijem da se re'y koristi za mišlenja zasnovana na konaćnim dokazima, a ne dokazima nagađanja. Navodeći da su i as'habi mogli biti u tom smislu, te se stoga ne može dokazati da je kijas huđđet jer ga imaju primenjenog na re'y-u, (Ez-Zeri'a, II, str. 197. 267-281). Kadi Abdulđebbar navodi da je kroz tradiciju utvrđeno da je re'y mezheb as'haba i verovanje, te da je to mišlenje podložno idžtihadu (koncepciji i dokazima), te da su davali presude i fetve zasnovane na ovakvo mišlenje, pa stoga nije moguće tumačiti re'y as'haba na bilo koji drugi način, (el-Muġnî, XVII, 298). U komentaru koji je Basri dao na Kadi Abdulcebbârovo delo pod nazivom el-ʿUmed, primećuje se da re'y as'haba ne znači mezheb ili veru, već „sličnost i idžtihad zasnovan na superiornom mišlenju“, (el-Muʿtemed, II, 216; Şerḥu'l-ʿUmed, I, 345-346).

Na osnovu objašnjenja da su termini sekta i veroispovest pogodni da se koriste za stavove zasnovane i na spekulativnim i na konačnim dokazima, može se reći da nema kontradiktornosti u

suštini i zaključku između dva pristupa preneta od učenjaka Mu'tezilija.Prihvataju sve sunitske mezhebe i sve škole koje usvajaju kiyas, posebno Basra škola Mu'tezilija, da as'habi re'y-a znači "kijas i idžtihad". Iako je saglasno da je rej as'haba silogistički, postoji i mišlenje koje smatra davanje fetvi i postupanje po re'y-u kao posebna dozvola za as'habe zbog njihovog posebnog položaja. Prihvatanje re'y-a kao kiyas-a i idžtihada olakšava tumačenje predaje koje neki drugovi pričaju protiv re'y-a uopšte i kijasa posebno. Čak i ako protivnici rey'a pokušavaju da definišu re'y kao bid'at, a pristalice re'y-a kao ljude bid'ata, na osnovu nekih od ovih predaja, (Ibn Abdulbar en-Nemeri, II, 1042, 1052), to se može tako reći da ovakva tumačenja i ocene ostaju neutemeljene. Jer, pošto je nezamislivo da su as'habi, koji zapravo pribegavaju silogizmima i idžtihadu, mislili na silogizam i idžtihad koji su u stvari koristili svojim antirejskim rečima, neophodno je prihvatiti da oni ciljaju na neku od upotreba re'y-a i protumačiti njihove anti-re'y reči na način koji nije u suprotnosti sa ovom istinom. Različita su tumačenja o tome šta znače predaje protiv re'y-a/kijasa preneta od as'haba. Prema poznatom tumačenju, ocrnjeni re'y se odnosi na neprikladni kijas i idžtihad. Uprkos postojanju nassa, idžtihad, mišlenje i idžtihad po pitanjima koja nisu otvorena za idžtihad, i kijas koji dovodi do zaključka suprotno nasu o temi koju direktno reguliše nass, ovog su tipa. Kada se pogledaju kritikovani primeri, proizlazi da se pod tim podrazumeva re'y, što dovodi do zaključka da je sunet nefunkcionalan. Prema drugom tumačenju, ono što se omalovažava je re'y, što znači "kijas u kojem stvarni uzrok nije fiksiran u sekundarnom", (Ebu'l-Huseyin el-Basrî, Şerḥu'l-ʿUmed, I, 353-354). Osim kritika upućenih u smislu seneda, predaje protiv re'y-a/kijasa koje se pripisuju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) tumače se na skoro isti način, (Ibn Abdulbar en-Nemeri, II, 1039, 1052). Pored navedenih mogućnosti, može se reći i da je cilj da se izrazi zabrinutost da analogiju mogu zloupotrebiti ljudi sa zlonamernim namerama ili da se rezultat do kojeg se poređenjem može smatrati obavezujućim tekstom, a ne ličnim mišljenjem. Činjenica da su as'habi i mudžtehid imami koji su se prijavili za Re'y bili pedantni u pripisivanju Re'y-a sebi govoreći "Ovo je moje mišljenje" trebalo bi da ima za cilj da eliminiše ovu posljednju zabrinutost.İbn Kayyim el-Cevziyye takođe uključuje šerijatski trik u okviru ocrnjenog re'y-a. Kao rezultat ovakvog pristupa, re'y-a je podeljen na dva: "hvaljeni, prihvaćeni, autentični re'y" i "oklevetani, odbačeni, lažni re'y". Kada se pravilo ne može pronaći kroz ajete i hadise prateći hijerarhiju dokaza, mišlenje na koje se poziva se prihvata kao ispravno mišlenje, a govoreći sa sumnjom i nagađanjima u veri bez istraživanja mišlenja (re'y-a) i tekstova (nass-a) koji su u suprotnosti sa tekstom (nass-om) ili bez dovoljno razmišljanja o njima, značenja se razmatraju u okviru lažnog mišlenja (re'y-a). Re'y koji se odnosi na teološka pitanja kao što je izolacija Allaha Teâlâ od njegovih imena i atributa (ta'tîl) prikazan je kao treća vrsta lažnog re'ya.

Odredba o mišljenju i radnji.

Dok neki šiitski, zahiri i mu'tezilijski teolozi, koji ne uključuju kijas u svoje fikhske sisteme, tvrde da nije dozvoljeno posezati za re'y-om iz različitih razloga. Većina od četiri mezheba navodi da postoji konsenzus od as'haba, tâbiîna i narednih generacija u pogledu re'y-a i dela, te da postoje neke primedbe na ovaj konsenzus. Oni navode da reči protiv re'y-a, koje se prenose kroz druženje as'haba, neće imati nikakvu vrednost i da re'y-a se ne može smatrati nezavisnim od kijasa i idžtihada. Odredbe İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî-a da je devet desetina fikha re'y i Pezdevijeva odredba da se fikh takođe naziva re'y, ukazuju da je upotreba re'y-a u njegovom doslovnom smislu više povezana sa poljem fikh. Uzimajući u obzir ovu tačku, lahko se može reći da se re'y ne koristi za izražavanje doslovnog značenja reči nass. Iako je moguće primeniti na re'y u određivanju čemu bukvalno značenje nas odgovara u smislu jezika, u ovom slučaju rezultat i dalje tretira nas, a ne re'y. Na primer, dok se ajet koji kaže da je udeo majke jedna trećina (en-Nisa 4/11) tumači u odnosu na situaciju u kojoj su muž i roditelji naslednici, ovo je slučaj kada se re primenjuje da bi se utvrdilo da li je majčin udeo jedna trećina imanja ili jedna trećina onoga što ostaje nakon što muž dobije svoj deo, (Serahsî, el-Uṣûl, II, 121). Utvrđivanje da re'y nije vezan za bukvalno značenje tekstova (nass-a), već pre za proširenje polja primene ovog značenja takođe objašnjava, na neki način, razliku između ehl-i-hadisa i ehl-i-re'y-a.Činjenica ta da fikh uključuje dimenziju transcendiranja doslovnog značenja tekstova (nass-a) kroz re'y, dovela je do grube klasifikacije onih koji podržavaju da se doslovno značenje nazove ehl-i-hadisom i onih koji pokušavaju da prošire doslovno značenje kroz re'y kao ehl-i-re'y. U procesu širenja značenja, stepeni rigidnosti i strogosti izazvali su relativnu konfuziju u smislu klasifikacije, pri čemu su neki pisci predstavljali osobu ili školu u okviru Ehl-i-hadisa, dok su ih drugi predstavljali u okviru Ehl-i-re'y-a. Sa obzirom na ovu klasifikaciju, ehl-i-re'y-i bi trebalo da bude termin koji uključuje sve one koji primenjuju analogiju u određivanju verskih odluka. Međutim, pošto je kiyas opšteprihvaćen, vidi se da se ovo pitanje generalno ne smatra dovoljnim za razmatranje među ljudima re'y-a (Ehl-i-re'y), a posebno onih koji pribegavaju istihsanu i istislahu, pokušavaju da budu uključeni među ljude re'y-a. (vidi takođe EHL-i- RE'Y). Iako se može reći da je termin as'hab-i-re'y, korišćen u bliskom smislu, sinonim za ehl-i-re'y, neki izrazi u literaturi sugerišu mogućnost da izraz as'hab-i-re'y može imati korišćen samo za Ebu Hanifu i njegove prijatelje. Na primer, Ebu'l-Yusr el-Pezdevi kaže da su Ebu Hanife i učenjaci koji su ga sledili nazivani Re'y saputnicima, te on to pripisuje njihovoj sposobnosti da vide srcem/umom, odnosno da budu specijalizovani za delo znanja, (Kitabun fihi, str. 4; za paralelno određivanje videti Goldziher, str. 10. Jasniji naglasak Fahreddin er-Râzîa da izraz as'hab el-hadith pripada isključivo šafiji i da izraz as'habi-l-re'y pripada sledbenicima Ebu Hanife, podržava ovu odluku, (Menakıb, str. 392). Na osnovu ovih izjava Pezdevîa i Fahreddin er-Râzî'a, može se reći da izraz ashâb-ı re'y ima specifičnije polje upotrebe od ehl-i re'y i da se pojavio kasnije od termina ehl-i re'y. Međutim, postoji mnogo primera koji ukazuju da se ova dva termina koriste kao sinonim. Nakon što je Pezdevî izjavio da je bilo ljudi koji su ime As'hab-ı re'y videli kao satiru, rekao je da su zaslužili ovo lepo ime jer su bili ljudi koji su pokušavali da vide srcem/umom, što ukazuje da se ovaj izraz koristio u cilju omalovažavanja, pa i isključivanja, makar na određeni period. Naime, Fahreddin er-Râzî, kao da odgovara Pezdeviju, nabraja vrline i prednosti nadimka pratilaca hadisa, (ibid., str. 392-409). Epistemološki, Re'y nije na nivou znanja (yakin), već na nivou preovlađujućeg mišlenja. Rezultat kiyasa, jednog od mehanizama re'y-a, pripada kategoriji pretpostavki, poput informacija koje prenose konsolidovane vesti. U većini tradicija koje kritikuju Re'y je upotreba osuđenog re'y-a za razliku od znanja dobijenog iz Kur'ana i Sunneta, ukazuje na njegovu vrednost znanja pored određivanja njegovog položaja u veri. Ukratko, dok re'y često izražava proces koji vodi do jedne od epistemoloških kategorija ili mišlenja do kojih se dolazi na kraju tog procesa, ponekad se koristi da označi epistemološku kategoriju u smislu suprotnosti određenom znanju (nauci).

BIBLIOGRAFIJA

Lisânu'l-ʿArab , “reʾy” čl. Tâcu'l-ʿarûs , “reʾy” umetnost. Musned , IV, 279. Ibn Hišam, es-Sîretu'n-nebeviyye (izd. Tahâ Abdurraûf Sa'd), Bejrut 1411, III, 167-168. Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (ur. Uceyl Câsim en-Neşemî), Istanbul 1414/1994, IV, 68-69. Ibn Fûrek, el-Ḥudûd fi'l-uṣûl (izd. Muhammed es-Suleymânî), Bejrut 1999., str. 148. Kadi Abdulcebâr, el-Muġnî , XVII, 294-301. Ebu'l-Huseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (ur. Halîl el-Meys), Bejrut 1983, II, 216-223. a.mlf., Şerḥu'l-ʿUmed (ur. Abdulhamid b. Ali Ebû Zuneyd), Medina 1410, I, 337, 341-346, 353-354. Şerîf el-Murtazâ, eẕ-Ẕerîʿa ilâ uṣûli'ş-şerîʿa (ur. Ebu'l-Kāsım Gurcî), Teheran 1363. izdanje, II, 197, 267-281. Ibn Hazm, el-Iḥkam (ur. Ahmed M. Šakir), Beyrut 1403/1983, I, 25-59. a.mlf., Mulaḫḫaṣu ibṭâli'l-ḳıyâs ve'r-reʾy ve'l-istiḥsân ve't-taḳlîd ve't-taʿlîl (ur. Saîd el-Efgānî), Damask 1379/1960, str. 4. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fiḳh (ur. Ahmed b. Ali Seyr el-Mubârekî), Rijad 1414/1993, I, 184-185. İbn Abdulbar en-Nemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (ur. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî), Rijad 1996., II, 1037-1086. Bâcî, Kitâbu'l-Ḥudûd fi'l-uṣûl (ur. Nezîh Hammâd), Bejrut 1392/1973, str. 64-65 (prikaz, ostalo). İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fiḳh (ur. Abdulazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 743-781. Sarahsî, el-Mebsûṭ , XVI, 68. a.mlf., el-Uṣûl (izd. Ebu'l-Vefâ el-Efgānî), Istanbul 1984., II, 107, 118-143. Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Kitâbun fîhi maʿrifetu'l-ḥuceci'ş-şerʿiyye (ur. M. Bernand – E. Chaumont), Kairo 2003., str. 3, 4. Kelvezânî, et-Temhîd (ur. Muffd M. Ebû Amşe), Jeddah 1406/1985, I, 64. Ebu'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâžıḥ fî uṣûli'l-fiḳh (izd. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Bejrut 1420/1999, I, 205. Fahreddin er-Râzî, Menâḳıbü'l-İmâm Eş-Şâfiʿî (ur. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kairo 1406/1986, str. 392-409 (prikaz, ostalo). İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmu'l-muvaḳḳıʿîn (ur. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kairo, ts. (Mektebetu'l-kulliyyâti'l-Ezheriyye), I, 47-86. Ebu'l-Bekā, el-Kulliyyât , Istanbul 1287, str. 355. I. Goldziher, Zahirîler (prev. Cihad Tunç), Ankara 1982, str. 10. Fethî ed-Dirînî, el-Menâhicu'l-uṣûliyye fi'l-ijtihâd bi'r-reʾy fi't-teşrîʿ , Damask 1405/1985, str. 3-20 (prikaz, stručni). Refîk el-Acem, Mevsûʿatu muṣṭalahâti uṣûli'l-fiḳh ʿinde'l-muslimîn , Bejrut 1998., I, 728-730. Murteza Bedir, Fiqh, Sect and Sunnah: The Authority of the Prophet in Hanafi Fiqh Theory , Istanbul 2004, str. 63-73 (prikaz, ostalo). Jeanette Wakin – A. Zysow, “Raʾy”, EI 2 Suppl. (Eng.) , str. 687-690 (prikaz, ostalo).

Autor:

M. ESAT KILIÇER

EHL-i RE’Y- Naziv dat školi fikha sa sedištem u Kufi koja se pojavila u II. (VIII.) veku.

Reč re'y, koja u rečniku znači "lično mišlenje, misao i mišlenje", koristi se u fikhskoj literaturi sto znači "lično mišlenje mudžtehida, primenom određenih metoda na temu fikha za koju ne postoji jasan tekst " (vidi RE'Y). Izraz Ehl-i re'y (ehlu'r-re'y) takođe znači "osoba ili ljudi koji podržavaju re'y". Međutim, ovaj termin se koristi u Drugom svetskom ratu fikhske delatnosti, koja je počela da se formira u iračkom regionu kao Kufe-center i poznata kao Irak ili Kufe škola, još iz perioda as'haba. Poseban naziv postaje od II. (VIII.) veka, a u narednim periodima kada se intelektualni sukobi i školovanje povećavaju, nastavlja dobijanjem novih sagovornika i značenja. Tokom perioda četvorice halifa, sa ekspanzijom islamske zemlje, as'habi su se raselili u razne regione, u svrhe kao što su propovedanje islama, obrazovanja i džihada, formirajući krugove znanja u mestima u koja su odlazili, započevši ozbilnu naučnu aktivnost u pravac učenja i podučavanja vere islama. Hz. Umar je naselio plemena koja su tečno govorila arapski u gradu Kufi, koji je nastao nakon osvajanja Iraka, poslavši Abdullah b. Mesuda.

Prenosi se da je Hz.Umer r.a. rekao ljudima iz Kufe:

"Odlučio sam da vam pošaljem Abdullaha iako mi je potreban bio" (Ibn Sa'd, VI, 7).

Zaista, Abdullah b. Mesud, poznat kao naučni autoritet među as'habima, bio je poslanik Halife sa svojim ispravnim stavom, kao i sa svojim poznavanjem Kur'ana a.m. i njegovog učenja. On je osoba bio koju je hvalio Hz.Poslanik (s.a.v.s.). Prenosi se da je od Ibn Mesudovih učenika u Kufi bilo oko 4000. U Kufi su osim Abdullah b.Mesuda bili i Sa'd b. Ebu Vekkas, Huzejfe b. Jeman, Ammar b. Jasir. Osim ovih navedenih, bili su prisutni i njegovi uvaženi saputnici kao što su Yasir, Salman-ı Farisi, Ebu Musa el-Eš'ari , koji su takođe značajno doprineli naučnom razvoju u regionu. Prenosi se da je Alija r.a. , kada je došao u Kufu i video nivo znanja i naučne aktivnosti tamo, izrazio je svoju radost rečima:"Neka se Allah Teâlâ smiluje Ibn Mes'udu, on je ovaj grad ispunio znanjem, njegovi učenici su lampe ovog grada“. Navodi se da je as'haba koji su se naselili u Kufi bilo oko 1500, njih sedamdeset je učestvovalo u bici na Bedru, a oko 300 njih je učestvovalo u Bejatur-Ridvanu. Činjenica da je Kufa bila centar halifata tokom Alijinog r.a. perioda i da je ovde boravio neko vreme, još više je povečala značaj Kufe. Jedan od učenjaka Tabiina, Mesruk b. Ecda' je govorio, "Primetio sam da je znanje o Hz.Poslaniku a.s. uglavnom sakupljeno kod šest as'haba; Oni su; Ali b. Ebu Talib, Abdulah b. Mes'ud, Umer b. Hattab, Zeid b. Sabit, Ebu'd-Derda i Ubey b. Ka'b; Znanje ovih šest ljudi bilo je kod Ali b. Ebu Taliba i Abdulah b. Mesuda. Video sam ga (Aliju r.a.) kako se okuplja kod Mes'uda“ (M. Zahid Kevseri, str. 43), skrećuci pažnju na važan udeo u ova poslednja dva saputnika u formiranju škole nauke u Kufi. Međutim, Abdullah b. Mes'ud je rekao: "Ako svi idu u jednom pravcu, a Hz.Umer (r.a.h.) u drugom pravcu, ja ću ići tamo gde je Hz.Umer (r.a.h.) otišao".

Izražavajući tako svoju intelektualnu privrženost i bliskost Hz.Umeru (r,a,h,). Ibrahim en-Nehay, jedan od pravnika Kufe, takođe je rekao:'Skrećući pažnju na metod i konsenzus između Hz.Umera r.a. i Ibn Mes'uda r.a., on je naveo da su se ova dva as'haba razlikovala u vrlo malom broju pitanja i da je Ibn Mes'udovo mišlenje poželnije po tim tačkama', (Ibn Kajim el-Cevziiya, I, 23). Iz tog se razloga vidi da su Hz.Umer, Ali i Ibn Mesud (r.a.h.), koji su poznati po poznavanju Kur'ana (a.m.) i Sunneta, kao i po svom mišlenju (re'y-u) i idžtihadu, imali aktivnu ulogu u osnivanju Kufe škole, koji je nastao kao drugi naučni centar izvan Medine tokom perioda Emevija. Međutim, pravi učitelj škole u generaciji as'haba je Ibn Mesud, koji je ovde dugo ostao i formirao širok naučni krug sa odnosom učitelj-učenik. Kao rezultat ove naučne aktivnosti, naučni krugovi, zasnovani na odnosu nastavnik-učenik, koji su se postepeno širili, uspostavljeni su tokom tabi'in perioda, a istaknuti učenjaci iz ove oblasti su obučavani u regionu. Među njima, Alkame b. Kays, Mesruk b. Ecda', Amr b. Šurahbil, Abide es-Selmani, Esved b. Yezid, Surejh b. Haris, Haris el-A'ver, Sulejman b. Rebîa. U izvorima se pominju imena skoro četrdeset učenjaka, posebno Sulejman b. Rebije, a navodi se da se većina njih susrela sa Hz.Umerom, Alijem, Aišom i Ibn Mas'udom (r.a.h.). Ibrahim en-Nehay, koji je formirao sledeću generaciju u smislu odnosa nastavnik-učenik, Amir Şerâhîl eş-Şa'bî , Said b. Dzubejr, Kasım b. Abdurrahman, Ebu Bekr b. Ebu Musa, Abdurrahman b. Ebu Lejla, Hasan-ı Basri, Muhammed b. Sirin, Katade, Hammad b. Ebu Sulejman. Učenjaci kao što su Sulejman Mu'temir, Sulejman el-Ameš, obogatili su znanje Kur'ana (a.m.) i hadisa koje su dobili od svojih učitelja sopstvenim mišlenjima i tumačenjima, iako su se razlikovali u stavovima i stilu, a bili su pioniri u naučnom razvoju u regionu Iraka tokom perioda Emevija. To što je Kufa u to vreme nazvana drugim naučnim centrom u islamskom svetu pored Medine, je proizvod ovih napora. Zbog težine koju je Kufa dobila u svetu nauke, kada je imamu Maliku rečeno da mu se narod Damaska suprotstavlja, on je odgovorio: „Kada su ljudi Damaska dostigli ovaj naučni nivo, on pripada narodu Medine i narodu Kufe“ (Ibn Abdulber, II, str. 158). İbrâhim en-Nehaî se vidi kao predstavnik škole u Kufi kao prirodna generacija. Susreo se sa as'habima poput İbrâhim en-Nehaî İbn Abbas, Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlika. Zaista je obogatio znanje koje je primio od prve generacije prirodnih učenjaka svojom superiornom sposobnošću mišlenja i idžtihada. Odigrao je aktivnu ulogu u predstavlanju naučne akumulacije u regionu i prenošenju na sledeću generaciju. Savremeni učenjaci, uključujući i one koji su se bavili samo prenošenjem hadisa, slažu se da je on bio najučenija osoba svog vremena. Metod i pogledi Ibrahima En-Nehaija, preneo je njegov učenik Hammad b. Ebu-Sulejman r.a. na generaciju Ebu Hanife, imadijuci dubok uticaj na fikh Ebu Hanife i njegove škole (Mez'heb). Napori da se mišlenjem i idžtihadom obogate verska znanja zasnovana na Kur'anu i Sunnetu, koja su započeta u Iraku, u periodu as'haba i tabiina, može se reći da je sredinom II (VIII) veka, zalaganjem Ebu Hanifea i njegovih učenika, sistematizovana i postala škola.Međutim, vidi se da je škola Iraka ili Kufe, koja je postala jasna pred kraj perioda as'haba i postala jasna u periodu tabiina, a zasnovana na razlikama u umetu, okruženju i materijalima, bila generalno nazivan „ehl-i re'y” kada se ulazi u abasidski period. Međutim, veoma je teško sa sigurnošću reći kada je ovo imenovanje počelo i od koga. Štaviše, iako je pojava Ehli-re'y-a u historiji fikha bila u okviru ovog kursa, termin Ehl-i re'y dobija različita pozitivna i negativna značenja sa pojavom nekih filozofskih, teoloških i hadiskim znanostima, pa čak i mističnih tendencija u kasnijim periodima. Reč re'y zapravo ima pozitivno značenje u arapskom jeziku, a kao suprotnost reči heva, izražava mišlenje koje čovek stiče razmišlanjem i dobronamerno, da bi došao do istine. Poznato je da su tabiuni od vremena Hz.Poslanika (s.a.v.s.), as'haba i posle njih, često pribegavali re'y-u da bi razumeli, protumačili i preneli verske odredbe na slične događaje. Međutim, uporedo sa pojavom mišlenja i tumačenja koja su u suprotnosti sa verovanjima i praksama koje je usvojila većina ummeta, re'y se deli na dva dobra (mamduh) i loša (mezmum), U stvari, vidi se da izrazi re'y i ehl-i re'y sa vremena na vreme nose značenje osude i kritike. Iz tog razloga, termin ehl-i re'y se ne koristi u jeziku učenjaka, koji su koncentrisani u regionu Hidžaza, neki od njih su u regionu Iraka, i koji se zadovoljavaju samo kazivanjem hadisa i postojeće odredbe u tekstovima hadisa, tumačeci odredbe Kur'ana (a.m.) i hadisa, izdavali su fetve sa re'y-om, obrađujući sledeća, nova pitanja.

Naravno, to ima drugačije značenje u jeziku pravnika koji pokušavaju da pronađu rešenje. Iako je reč 're'y dobijala različita značenja u različitim krajevima, skoro su svi autori imali jedinstveno mišlenje kada su u pitanju irački pravnici, posebno Ebu Hanife i njegovi prijatelji, od Ibn Mesuda pa nadalje, koji su koristili re'y, pa čak i kada su presuđivali sa re'y, postavši tako sistematizovana škola od strane pravnika ovoga kraja. Iz tog razloga, kada se spomene Ehli re'y, na prvi pogled, pada na pamet škola Kufe, koja će se u kasnijim periodima nazivati Hanefijskim fikhom. Činjenica da se škola u Kufi zove Ehl-i re'y ne znači da je ova škola napustila Knjigu i Sunnet, vladajući samo sa re'y-em. Nema razlike u mišlenjima između ljudi hadisa i ljudi fikha, pa čak i među islamskim učenjacima, po pitanju da sve dok su Knjiga i Sunnet primarni dokazi i postoji jasan sud u njima, taj sud će se uzeti. Razlike u mišlenju u tumačenju ajeta i hadisa ili u pogledu prihvatanja autentičnosti hadisa treba svatiti kao razlike u mišlenju i metodu. U stvari, kriterijum upotrebe re'ya ne objašnjava na adekvatan način imenovanje Ehl-i re'y, budući da je suđenje sa rey-om o pitanju koje ne dolazi u direktan kontakt sa ajetima i hadisima, je metod koji su usvojili skoro svi pravnici. Jer, bez razuma i mišlenja, nije moguće razumeti i protumačiti nass i naći rešenja za probleme. Dakle, bez obzira kojoj oblasti pripadaju, vidi se da se tadašnji pravnici u principu nisu protivili donošenju rasuđivanja pomoću re'y-a, iako su među njima postojale razlike u metodi i razumevanju. U stvari, Ibn Abdulber, kao i ljudi iz Kufe, on pominje skoro sve vodeće pravnike i učenjake centara nauke kao što su Medina, Basra, Meka, Jemen, Damask i Bagdad, kao i one koji svojim idžtihadom i sa svojim re'y-em, izdavaju fetve i vrše komparaciju (poređenja) kada ne može da se nađe 'nas'. Među njima, sedam pravnika (fukaha-yi seb'a) iz Medine, Ša'bija, Mesruka, Šurejha b. Haris, Abdullah b. Mubarek, Said b Đubeyr i Zuhri kao i Imam Malik (Camiʿu beyani'l-ʿilm, II, 61-62). Jedan od Malikovih učitelja, Rebija b. Ebu Abdurahmana su zvali "Rebiatu'r-re'y" jer je često koristio re'y. Ebu'l-Esved, "Ko je narod re'y-a nakon Rebije u Medini?" Na pitanje, prenosi se da je odgovorio: " Gulam iz Asbaha (tj. Malik)", i da je Ibn Rušd nazvao imama Malika "Emir El-Mu'min" u re'y i kijas-u (Amin el-Huli, III, 641). Pošto se Re'y smatra prirodnim, pa čak i neophodnom metodom razumevanja i tumačenja svojstava. Na pitanje Abdullah b. Mubareku ko može izdavati fetvu, rekao je da samo oni koji znaju hadis i poznaju re'y, mogu izdavati fetvu, (Ibn Kayyim el-Cevziyye, I, 53). U ovom slučaju, ne može se reći da postoji veoma ozbiljna razlika u mišlenju između ljudi Hidžaza i ljudi iz Kufe, kako u pogledu dela zasnovanih na Knjizi i Sunnetu, tako i u vezi sa prosuđivanjem na osnovu mišlenja. Što se tiče Ebu Hanife i njegove škole (Mez'heba) da se zovu ehl-i re'y, jedan od razloga za to je taj što su pravnici koji su formirali ovu školu, vešto i češće od drugih, su koristili re'y u donošenju presuda, (M. Zahid Kevseri, str. 18). Međutim, nije slučajno što se re'y često koristio u iračkom regionu tokom perioda Ibrahima en-Nehaija, Hamada i Ebu Hanife. Kufa je u bliskom kontaktu bila sa mnogim različitim kulturama i civilizacijama. Bio je centar u kome su se nalazile društvene grupe, kao što su Arapi, Mavali, robovi, Dhimmi i koncentrisani različiti politički i intelektualni pokreti. Pored činjenice da hadis nije bio tako bogat kao Hidžaz u smislu hadiskog kazivanja i živog sunneta, mnoštvo i raznovrsnost pitanja na koja se susrela i na koja je trebalo odgovoriti činili su neophodnim suđenje po mišlenju. Na ovim prostorima, gde su politički i intelektualni pokreti, pobune i zabune bile intenzivne, počeli su da se pojavljuju izmišljeni hadisi i lažne optužbe ili su mnogi autentični hadisi klevetani zbog toga, zbog uticaja netrpeljivosti i krajnjeg neprijateljstva. Svi ovi razlozi su činili neophodnim da se bude oprezan u prihvatanju prenešenih hadisa, a da je upotreba mišlenja bila neizbežna pred novim pitanjima. Ahmed Emin je naveo da je većina članova škole Kufe bila iz Jemena i da je Muaz b. Dzebel rekao da oni vrednuju re'y u ovoj meri jer su i na njih uticali, (Duha'l-Islam, II, 180-181). Iako je ovo gledište delimično opravdano, glavna tačka u sudskoj praksi kufske škole je Hz. Umar, Ali i Abdullah b. Mes'udov stav, koji je istraživao i tumačio uzroke ajeta, sudivši na osnovu mišlenja, što se pokazalo efikasnim stavom. U krugu nauke koji se razvijao i rastao u odnosu nastavnik-učenik u Kufi, kada su fetve, koje su davali učenjaci u različitim regionima, zasnovane na tumačenju re'y-a ili nassa, počele su da se raspravljaju naučnim metodama, nastajući doktrinarna gledišta. Na njima se pojavila višestruka jurisprudencija, sa praktičnim i teoretskim aspektima.

Diskusija o odredbama hipotetičkih pitanja, koja se do tada nisu pojavila, takođe se u ovom periodu pokazala kao karakteristika svojstvena ovoj školi. Možda je najvažnija razlika između Ehli re'y-a koji su formirani u Kufi sredinom XIX. veka od Ehli hadisa, usredsređenog na Medinu, u tome što se oni ponašaju opreznije u prihvatanju hadisa, što se odmah obraćaju re'y-u za rešenje pitanja o kojoj ne postoji tekst o njima i da se ne može odlučivati o hipotetičkim pitanjima, može se sumirati kao razvoj i sistematizacija. Međutim, u skoro svakom periodu, ljudi iz re'y-a su bili optuženi da daju presude protiv hadisa, napuštajuci praksu sa sâhî hadisima, davajuci prednost re'y u odnosu na hadis. Evzai je rekao: „Mi ne osuđujemo Ebu Hanifu zbog upotrebe re'y-a, svi mi imamo koristi od re'y-a.Naša osuda je zbog suprotstavljanja hadisu“ (Ibn Kutaiba, Teʾvilu muhtalifi'l-hadis, str. 52) opravdavajuci svoju, takvu tvrdnju. Međutim, Iračani su napustili hadis ili zato što su ga smatrali slabim, zato što su ga protumačili ili zato što su bili spremni da budu ukinuti.Osim toga, ovo nije stav specifičan za iračku školu, na primer, Umar je takođe smatrao da je pripovedanje Fatime bint Kajs, koja je u suprotnosti sa opštom odredbom Kur'ana, slaba. Imam Malik takođe nije prihvatio hadise koji su u suprotnosti sa praksom ili konsenzusom stanovnika Medine. S druge strane, kao prirodan rezultat naučnih krugova i lanaca prenosioca, koji su formirani u svakom regionu, učenjaci u jednom regionu mogli bi da ne znaju za hadis koji su poznavali naučnici drugog regiona, ili zato što su usvojili različite kriterijume u prihvatanju hadisa. Jedan bi mogao postupati prema hadisu, dok bi drugi mogao smatrati taj hadis slabim ili uzeti drugi hadis koji mu je u suprotnosti. Sa stanovišta hadisa, često je bilo moguće izvesti dva različita propisa iz istog hadisa. U stvari, kritike upućene od strane pravnika i muhadisa iz Medine protiv Ebu Hanife i naroda Kufe, kao i Imama Muhameda, učenjaci poput Imama Šafija i Ibn Hazma su takođe uputili takve kritike imamu Maliku i njegovoj školi (Šejbani, I, 66-68; Ibn Hazm, IV, 206). U činjenici da su Ebu Hanifu i njegovu školu nazvali ehl-i re'y i u međuvremenu bili izloženi nekim optužbama, za vreme vladavine Ömer b. Abdulaziza, prikupljanje hadisa u Hidžazu je ohrabreno i postalo je široko rasprostranjeno. Važnu ulogu ima i pojava i školovanje grupe muhadisa u Medini, koji su se bavili samo prikupljanjem i prenošenjem hadisa. Kada su ovi ljudi čuli fetve iračkih pravnika, za koje se činilo da su u suprotnosti sa postojećim hadisima, pomislili su da su napustili hadis i odlučili se sa re'y-om. Mnogo je primera oni koji su uputili neke teške kritike na račun Iračana, a posebno Ebu Hanifi, da su odustali od svojih optužbi i počeli razmišljati suprotno onome kada su istraživali istinu i saznali dokaze i razloge na kojima je fetva zasnovana. Na primer, kada je Evzai optužio Ebu Hanifu za bidat, bio je zadovoljan samo onim što mu je preneto, a kada je imao priliku da se licno sretne u Meki sa njim, rekao je kasnije za Ebu Hanifu: „Zavidim ovom čoveku zbog njegovog obilja znanja i superiornosti uma.Iz njegove mi je izjave bilo jasno da sam bio u očiglednoj grešci, jer je suprotno od onoga što mi je rečeno” (Bezzâzî, str. 45-46). Jos jedan razlog za stav zauzet protiv Ehl-i rey, posebno od strane učenjaka Hidžaza i hadisa, jeste naučno rivalstvo između učenjaka i škola. Drugi razlog se može navesti kao arapsko-mevali sukob. Zato što su svi regioni i škole smatrali da su njihovi učitelji superiorni u smislu nauke, a njihove pripovedanje čvrstije. Činjenica da je većina iračkih pravnika bila iz mevalija, predstavljala je jedan od glavnih razloga za sukob sa ovom skolom. U stvari, prenosi se da je Ibn Ujejna pojavu inovacije reja pripisao mevalijama i rekao: „Situacija naroda Kufe bila je umerena sve dok se Ebu Hanifa nije pojavio. Musa je rekao, Ebu Hanifa je jedan od dece robova ummeta... Postoje tri osobe koja su stvorila re'y, i svi su deca robova. Rebija u Medini, Usman al-Beti u Basri, Ebu Hanifa u Kufi.” Jednom prilikom Zuhri iznosi mišljenje da je mevali (Ebu-Hanife) iskvario ljude vladajući se po mišljenju (Ibn Abdulber, II, 147-153). Ebu Hanifa i njegovi učenici su se nazivali Ehl-i re'y, dok su kritike protiv re'y-a bile sve ucestalije ciljane na hanefije. Pojava skole mutezila, poznate kao racionalna škola, i činjenica da su medzu mutezilskim uglednicima bili uglavnom i uticajni pripadnici hanefijske skole. Na primer, kao sto su ucenjaci Bišr b. Gijas i Ibn Ebu Duad, koji su branili stav da je Kur'an stvoren, takođe su među Ebu Hanifinim ashabima. Iz tog razloga se pojavila činjenica da su hanefije u Kevseriju nazvani ehl-i re'y.

Pojavilo se pitanje Halkul-Kur'ana (Izraz kelam koji izražava debate o tome da li je Kur'an stvoren ili nije.) i događaja Mihne (To je naziv dat događajima vezanim za ispitivanje i progon nekih učenjaka na temu ljudi Kur'ana tokom perioda nekih abasidskih halifa.) , i nakon okuplanja većine neukih sledbenika Ahmeda b. Hanbela, oni su ponovili svoj stav, da nema razlike između pravnika u korištenju re'y, navodeći da je kraj kampanje postao jasan. (Fıḳhu ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîṯ uhum, s. 20-21). Kada se izrazi stav u smislu historijskog razvoja, da je škola Kufe, koja se pojavila u Iraku tokom perioda Umejida, počela da se naziva Ehl-i re'y onda kada je ušla u period Abasida, a da se termin Ehl-i re'y prvo odnosi na Ebu Hanifu i druge kufelijske pravnike, koji su bili njegovi učenici. Istina je. Međutim, budući da se izraz 're'y' koristi u različitim značenjima prema pojedincima, regijama i periodima, postoje određene poteškoće u određivanju identiteta ehli-ra'y općenito, baš kao i u ehl-i hadisu. Na primer, Ibn Qutayba opisuje mnoge mudžtehide, uključujući imama Malika i Evzaija, kao "ashâbu'r-re'y"; On pominje one koji nemaju reputaciju u oblasti fikha i koji su samo zauzeti prenosom hadisa kao "ashâbü'l-hadis"; Ahmeda b. Hanbela isključuje iz ove dve grupe, (el-Maʿârif, s. 494 vd.). Ibn Qutayba spominje samo Ebu Hanifu i njegove drugove kao ahl-i re'y u svom delu pod nazivom Ta'vîlü muḫtelifi'l-ḥadîṯ , (str. 51). Na primer, po ucenjacima hadisa, Imam Malik je pristalica re'ya u ocima Ahmeda b. Hanbela, (Nevevî, I, 291). Tirmizi pokušava prikazati Šafiju od as'hab El-hadisa, (“Buyuʿ”, 12, 14). Makdisi ubraja svakog šafiju među ashabe hadisa, dok na drugom mestu, on pokazuje Šafiju kao ehli re'y zajedno sa Ebu Hanifom (Aḥsenu’t-teḳāsîm, s. 37, 179-180). Budući da Hatib al-Bağdâdî koristi re'y u smislu ličnog mišljenja koje se daje bez obzira na tekstove, izraz ehl-i re'y se po njemu odnosi na one koji imaju ekstremističke stavove i ljude bid'ata koji su izvan ehli-sunneta. Ovo gledište odražava zajedničko mišljenje mnogih hadiskih učenjaka tog perioda. Prema Shahristaniju, mudžtehidi su podeljeni u dve grupe kao što su as'hâbu'l-hadis i as'hâbu'r-re'y. Ashabu'lhadis, su ljudi Hidžaza, odnosno Malik, Şafiî, Süfyân es-Savrî, Ahmed b. Hanbal, Davud b. Ali i njihovi sledbenici. As'hâbu'r-re'y su narod Iraka, odnosno Ebu Hanifa i njegovi drugovi (al-Milel, II, 45-46). Većina historičara usvaja ovu dihotomiju (podelu) Šahristani-ja. Po Fahreddin Er-Razi-u, Ebû Hanîfe i njegove pristalice su u očima ljudi poznati kao ljudi re'ya, jer oni preferiraju jasni kijas u haberi-vahid objave, ne pokusavajuci tome (objavi) prici po hadisu as'haba. Malik, Ahmed b. Hanbel i Ishak b. Rahuye (alim hadisa, fikha i tefsira) iako se njegovi sledbenici nazivaju as'hab El-hadith, on navodi da su šafije najzaslužniji za ovo ime. Ibn Qayyim al-Cevziyya također vodi računa da tri velike škole fikha, isključujući hanefijsku školu, prikaže ih kao ehl-i hadis. Međutim, u slučajevima kada se ehli hadis koristi u smislu ehli-sunneta, za razliku od ehli bid'ata, vidi se da se Ebu Hanifa i njegovi ashabi također smatraju ehli hadisom. (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 101; II, 294; III, 362). Pod ovim široko rasprostranjenim stavom prihvatanja hanefija kao ehli reja i računanja preostale tri glavne škole fikha kao ehli hadisa, negativan sud ostavljen upotrebom termina "re'i" i "ahl-i- re'i" za optužbe i kritike u različitim periodima je evidentan. Može se reći da je svrha držanja podalje ova tri mezheba, a pored toga, može se reći da ove škole, koje čine zajednički front protiv hanefija u mnogim pravnim pitanjima pokazali su krajnju pedantnost u pogledu hadisa i dela. U stvari, Hattab je naveo da je ehli hadis samo prikupljao hadise i formalno ih analizirao i da nije mogao proniknuti u njihovo značenje.Nakon što je izjavio da je sklon prikupljanju dokaza, skreće pažnju na potrebu da obe škole imaju koristi jedna od druge. U međuvremenu, hanefijski, malikijski i šafijski pravnici se spominju kao ahl-i re'y (Shah Veliyyullah ed-Dihlevî, al-Inṣâf, str. 64-76).Dok Ibn Haldun pravi trostruku razliku dodavanjem Zahirisa na gornju dvojnu razliku između Šahristanija, Šah Velijullah to izražava kao ehl-i re'y, ehl-i zahir i učenjake iz Ahl as-sunneta koji su između ova dva. U međuvremenu, on pokušava razjasniti pojmove re'y i ahl-i re'y. Prema Shejh Veliyyullahu, svrha re'y-ha nije um i razumevanje, jer nijedan učenjak se ne može držati podalje od toga. O kome je reč, nije rej koji nije zasnovan na sunnetu, jer ga nijedan musliman ne može usvojiti. Osim toga, ovaj istinbat (Termin fikha, metoda u smislu donošenja sudova iz nassa.) i analogija (kijas) nije dovolna. Jer Ahmed, Ishak, pa čak i Šafija su vrsili poređenja istinbat-a i kijas-a u savezu sa re'y-om, iako nisu bili iz naroda reja..

U tom slučaju, ahl-i re'y označava one koji analiziraju pitanja oko kojih se slažu svi ili većina muslimana, prema metodi jednog od drevnih učenjaka. Njihov posao se sastoji u pripisivanju mišljenja drugom sličnom stavu zasnivajuci ga na originalima, a ne u ispitivanju hadisa i dela.Iako među historičarima fikha ne postoji konsenzus o definiciji i obimu ehli reja, zbog različitih značenja koja se daju rečima 're'y, i kada se metodologija i razvojni tok škola fikha i stavovi hadiskih učenjaka prema hadisu i re'y-u procjenjuju zajedno, vidi se da se islamski učenjaci moraju podeliti u dve glavne grupe kao Ehl-i re'y i Ehli-hadis (pojam u smislu muhadis-hadis), i da je moguće svaku grupu u dva dela smatrati ekstremnom i umerenom među sobom. Većina pravnika, posebno Ebu Hanifa, Malik, Šafija, Ibn Ebu Lejla, Evzai, Sufjan el-Thawri, uzimaju i Kur'an i hadis kao osnovu u presudi i postupaju pažljivo u tom pogledu, dajuci svoje sudove i fetve na temelju re'y-a, kao što su qiyas, istihsan, istislâh, o temi o kojoj nema ajeta,budući da se rešavaju novi problemi prema utvrđenim pravilima i metodama, Ehli-re'y se može prihvatiti kao umereni nacin.

MECELLE-i AHKÂM-ı ADLİYYE

Zakon koji je pripremljen između 1868-1876 u Osmanskom carstvu, uglavnom uključuje principe dugova, imovinskog i sudskog prava.) Poznato je da su od Tanzimata u Osmanskom carstvu izvršene korenite reforme kako u oblasti organizacije pravosuđa, tako i u oblasti kodifikacije. U tom kontekstu, prvo su odredbe o dugovima, delimično imovinskom i ličnom pravu donete kao Mecelle-i Ahkam-ı Adlijje 18681876, a zatim su odredbe porodičnog prava dekretom donete 1917. godine pod imenom Hukuk-ı Aile. Pošto su oba prva zakona pripremljena na osnovu islamskog prava, oni imaju izuzetan značaj ne samo u pogledu osmanske pravne istorije, već i u smislu islamske pravne istorije, i oni su bili pioniri i primer zakona koje su pripremile islamske zemlje. Nema sumnje da postoje pravni, ekonomski i politički razlozi koji utiču na pripremu i donošenje Mecelle-i Ahkam-ı Adlijje. Pre svega, nakon tanzimata, klasična sudska struktura se značajno promenila, a pored verskih sudova jednog sudije počeli su da se osnivaju privredni, građanski i krivični sudovi sa kolektivnim sudijama.U početku nije bilo moguće pronaći ljude sa dovoljnim pravnim znanjem i klasičnom fikhskom literaturom za članstvo u ovim sudovima, koji se generalno nazivaju nizamiie sudovi. Iz tog razloga se javila potreba za pisanjem tekstova turskih zakona koje bi mogli da koriste članovi. Ova potreba je dobijala dalje dimenzije, posebno za članove privrednih sudova koji nisu imali nikakvo iskustvo ili pravno znanje mimo trgovinskog iskustva. Iako je postojao Trgovački zakon iz 1850. godine, pojavili su se važni problemi oko detalja slučaja koji se nisu ticali trgovine (Ali Haidar, I, 3). Jer predmetni zakon nije sadržao nikakve odredbe iz oblasti zaloge, jemstva, punomoćja i uputnice. Da bi se zadovoljile potrebe advokata tokom perioda Tanzimata, otvoren je pravni fakultet pod imenom Muallimhane-i Nuvvab 1854. godine. Pored klasičnih medresa, pravni ogranak je osnovan 1869. godine u Galatasarai Mekteb-i Sultani. Međutim, trebalo je dugo čekati da se ovi razviju i odgovore na potrebe. Sa druge strane, činjenica da je hanefijska skola bila najrazvijenija i najbogatija doktrina među školama fikha dovela je do postojanja različitih mišljenja o gotovo svakom pitanju unutar skole. Sudije, koje su morale da odrede najispravniji i najprimenljivij stav među ovim stavovima, s vremena na vreme su imali poteškoća i koristili su fetve časopisa, muftija na poslu, posebno šeika El-Islama. Međutim, nije bilo lako identifikovati „kavl-i sahih” * među ovim različitim pogledima i primeniti ga na događaj (ibid, I, 4). Mecelle je pružio veliku pogodnost sudijama jer je iz ovih različitih stavova prikupio samo one koji čine osnovu prakse. Industrijska revolucija koja se dogodila na Zapadu otkrila je veliki proizvodni višak. Zapadne države su, s jedne strane, širile svoje kolonije i koristile ih kao jeftina skladišta sirovina i pogodna tržišta za sebe, s druge strane, pokušavali su da otvore velika tržišta koja nisu mogli da kolonizuju, poput Osmanskog carstva, za svoje sopstvene proizvode.Ovi napori se jasno vidu u Baltalimanskom ugovoru koji je Engleska potpisala sa Osmanskom državom 1838. i sličnim sporazumima drugih država.

Kao rezultat toga, trgovački odnosi između Osmanskog carstva i zapadnih država su značajno porasli, a kako je utvrdio Dzevdet-paša, pokazali su veliku vitalnost posebno posle Krimskog rata (Tezakir, I, 62). S druge strane, način proizvodnje u Osmanskom carstvu, iako veoma sporo, pokazao je promenu sličnu onoj na Zapadu. Ovaj privredni intenzitet, koji se ne može porediti sa prethodnim, zahtevao je novu zakonsku regulativu, posebno u oblasti dugova i privrednog prava. Da bi se odgovorilo na ovo, trgovački zakonik je usvojen 1850. godine. Međutim, popunjavanje praznina u ovoj materiji zahtevalo je sličnu regulativu u oblasti obligacionog prava. Politički uslovi tanzimatskog i posttanzimatskog perioda, problemi koje je država morala da rešava u zemlji i inostranstvu, napori inovacija i vesternizacije učinili su Otomansko carstvo veoma otvorenim za uticaj i intervenciju Zapada, a ova situacija je bila kako o pripremi građanskog zakona tako i o formi koju će ovaj zakon dobiti,uticavsi na osmanske državnike. Konkretno, pritisak koji je izvršila Francuska na usvajanje „Građanskog zakona“ Otomanskom carstvu je rezultat uslova tog perioda. Sa jedne strane, ovaj pritisak je bio zbog želje da im se preuzmu građansko pravo nakon Trgovinskog zakona iz 1850. godine i da se privatno pravo uobliči u velikoj meri prema francuskom pravu, s druge strane, tako što će Osmanska država prihvatiti " Code civil“ što je prvi primer kodifikacije u ovoj oblasti na Zapadu, i njihovim nastojanjima da steknu politički prestiž. S druge strane, formiranje zakona o trgovini i obligacijama prema francuskom pravu bi zapadnim trgovcima, a posebno Francuzima, obezbedilo pravnu infrastrukturu na koju su bili navikli u svojim trgovačkim odnosima sa Otomanskim carstvom.

Priprema.

Prvi pokušaj da se pripremi Mecelle-i Ahkam-ı Adlijje počinje osnivanjem naučnog društva 1855. godine u okviru tela Medžlis-i Tanzimata da iznese zakon (tekst teksta) zasnovan na islamskom zakonu. Ahmed Cevdet efendi (paša) bio je među članovima društva na čijem je čelu bio Mula Rušdu, član Medžlis-i Tanzimata. Nakon sto je neko vreme radio, napisao je svoju prvu knjigu pod naslovom “Kitâbü’l-Büyû‘. Na prvoj stranici te knjige stoji naslov Drustvo, gde navodi da se drustvo raspalo pre nego sto je moglo da izvrsi svoj zadatak, gde Cevdetpasa dalje nastavlja, tvrdeci da je losa selekcija clanova drustva imala ulogu u ovom neuspehu (ibid, I, 63). Drugi pokušaj je započeo tokom nastojanja da se dobije Francuski građanski zakon kako bi se popunile praznine u Trgovačkom zakonu iz 1850. godine.Veliki vezir Ali-paša u pismu od 3. Šabana 1284. (30. novembra 1867.) koje je sa Krita poslao sultanu Abdulazizu da je neophodno usvojiti francuski građanski zakon, barem za mešovite sudove i mešovite slučajeve kao u Egiptu (Turkgeldi, str. 127). U stvari, Ali-paša je dao Said-paši zadatak da prevede „Građanski zakon“ sa arapskog prevoda na turski. Može se reći da je De Bourree, francuski ambasador tog perioda, takođe bio uticajan u ovim Ali-pašinim naporima (Cevdet-pasha, Ma'ruzat, str. 200; de Testa, VII, 469, 511). S druge strane, ideja o izradi nacionalnog zakona postajala je sve dominantnija. Kao rezultat insistiranja Ahmed Cevdet-paše i podrške Fuad-paše i Širvanizade Rušdu-paše u odboru sastavljenom od istaknutih poslanika, francuski građanski zakon je napušten na zahtev Ali-paše i Kabul-paše i donete su relevantne odredbe islamskog zakona. Odlučeno je da se u tu svrhu osnuje Mečelsko društvo pod predsedavanjem Ahmed Cevdetpaše, ministra Divan-ı Ahkam-ı Adljje, pristupivsi izradi zakona.Cevdet-paša je uzeo aktivnu ulogu u pripremi mnogih zakona, posebno Zakona o zemljištu, a pokušao je i tekst teksta. U svom prvom osnivanju, društvo Mecelle, koje se sastojalo od inspektora Seiiid Halila Evkaf-ı Humaiun (Evkaf-ı Humaiun- Institucija odgovorna za upravljanje svim fondacijama u osmanskoj zemlji i nadzor nad pripojenim i drugim fondacijama.), članova Državnog savetnika Seifeddina i Mehmeda Emina, Divan-ı Ahkam-ı Adljje (Divan-ı Ahkam-ı Adljje- Prvi osmanski apelacioni sud, osnovan tokom perioda Tanzimata.) , članova Ahmeda Hulusija i Ahmeda Hilmija, i Ibnade Alabidina, prvi su koji su objavili predgovor od 100 stranica njegove prve knjige. Pripremio je „Kitabu'l-Buiu“ i dao ga na ispitivanje šeiku El-islamu i drugim istaknutim pravnicima.

Ovaj deo je predstavljen Velikom vezirstvu sa mandatom od 8. meseca zilhidze 1285. (22. marta 1869.) unošenjem potrebnih ispravki u svetlu primljenih ocena. Uvod "Kitâbu'l-Buyû'" koje je veliko vezirstvo predstavilo sultanu 7. Muharema 1286. (19. aprila 1869.) su odobreni i stupili na snagu sledećeg dana (za različite ocene knjige na dan stupanja na snagu , vidi Eisenman, str. 21-22).Potom je usledio idžarat 6. Dhul-kade 1286. (7. februara 1870.), kaucija 18. muharrema 1287. (20. april 1870.), uputnice i knjige zaloga 25. safara 1288. (16. maja 1871.). Nakon što je treća knjiga stupila na snagu, 24. Muharema 1287. (26. aprila 1870.), Cevdet-paša je uzet iz Ministarstva Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye i imenovan za guvernera Burse. Društvo Mecelle je bilo povezano sa šeikom El-Islamom, a Gerdankıran Ömer Efendi je imenovan za njegovog predsednika. Prije smene Cevdet-paše, četvrta knjiga "Kitâbü'l-Havâle" je završena i predstavljena velikom veziru 16. Muharema 1287. (18. aprila 1870.), a "Kitâbü'r-Rehin" je uveliko završen. Međutim, prilikom odlaska Cevdet-paše iz Mecelle, najvažniji član "Kitâbü'r zaloga" je zaboravljen i nije precizirano kakve će biti posledice ako se izgubi založena imovina.Dževdet-paša je ovaj nedostatak nadoknadio posredno u članu 1108 nakon dužeg vremena. Razume se da je protivlenje francuskog ambasadora De Bourreea odigralo važnu ulogu u odlasku Cevdet-paše iz Mečelskog društva. Francuski ambasador, uvidevši da je prijem „Građanskog zakona“ značajno otežan od strane Cevdet-paše, nastavio je da mu se protivi. Međutim, u ovoj smeni Mecelle je pripremljen pod predsedavanjem Cevdet-paše u Ministarstvu pravde, a ne u šeiku El-Islamu, a u članu 692 "Kitâbü'l-Havâle", hanefijski pravnik Züfer b. na protivlenje šejh El-islama Hasana Fehmi efendije da prihvati Huzejlovo mišljenje ima svoju ulogu. U međuvremenu, verovatno je u tome delotvorno delovala činjenica da su konzervativni stavovi Cevdet-paše uznemirili zapadnjačke državnike tog perioda. Međutim, član 692, koji je, kasnije, nakon prigovora, preispitao šejhul-islam, nije proglašen zamerljivim i ostao je onako kako ga je odredio Cevdet-paša (Mardin, str. 83-85). Društvo Mecelle je pripremilo i stavilo na snagu "Kitâbü'l-Vedia" nakon što je izdalo "Kitâbü'r-Rehin", koji je uglavnom bio pripremljen unapred. Međutim, videlo se da ova knjiga ima nedostatke kako u tehnici prava tako i u odredbama koje sadrži, te se nije dopala naučnim krugovima. Potom je Cevdet-paša ponovo doveden na čelo Mečelskog društva. Cevdet-paša je prvo dao prikupiti "Kitâbü'l-Vedia", umesto toga napisao je "Kitâbü'l-Vedia", koja je stupila na snagu 24. Zilhijja 1288 (4. marta 1872.), kao šestu knjigu (ukinuta "Kitâbü'l"-Vedia"). Za tekst članka vidi Aydın, Osm.Ar., XIII [1993], str. 207-226). Od početka 1289. (1872.), odnosno davanje iznuda i odstrel, hadž, ikra i šufa, četa, punomoćje, mir i otpust, priznanje, tužba i konačno 26. Šabana 1293. (15. septembra 1876.) knjige dokaza i kaza.Tako je Mecelle, koji se sastoji od šesnaest knjiga, završen za oko devet godina (Hacı Reşid Pasha, I, 27). Advokati koji su učestvovali u pripremi Mecellea su promenjeni, a imena članova komisije koji su ga pripremili nalaze se na kraju svake knjige, čiji je ukupan broj četrnaest (Mardin, str. 160-167). Nakon usvajanja Mečele, sudije su izgubile mogućnost primene drugačijeg stava, kako unutar hanefijske škole tako i u drugim školama, te im je zabranjeno da donose presude prema drugim idžtihadima. Naime, u članu 1801. propisano je da se nadležnost i ovlaštenje sudstva može ograničiti, a u delu primera jasno je navedeno da sudije ne mogu primeniti mišljenje drugog mudžtehida ako se emr-i sultan pojavio na primeni mišlenja jednog mudžtehida (usp. EI, V, 449). Sadržaj i karakteristike Mecelle se sastoji od uvoda i 1851 članka u šesnaest knjiga. U uvodnom delu, koji se sastoji od 100 članova, prvi je članak u kojem je data definicija fikha i uključeno je devedeset devet univerzalnih osnova. Ovo su opći principi prava koji su se vremenom pojavili u islamskoj pravnoj literaturi, koja je formirana prema metodi izdavaoca, a pomažu boljem razumevanju drugih normativnih akata u okviru integriteta fikha. Iz tog razloga, oni ne stoje sami kao osnova za bilo koji akt (vidi KAIDA).Šesnaest knjiga uglavnom pokriva dugove, delom imovinsko pravo i nadležnost i nemaju karakteristike punog građanskog/ obligacionog prava; Ne postoje odeli za porodično i nasledno pravo. S druge strane, uključuje i delove koji ne bi trebali biti uključeni u građanski zakon. Primeri za to su knjige mira i oslobađanja, priznanja, tužba i izjava i 'kada', koje su povezane sa zakonom suđenja. Njegovo uređenje vezano je, s jedne strane, za klasičnu sistematiku islamskog prava, a s druge strane, za potrebe tog perioda.

Odeljak o transakcijama u knjigama islamskog prava uključuje dugove, imovinsko pravo, i sudsko pravo. Sa druge strane, Mecelle je uglavnom imao za cilj da zadovolji potrebe redovnih sudova. Porodično i nasledno pravo, s druge strane, bilo je u nadležnosti šerijatskih sudova, a ne u nadleznostih ovih (redovnih) sudova.Osim toga, šerijatski sudovi su bili podređeni šeiku El-Islamu, a redovni su sudovi bili podređeni Ministarstvu pravde. U određenom smislu, Ministarstvo pravde moralo je dati prioritet potrebama nizâmiye sudova koji su mu podređeni, a ne verskih sudova, koji su bili izvan njegovih sluzbi i nadležnosti. Dodavanje odredbi u vezi sa suđenjem u Mecelle trebalo bi biti proizvod iste misli; jer u vreme izrade nije postojao procesni zakon koji bi redovni sudovi mogli koristiti. Mecelle je uređen pridržavajući se metode usmerene na pitanja, kao u klasičnoj literaturi islamskog prava.Iz tog razloga, ako se izuzmu određeni članovi (na primer, vidi čl. 97, 98), opšte odredbe o dugovima ili ugovorima nisu uključene, a principi koji se odnose na svaki dug i vrstu ugovora raspravljaju se jedan po jedan. To je sa sobom neizbežno donelo i neka ponavlanja. Zapravo, umesto opšte odredbe koja kaže da će ugovori biti potpuni ponudom i prihvatanjem, u svakoj knjizi ugovora stoji da će taj ugovor biti upotpunjen ponudom i prihvatanjem (npr. videti čl. 167, 433, 706, 773, 804). U Mecelleu, koji je studija kodifikacije koja je rađena samo na osnovu hanefijske skole, date su određene preference među mišlenjima unutar skole, prema potrebama tog perioda, ali nije davana prednost između ostalih skola. To je zbog činjenice da uslovi tog perioda nisu bili pogodni za radikalnu promenu.Kontroverza koja je nastala zbog preferiranja gledišta imama Zufera u odnosu na druge hanefijske pravnike u referenci na knjigu je ukazatelj da će radikalno rešenje, kao što je preferencija među skolama, izazvati mnogo veću reakciju. Mecelle ima jednostavan jezik i relativno jednostavan stil u poređenju sa svojim periodom. Nakon prvog dela normativne prirode mnogih članaka sledi deo primera koji pojašnjava temu.Iako objašnjenje pravila na primerima nije baš pogodno za pravnu tehniku, može se reći da je ova metoda pogodna za uslove perioda kada se uzima u obzir pravna podloga članova redovnih sudova. Osim toga, u Mecelleu su definicije koje se odnose na taj odelak, uključene na ulazu svakog odeljka, njih oko 200 od 1851 članaka koji se sastoje od ovih definicija. U tome se može misliti da je ulogu odigrala želja da se odredbe zakona razjasne i da se izbegnu greške u njegovoj primeni i cilj edukacije pravnika tog perioda. Činjenica da je Mecelle pisan metodom usmerenom na pitanja, omogućila je da se svako pitanje detalno reguliše, što je neizbežno ostavlalo usko polje procene za sudiju. Paralelno sa općim pristupom islamskog prava, može se reći da je Mecelle stavio moral ispred ekonomske koristi. On je to uzeo u obzir u rasporedu članaka, jer je izrazio osnovni princip "Def'-i mefâsid* koji je bolji od celb-i menâfi" *(čl. 30). Ograničenja (čl. 186-189) koja su dovela do uslova koji se mogu dodati ugovoru su takođe proizvod ove misli. Primena i efekti Mecelle je ostao na snazi na svim osmanskim sudovima osim Egipta i Arapskog poluostrva.Hidiv İsmâil pasha nije sproveo Mecelle u Egiptu s mišlju da će to povećati njegovu pravnu ovisnost od Osmanskog Carstvu, a Osmanlije nisu ovde insistirale na primeni Mecelle, budući da je Arapsko poluostrvo bilo potpuno izvan hanefijskog Mez'heba (skole). Mecelle je implementiran u današnjoj Siriji, Jordanu, Iraku, Libanu, Izraelu i Palestini, a ostao je na snazi neko vreme u ovim zemljama nakon raspada Osmanskog carstva. Ova praksa se nastavila sve do 1930. u Libanu u pogledu imovinskog prava,1934. u pogledu ostalih odredbi, isto tako u Siriji, imovinsko pravo 1930., ostale odredbe do 1949., u Iraku 1951., u Jordanu do 1977. godine. U periodu Britanskog mandata, koji je trajao od odvajanja Palestine od Otomanskog carstva do 1948. godine, Mecelle je ostao na snazi u smislu svojih odredbi, a nije prestao odmah nakon uspostavljanja Države Izrael. Država Izrael je ostavila Mecelle na snazi dok se ne pripreme zakoni koji će zameniti različite njegove delove. Moguće je reći da se to nastavilo sve do 1970-ih. Na Zapadnoj obali i Gazi, koje danas čine Državu Palestinu, Mecelle je još uvek među izvorima koje sudovi najviše koriste (Eisenman, str. 259). Osim ovih, neke odredbe su ostale na snazi u Albaniji do 1928. godine, u Bosni i Hercegovini do 1945. i na Kipru do 1960-ih.

Mecelle se također neko vreme primenjivao u Johoreu (jedna od država koje čine Maleziju) u jugoistočnoj Aziji (Zainudin Jaffar B. Shari'ah, str. 299-300). Mecelle je uticao na zakone regulisane

kako u zemljama u kojima se primenjuje, tako i u drugim islamskim zemljama. Biti prvi zakon u svojoj oblasti trebao bi igrati ulogu u tome. Mecelle je korišten u više od 300 članova zakona poznatog kao Santianna zakon u Tunisu, ali koji nije stupio na snagu. Tuniski zakon o ugovorima i obligacionim odnosima iz 1906. godine je izostavljen i poništen.Mečel, koji je pripreman u okviru idžtihada hanefijske skole, iako se s vremena na vreme preferiralo mišljenje manjine unutar hanefijske skole, koje je bilo protivno javnosti, uzimajući u obzir promene društvenih i ekonomskih prilika i nove potrebe (čl. 207, 300, 313, 392, 447, 596, 682, 692, 714; Ali Haydar, IV, 695-696), ova situacija ga nije učinila zakonom koji je u potpunosti odgovarao na potrebe tog perioda. Naime, pravo na imovinu (korist) se ne smatra imovinom (čl. 126) i ostaje nezaštićeno od deliktnih radnji, nemogućnosti samostalnog sudskog postupka u pogledu interesa, na primer, nemogućnost kupovine. i samostalne prodaje na pravo koristenja, isključivanjem nepokretne imovine iz obima uzurpacije zakupca (čl. 905). Cinjenica ta da nije regulisano dejstvo smrti zakupca ili jednog od zakupodavca na ugovor o zakupu, a sprečavanje prodaje pokretnih stvari pre isticanja roka (čl. 253), stvorilo je značajne probleme u pravnom životu. Međutim, barem za neke od nedostataka, nije zaslužna komisija koja je pripremala Mecelle, već savetodavna komisija koja je razmatrala nacrt. Čini se da su Mečelsko društvo, a posebno Cevdet-paša, morali da se pomire sa intervencijama koje su bile protiv njihovih vlastitih preferencija kako bi se zakon što pre završio. Zapravo, Cevdetpaša je do isključenja iz Mečelskog društva delovao bar slobodnije u svom unutarmez'hebskim preferencijama i nije se ustručavao prihvatiti manjinska gledišta, ako je smatrao da su prikladnija za potrebe tog perioda. Ovu slobodu izbora i uverljive razloge moguće je videti u asbâb-ı micibe* mandatima, poglavlja pripremljenih do "Kitâbü'r-Rehin". Nakon šeste knjige, nije bilo govora o odstupanju od dominantnog gledišta unutar Mez'heba, a esbâb-ı micibe* mandati su takođe raspoređeni vrlo kratko (za mandate esbâb-ı micibe vidi Mardin, str. 66 i dalje; Kaşıkçı , str.74 i dalje). Iako se smatralo da će eliminisati ove nedostatke i učiniti Mecelle odgovornim za današnje potrebe, do 1916. nije učinjen nijedan ozbiljan pokušaj u tom pogledu (Düstur, Drugi red, VI, 635-636 II). Nakon proglašenja Ustavne monarhije, među reformama koje su imale za cilj da se izvrše u oblasti prava, došlo je i do transformacije Mecellea u punopravno građansko/obligaciono pravo. U tu svrhu formirana je građanskopravna komisija od strane Ministarstva pravde koja će nakon četrdesetogodišnje prakse upotpuniti nedostajuće delove i izvršiti potrebne izmene. Komisija se sastala u Ministarstvu pravde 9. maja 1916. godine, uz usvajanje principa da se po potrebi koriste stavovi drugih Mez'heba, s druge strane, usvojila je i kao princip da se koristi drugim pravnim sistemima, pod uslovom da nije u suprotnosti sa šerijatskim odredbama. Pododbor, koji je formiran pod imenom Ukūd i Vâcibat Komisija, nakon nekog vremena, promenio je dvadeset i jedan član i dodao trideset i tri člana u prvo poglavlje Mecelle, "Kitâbü'l-Büyû", i ukinuo trinaest članova, "Kitâbü'l-Büyû". Predložio je promenu deset članova i dodavanje trinaest članaka u idžaratu* (Kaşıkçı, str. 352 et al.). Međutim, ova komisija nije mogla završiti svoj rad i do očekivane promene u Mecelleu nije došlo.Sličan pokušaj uočen je i u prvim godinama Republike, ali komisije formirane 1923. i 1924. godine nisu mogle u potpunosti da ispoštuju sadržaj novog zakona koji je trebalo pripremiti i pravnu strukturu na kojoj će se zasnivati. Međutim, komisija osnovana 1924. godine pripremila je nacrt od 251 stavke nakon nekog vremena rada. Međutim, u međuvremenu je došlo do promene mišlenja da bi pravna struktura nove Turske države trebala biti u potpunosti zasnovana na evropskim zakonima. Moguće je reći da su poteškoće na koje se naišlo u rešavanju pitanja ukidanja sudskih kapitulacija tokom pregovora u Lozani i ponovnog utvrđivanja pravnog statusa nemuslimanskih manjina u oblasti ličnog života, odigrale su ulogu u formiranje ovog mišljenja (Aydın, Islamske studije, VIII/3-4 [1995], str. 166 vd).

Kao rezultat toga, od strane tadašnjeg ministra pravde Mahmuda Esata (Bozkurta), rad komisije za amandmane Mecelle je obustavljen i ubrzane su aktivnosti na dobijanju Švajcarskog

građanskog zakona, a prevedeni Švajcarski građanski zakon je prihvaćen na turskom jeziku. Velika narodna skupština 17. februara i zakon o dugovima 22. aprila 1926. godine. Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye ukinut je stupanjem na snagu oba zakona 4. oktobra 1926. godine. Napomene i prevodi. Mecelle je bio predmet mnogih komentara. Važniji su sledeći: 1. Abdüssettâr Efendi sa Krima, Mecelle Commentary Teşrih (Istanbul 1296). 2. Mesud Efendi, Mirat-i Mecelle (Istanbul 1297/1299 r., 1299, 1302). To je studija koja daje fikhske izvore na kojima se zasnivaju članci Mecelle, ponekad u celosti, a ponekad u sažetku. 3. Salim b. Rüstem al-Baz, Şerḥu'l-Macelle (Bejrut 1888-1889, Istanbul 1305, Bejrut 1406/1986). 4. Ali Haydar Efendi (Küçük), Dürürü'l-hükkâm komentar Mecelleti'l-ahkâm (Istanbul 1310-1316, 1330, 1331). Na arapski ga je preveo Fehmi al-Huseynî (Bejrut, ts.). 5. Hafiz Mehmed Ziyâeddin, Komentar na Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Istanbul 1312). 6. Hadži Rešid paša, Rûhu'l-Mecelle (I-VIII, Istanbul 1326-1328). 7. Muhammad Khalid Attâsî, Şerḥu'lMecelle. Na urdu ga je preveo muftija Emced Ali (Islamabad 1406/1986). 8. Kuyucaklizade Atif Efendi, Komentar Mecelle (Istanbul 1311-1318). Zbog smrti autora, uspio je doći do "Kitâbü'ş-Şirketa". Mecelle na francuskom (Demetrius Nicolaides, Code Civil Ottoman, Istanbul 1881; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, VI, 169-446), engleskom (Vitchen Servicen, Code Civil Ottoman, Costantinople 1872; WE Grigsby, The Medjelle Grigsby, The Medjelle , London 1895; Sir Charles Tyser, The Mejelle, Nikosia 1901, Lahore, ts.; Charles Hooper, Građansko pravo Palestine i Trans-Jordana, c. I, Jerusalem 1933), nemačkі, grčki, bosanski (Medjellei Ahkâmi Şer' iye) / Otomanski Gragjanski Zakonik, Sarajevo 1906.), bugarski, arapski (Ahmed Fâris al-Şidyâk, Mecelletü'laḥkâmi'l-ʿadliyye, Istanbul 1879., 1880., 1882.; el-Mecelle, Istambul Kîiş'05, Istanbul 1879, 1880, 1882; l-Macelle, IV, Najaf 1359-1362), također je preveden na urdu i malajski (tr. Akhir Haji Yaacob, al-Aḥkam al-ʿAdliyyah: Undang-Undang Civil Islam, Kuala Lumpur DPB 1990).

(Preuzeto iz knjige Sadet-i Ebedije)

" ...[Naš Poslanik, salallahu alejhi ve sel'lem, kaže: “Svi ste vi kao pastiri stada. Baš kao što pastir štiti svoje stado, morate zaštititi i one u vašim domovima, koji su pod vašim nadzorom od pakla! Morate ih naučiti o islamu! Ako ih ne nukate u tome, bit ćete odgovorni“). Jednom je rekao; „ (Mnogi sinovi muslimani otići će u pakao po imenu Veil zbog svojih očeva. Zato što su njihovi očevi bili vodjeni svojom pohlepom da samo novac zaradjuju i da se zabavljaju, trčali su samo za dunjalukom, nisu učili svoju decu o islamu i Kur'anu (a.m.). Daleko sam od takvih očeva. I oni su, takođe, daleko od mene. Oni koji ne uče svoju decu svojoj veri, otići će u pakao). Opet je rekao;“ (Oni koji poučavaju Kur'an svojoj deci ili ih šalju svom učitelju, dobit će nagradu za deset poseta Ka'ba-i mu'azzama za svako slovo Kur'ana, a državna kruna bit će mu stavljena na njegovoj glavi na Sudnjeme danu. ljudi ce to moci videti i zavidet ce mu na tome). Ponovo je rekao,:“ (Učite svoju decu da obavljaju namaz. Naredite im kada napune sedam godina. Ako ga ne izvode sa deset godina, neka ih tuku). Ponovo je rekao: "Kada muslimansko dete ibadeti, njegovom ocu se daje onoliko sevaba koliko zarađuje. Ako osoba nauči svoje dete da greši, što više greha to dete počini, to je više greha napisano njegovom ocu). Na kraju mekruh namaza, Ibn Abidin kaže: "Osoba koja tera svoje dete da učini nešto što je za njega štetno jeste haram. Osoba koja natera svog sina da nosi svilenu odeću, nosi zlato i pije alkohol, protiv je kible. Takva osoba koja uzme abdest i stane u pravcu kible čini greh). U hadis-i-šerifu (Muršid-un-nisâ). (Ibadet i post osobe koja ne ispunjava prava svoje žene i dece neće biti prihvaćeni). Imam-i Gazali "rahmetullahi alejhi" u svojoj knjizi (Kimia-i sa'adet) navodi: "Na primer, devojkama i ženama je haram da izlaze u javnost. Takođe je haram za njih da idu okolo pokrivajući se sa tankim, uskim, kitnjastim, šarenim stvarima. Oni koji tako hodaju, su pobunjenici protiv Allaha dželle-šanuhu.Baš kao što su i zgrešili, bez obzira na to od oca, žene, brata ili strica, koji im je na čelu , dajuči him tako svoju saglasnost za ovakvo putovanje, postaju partneri u pobuni i grehu.) Osnova vere islama je učenje i podučavanje imana, farza i harama. Allah dželle-šanuhu je iz tog razloga poslao Poslanike, alejhis -selam. Kada se mladi ne uče tako, islam se urušava i nestaje. Allah dželle-šanuhu naređuje muslimanima da to učine (Emr-i ma’ruf). Odnosno, Kaže:“ informiši i pouči ih Mojim naredbama, (Nehij-anil munker). To je ono što Sam zabranio“. Kaže:“ Obavestite ih o haramima i ne pristajte da ih radu“. Naš Hz.Poslanik, sal'lallahu alejhi ve sellem, kaže:“ (Učite jedni druge o islamu. Ako napustite emr-i ma'ruf, Allah dželle-šanuhu će vam naneti najgore i neće prihvatiti vaše dove“.) Rekao je i ovo: "Nagrada koja se daje svim onima koji ibadet cinu je poput kapi vode u more, u poređenju sa nagradom koja se daje ratu na Allaho-vom putu. Nagrada Gazije je kao kap vode u more, u poređenju sa nagradom izvrsenja naredbe emr-i ma'ruf i nehij anil munker". Na kraju petog toma, Ibn Abidin kaže: "Nagrada za dobrobit koju muslimanima pruža fikhski učenjak veća je od nagrade džihada...."Ukratko, dete je amanet Uzvisenog Allaha (poverenje) u rukama roditelja. Čista srca dece su poput dragocenih dragulja. Kao sveća, može imati bilo koji oblik. Kada je bio mali, nije poprimio nikakav oblik. To je kao čista zemlja. Koje god seme je posađeno u čisto zemljište, proizvešće se njegov plod. Ako se deca uče zapovestima imana, Kur'ana i Allaha dželle -šanuhu, a ona se na to naviknu, postići će sreću u veri i svetu.

العلّة– tur. İLLET.arb (ilalet)

Autor:

İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

Termin fikh metode u smislu jasnog i stabilnog kvaliteta koji je opšteprihvaćen da ispunjava svrhu odredbe.U rečniku, rec “illet“ znaci “Malaksalost, bolest, stanje koje sprečava osobu da sagleda svoje potrebe, slabost, uzrok i razum“. Poslednje značenje je bliže doslovnom značenju reči. U delima fikhske metode pojam “illet“ (bolest) se uglavnom objašnjava kao “stanje koje čini promenu na mestu gde se nalazi“, a ističe se da bolest dobija ovaj naziv zbog promene koju izaziva u telo osobe (Cessas, IV, 9; Serahsi, II, 301; Sevkani, str. 206). Za pojam značenja “illet“ (bolesti) izvedene su mnoge definicije i moguće ih je sažeti kao situacija, kvalifikacija, značenje, razlog koji ukazuje na odredbu ili je čini neophodnom ili uz koju je“odredba povezana”. Neki zapisi su dodati ovim definicijama sa različitim razmatranjima (Cessas, IV, 9; Sevkani, str. 207). Reč “illet“ (bolest) i njene izvedenice se ne pominju u Kur'anu (a.m). Vidi se da se ova reč “illet“ koristi u značenju "bolesti, uzroka i razloga" u hadisima (videti Vensinck, el-Mu'cem, "ʿil'le" art.). Osim autentičnosti predaje da je Amr b. Ubejd (um. 144/761) koristio reč "illet" u tehničkom smislu fikhske metode, muslimanski učenjaci su verovali da se ova reč najviše koristila u rečničkim značenjima u rečnicima, hadisima i furu-i fikh delima pisanim u II.Tjs, u VIII veku, a počela je da se koristi blisko svom značenju u fikhskoj metodi, posebno od Šafije. Reč koju je Šafija koristio kao osnovu da naznači razlog za presudu je "ma'na". Iako postoje dokazi koji govore da je ona počela da se formira krajem III. Tjs,(IX.) veka i da je upotreba ove reči kao pojma postala evidentna u ovom veku, budući da procesni radovi tog perioda nisu stigli do današnjih dana, neophodno je osvrnuti se na radove iz IV. Tjs,(X) veka i kasnije, (zajedno sa uzorkom tabele koja ima za cilj da prikaže proces razvoja terminologije oko glavnih pitanja vezanih za “illet“ (bolest), zasnovana je na predšafijskim, Šafi'ij-skom, Farabi-jevom, Ebu'l-Husejin el-Basri-jevom, Gazzali-jevom periodu,vidi Vael B. Hallak, LXIV/1 [1987], str. 42-67; Za upotrebu u Šafijevim delima, vidi Ozen, str. 419-422).Iako shvatanje nelegitimnosti prvog perioda islamskih učenjaka uključuje i vezu između svrhe presude, koristi koju ona želi da ostvari ili zaštiti i kvalifikacije za koju se presuda vezuje, tokom vremena, ova značenja su izražena konceptom illa ili mudrost, a oba mez'hebska rešenja moraju se braniti i nastojati zaštititi, radi pravne sigurnosti, zbog isticanja ideje reda i stabilnosti, naglašavajuci je da “illet“ (bolest) treba da bude jasna, objektivna, kvalitet koji ne može otvoriti vrata samovolji. Šatibi definiše “illet“ (bolest) kao “mudrost i koristi povezane sa naredbama i dozvoljenim, i zla sa kojima su zabrane povezane“, rekavsi: “Ukratko, “illet“ (bolest) je sama korist i šteta, bilo da je očigledna ili ne, bilo da je stabilna ili ne; Iako je bliži shvatanju prvog perioda govoreći da „oni nisu opšte prihvaćeni da obuhvataju ove“, on zatim ističe da nema koristi u smislu sporenja ukazujući na vezu između pojmova uzroka i bolesti i da se mogu koristiti naizmenično (el-Muvafakat, I, 265). Iako su islamski učenjaci iznosili različite stavove o vrednovanju presuda koje su predmet verske deklaracije u smislu pojmova dobrog i lošeg (husun-kubuh), drugim rečima da li se njihova svrha može shvatiti umom, Mu'tezile učenjaci, koji zastupaju tendenciju da se uloga razuma zadrži na najvišem nivou, takođe prihvataju da um nije ovlašćen da vrši takvu procenu u oblasti "taabbudiyyat",što znači uključuju"odredbe koje obavezuju pojedinca dužnosti robovanju prema Alahu (dz.s) određenim oblicima“, Prihvatanje da se ciljevi versko-pravnih odredaba izvan ove oblasti mogu shvatiti umom javlja se kao neizostavni princip jurisprudencije. Proces koji se sprovodi da bi se utvrdile ove svrhe naziva se „ta‘lil“. Međutim, kada se posmatra sa stanovišta nauke o kelamu, pitanju odredbi se pristupa sa stanovišta Alah-ovih (dz.s.) postupaka, pa se vidi da se ove dve ekstremne ideje sukobljavaju. Jedan od njih je pristup Esh'ariija, koji tvrde da se Allah-ova (dz.s.) dela ne mogu pripisati, a drugi je pristup Mu'tezila, koji tvrde da je ovaj ta'lil neophodan.

Iako je to potkrijepljeno mnogim drugim razlozima, glavni razlog za pristup Esh'ari-ja je misao da bi takav ta'lil prouzrokovao nedostatak u Allah-ovom (dz.s.) atributu savršenstva, jer su Njegove (dz.s.) radnje pokušale biti ispunjene vanjskim elementom, stoga bi bilo prihvaćeno da se on

potčinio drugom autoritetu.Glavni dokaz teznog pristupa je teza da će neizvršenje ta'lila značiti prihvatanje sa kojim se bavi uzaludno, odnosno može se okarakterisati kao besciljno. Kada se pažljivo ispita, vidi se da se oba pristupa ukrštaju u brizi da je Allah (dz.s.) izvan. Prema Maturidijama, koji se nalaze u sredini ova dva pristupa, iako su neki od njih otvoreni, a neki implicitni u smislu da ih ljudski um razume, sve Allah-ove (dz.s.) akcije zavise od opravdanosti korisnosti (masalih); ali ne bi bilo prikladno izraziti to kao neophodnost (vudzub) kao što su Mu'tezile rekle (Abdulaziz al-Buhari, IV, 229-233; Mustafa Šelabi, Ta'lilu'l-ahkam, str. 94-128). Ova senzibilnost u oblasti kelama nastojala je da naglasi da je Allah (dz.s.) oslobođen svih nedostataka, objašnjavajući postojanje i jedinstvo Allaha (dz.s.), osećajući potrebu da bude spreman na intelektualne napade koji mogu naštetiti verovanje u tevhid,uzimajući u obzir konfuzna mišljenja u pitanjima teologije, posebno u hrišćanskoj zajednici, nakon kontakta muslimanskih naučnika sa zapadnim svetom, izgleda da je sve to blisko povezano. Suočeni sa poteškoćama u obavljanju pravne delatnosti, koja je isprepletena sa praktičnim životom, nezavisno od svrhe odredaba, gotovo svi islamski učenjaci su pozdravili ta'lil proces, ali nisu mogli da ostanu po strani od uticaja svojih pristupa u oblasti kalama kada su se bavili predmetom u okviru nauke o fikhu koja je preduzela teorijska objašnjenja ove delatnosti. Iz tog razloga se vidi da su posebno stavovi ašarijevih učenjaka u oblasti fikha i njihovi izrazi u njihovim delima fikhske metode s vremena na vreme nedosledni, a teološka razmatranja su dominantna u izražavanju rezultata postignutog na kraju ta'lil proces sa konceptom illa ili drugim konceptom (videti TA'LIL).Sa druge strane, postoji tendencija među islamskim učenjacima čiji je vodeći predstavnik Ibn Hazm i koji se potpuno suprotstavlja ideji ta'lila. Kada se terminologija, koja je razvijena oko pojma „ İllet“ (bolesti) i koja ima složen izgled, pažljivo ispita, bilo bi prikladno klasifikovati je na sledeći način kako bi se otkrile intelektualne osnove ovih pojmova:

Sebeb-Uzrok.

Potreba da se napravi razlika između situacija u kojima nije moguće objasniti prikladnost između rečenice i kvalifikacije uz koju je vezana, otkrila je poređenje „ İllet“ (bolest)-uzrok. Međutim, druga grupa je koristila koncept uzroka u kontekstu koji pokriva obe situacije dok je „ İllet“ (bolest) ograničavala na navedeno značenje. Prema prvoj grupi učenjaka, viđenje Ramazanskog polumeseca može se opisati samo kao uzrok, a ne kao „ İllet“ (bolest), jer se umom ne može shvatiti zašto je post, koji je obavezan, vezan za početak meseca Ramazana, a ne meseca Muharema; Pošto je moguće objasniti vezu prava na suffus sa kvalifikacijom zajedničke svojine, to se zove illa, a ne uzrok. Prema drugoj grupi, pošto se svaki „ İllet“ (bolest) može istovremeno navesti kao uzrok, termin uzrok se može koristiti i za početak meseca Ramazana i za kvalifikaciju zajedničkog vlasništva. Sa druge strane, takođe se vidi da se reč uzrok koristi kao opšti pojam „ İllet“ (bolesti) i mudrosti, ili se koristi za prečišćavanje pojmova ove oblasti dodavanjem nekih prideva pored nje (vidi UZROK).

2. Hikmet-Mudrost.

Svrha odredbe, odnosno veza između koristi ili odredbe koju želi da ostvari ili zaštiti i kvalifikacije za koju se vezuje, nakon određenog perioda, počela je da se naziva mudrošću, a pojam „ İllet“ (bolesti) je ograničen na kvalitet koji obično uključuje ove karakteristike, ali se može objektivno odrediti i ne varira od osobe do osobe ili od situacije do situacije.Na primjer, svrha i korist odredbe da putnik može skratiti obavezne namaze i odgoditi ramazanski post jeste da ublaži nevolje poreskog obveznika u ovoj situaciji i da pruži pogodnosti. Procena koja se vrši u skladu sa mentalnim i verskim principima jasno pokazuje da postoji korespondencija između ove odredbe i stanja ekspedicije, što je kvalifikacija uz koju je odredba povezana; jer je putovanje teška situacija. Međutim, ova dva značenja su naučnici metode opisali kao mudrost iz gore navedenih razloga, a stanje ekspedicije, koje je jasna i stabilna karakteristika, opisano je kao illah, dakle, bez potrebe za ispitivanjem svrha uredbe prema verskim kriterijumima, opisano je stanje ekspedicije.Tvrdilo se da će se razmatrati u okviru odredbe, ali se o tome ne može direktno suditi na osnovu svrhe i usklađenosti odredbe. Ponovo je navedeno da je svrha i željena korist u priznavanju prava gušenja da se spreči šteta koja može nastati od novog vlasnika i oštećenje zajedničkog odnosa svojine, ali bez ocene prema navedenom. U tom smislu,presuda će biti doneta prema imovini koja je susedna zajedničkom vlasniku ili prema nekim pravnicima (vidi HIKMET).

3. Ostali uslovi. Osim razuma i mudrosti korištenih u definiciji illa, delotvoran-uticajan, mucip-iskusenje, baisoživlavanje, dai- dnevno, mustad'i- Osoba koja podnosi molbu, koja podnosi zahtev, hâmil-nosilac, manat-izraz usuli-fikha u smislu klasifikacije , razlog za koji se dekret vezuje, delil- dokaz, calib- pobednicki, alamet- znak, muarrif- nezadovolni, emâre- posredni dokazi itd. termini se, sa druge strane, mogu klasifikovati kombinovanjem u dva glavna trenda, a da ne pominjemo njihovu drugu upotrebu. Termin osovine za tendenciju koja prihvata postojanje dobra i zla (zati hussun i kubuh-Pojam teologije, morala i fikhske metode, koji je predmet rasprava o prirodi i razmjerima dobra i zla.) u suštini radnji je „efikasna“, a za tendenciju koja to ne prihvata, termin osovine je „muarrif“. El-Gazali i neki učenjaci koji misle kao on usvojili su metod koji odbacuje osobne dobrote i odbacivanje kubuh-a kao neophodnost pristupa u skladu sa Esh'ari-jem, ali čini efekat „ İllet“ (bolesti) u vladavini jačim, i " kvalitet koji utiče na rasuđivanje ili iziskuje sud zato što ga je tako opisao pesnik, a ne sama „ İllet“ (bolest)." (Sifaʾu'l-galil, str. 21, 144-145, 515-518, 569). Iako je ta'lil proces, koji ima za cilj da prodre u svrhu odredbi, i razlog koji se kao rezultat toga utvrđuje, („illet“ (bolest) koja je istaknuta u metodologiji fikha), od velike je važnosti kako u tumačenju tekstova tako i u vrstama idžtihada koji prelaze granicu tumačenja, ispitivanja o „ İllet-u“ (bolesti) vršena su uglavnom na osnovu analogije.U delima fikhske metode postoje veoma obimne i detaljne studije o delovima „ İllet“ (bolesti), uslovima, načinima utvrđivanja „ İllet“ (bolesti) i primedbama na „ İllet“ (bolest), koje se smatra jedinim elementom kijas procesa hanefijskih učenjaka, i najvažniji od četiri elemenata kijasa od strane učenjaka mutakelima. U proceduralnim radovima, „ İllet“ (bolesti) se diferenciraju iz različitih perspektiva, ali ne postoji utvrđena ili opšteprihvaćena klasifikacija na ovu temu.Razlike koje su razvijene oko šafijske metode uglavnom se zasnivaju na mogućnosti samog događaja, delu njegove prirode, ili racionalnoj, šerijatskoj, običajnoj ili leksičkoj situaciji koja nije njena priroda, i razlikama koje su pravili hanefije. Učenjaci se zasnivaju na nazivu, pravilu i elementima namene ovih razlika, gde se vidi da se ukazuju na stanja koja se mogu kvalifikovati kao bolest u smislu sva tri, samo dva ili jedan od njih. Međutim, objašnjenja i primeri dati u ovom okviru pokazuju da se, s jedne strane, većina njih ne odnosi na proučavanje ileta fikhskom metodom, već na materijalne analize slučajeva koje će činiti osnovu teorije fikha. Sa druge strane, ne čini svako razlikovanje specifične terminologije.

Glavne razlike koje skreću pažnju na delove „ İllet“ (bolesti) ili vrste „ İllet“ (bolesti) su sledeće: „mentalna bolest – šerijatska bolest“ u smislu oblasti za koju je povezana, „sahih illet – opaki illet“

u smislu validnosti, "mensus (određen nas) illet - mustenbat" u smislu načina utvrđivanja. (određen idžtihadom) bolest", u smislu tranzitivnosti, "stalna (prelazna) bolest - neprelazna bolest", u smislu njegovog rezultata, „pozitivna (ukazuje na presudu) bolest - nafi (namerna) bolest", u smislu jasnoće „celi (otvorena) bolest" – hafi (zatvorena) bolest", u smislu da se sastoji od jedne ili više karakteristika, „ mufred illet - mastilo illet" (Abdulaziz al-Buhari, IV, 187-202; Serahsi, II, 312-320; Fahreddin er-Razi, II/2 , str. 381-446; Isnevi, IV, 241-30hidu; Abdurrahman Es'ad es-Sa'di, str. 169-194). Ukratko, pitanje alokacije bolesti, što znači "nema presude zbog prepreke iako postoji bolest", takođe otkriva razliku između vrste bolesti, "stanje illet - dodeljena bolest". ", što je tema koja je posebno zaokupila hanefijske učenjake. Dok su naučnici iračke škole i Debusi prihvatili da se bolest može preodredzeno dodeliti, tome su se usprotivili naučnici Transokiana škole, osim Debusija. Alokacija mensus „ İllet-a" je opšte prihvaćena.O ovoj temi, iako se neka mišljenja pripisuju imamima mez'heba kao što su Ebu Hanifa i Šafija u metodološkim radovima, raspravljalo se o tome da li se ovi zaključci mogu izvući iz njihovih izjava ili presuda koje su doneli (Abdulaziz al-Buhari, IV, 32-33; Gazzali, Sifaʾu'l-Salil, str. 458. itd).Vladavinu (funkciju) illa hanefijski učenjaci objašnjavaju kao "prenošenje dekreta nassa na fer'u, o čemu nema nassa". Prema šafijskim učenjacima, vladavina illa-e se sastoji u povezivanju vladavine nassa sa događajem koji organizuje nass, i nije neophodno da ono bude prelazno na druge događaje. Vidi se da su debate o ovoj temi uglavnom zasnovane na nekim konfliktnim pitanjima fikha između dva mez'heba - objašnjenim konceptom opake bolesti - (Ebul-Husein al-Basri, II, 801-805; Cessas, IV, 138-139; Serahsi, II, 192-193; Gazali, al-Mustasfa, II, 345347). Glavna misao koja vodi debate o tome da li se uzrok može smatrati efikasnim u metodi fikha, odnosno da li postoji uzročno-posledična veza između uzroka i presude, je razmatranje o husnu i kubuhu, i proučavaoci metodologije se ovim problemom ne bave u okviru koncepta „bolesti" u filozofskom smislu. Videći nasleđe proceduralne logike pre el-Gazalija kao vrhunski primer islamske misli i civilizacije, i da je ovaj uzorni način razmišljanja prenet i primenjen u naučne krugove u drugim oblastima i da je islamska nauka dostigla svoj vrhunac, i Ali Sami en-Nessar (Menahicu'l-bahs, str. 78), koji je izjavio da je osnovao islamsku civilizaciju, dve ideje na kojima je Džon Stjuart Mil, proceduralni kijas islamskih učenjaka od početka do el-Gazalija, zasnivao na njegovu naučnu stabilnost, drugim rečima, on tvrdi da su gradili na zakonima uzročnosti i itirada (isto, str. 12-113), te da su se udaljili od Jon Stuart Mila i približili Bekonu u smislu kvalifikacije „ İllet" (bolesti) kao delotvorne (ibid, str. 116-117). Međutim, dok se ovo gledište uglavnom fokusira na razloge uspona nauke u prva četiri veka islama i propadanja posle blistave civilizacije, vidi se da su temelji nauke i filozofije koji blistaju na Zapadu povezani sa motivacijom za istraživanje među intelektualnim proizvodima muslimana. Iako je sugestija autora da se obrati pažnja na intelektualne interakcije između dva susedstva važna, ne može se reći da je teza koju je postavio na ovu temu zasnovana na adekvatnom istraživanju.Jer, Nessar je tvrdio da su nastavili da koriste ovu posebnu metodu (eksperimentalno-naučnu metodu) koju su predlagali učenjaci islamskih nauka sve do poziva Gazalija, koji je napravio jedinu grešku u svom životu pozivajući na integraciju islamskih nauka sa aristotelovskom logikom i prihvatajući je kao jedini metod naučnog istraživanja (ibid.), str. 78, 91) tvrdeci da je došlo do radikalne promene u stavovima naučnika pre i posle Gazalija o kijasu i „ İllet" (bolesti). Međutim, u knjizi u kojoj je ova teza uvrštena, vidi se da je on samo ograničeno koristio al-Burhan od al-Gazalija iz pre-Gazalijevih dela, a da se nikada nije primenjivao na dela pisana po metodu fukaha. Što je još važnije, pošto se autor nije oslanjao na izvore iz prve ruke o ovim temama, on daje netačne informacije o delima učenjaka tog perioda (ibid, str. 88, citirano od Ibn Halduna, Debusi je opširnije pisao o kijasima nego o prethodnih, i odigrao je najveću ulogu u razvoju fikhske metode.

Nakon što je izjavio da je on vlasnik, on daje ime ovom delu kao Teʾsisu'n-nazar, a svoj metodski rad pod nazivom Kesfu'l-esrar pripisuje Pezdeviju dva puta, na strani 89. Ebul-Husejin el-

Basrijevog el-Mu'temeda on navodi da; Podrazumeva se da je autor u svom predgovoru drugom izdanju iz 1965. godine naveo da je u ovo izdanje napravio mnoge dopune, ali da nije revidirao ova pitanja). U nekim ranim istorijskim i opštim kulturološkim radovima, nakon što se napravi razlika između mentalne bolesti i šerijata, traženi uslovi u oba tipa obrađuju se na blizak način i iskazi u raspravama o problemu vladavine pomenute bolesti može biti jedan od faktora koji su autora naveli na pomenutu tvrdnju.Na osnovu gore pomenute Nessarove teze i rasprave o uzrocima u metodi fikha, Muhamed Sulejman Davud navodi da su muslimanski pravnici i teolozi bili prvi koji su pronašli savršenu iskustvenu metodu kompatibilnu sa gledištem moderne nauke i prvi koji su uništili aristotelovsku logiku. Tvrdnja da nisu dodali ništa novo njegovom uništenju (Nazariiietu'l-kıiasi'l-usuli, str. 9) izgleda kao preuveličan pristup. Ako se prihvati da se kiias, kako se tretira u fikh metodi, izvodi na zdrav način, on nosi obavezujući dokaz, iako se pretpostavlja, podstakao je ucenjake metodologije da ulože intenzivne napore da ga disciplinuju, kao proširenje ovog pristupa, poseban napor je stavljen na detaljna pravila o bolesti, koja čini okosnicu kijasa. Iako ove opklade sadrže veoma vredne analize u smislu pravne filozofije i metodologije, vredi napomenuti da su žestoke debate oko stanja bolesti, koja je postala jedno od najsloženijih pitanja proceduralne nauke, i primedbi na bolest, daleko. od obezbeđivanja efikasnosti. Moguće je pripisati ovu situaciju sledeća dva glavna razloga, pored toga što su gore pomenuta teološka razmatranja delotvorna:

a). Činjenica da se većina rasprava odvijala u periodima kada institucija idžtihada nije bila aktivna, stoga je u ovim studijama preovladala briga da se opravdaju sektaška rešenja i duh džidela, pa su debate prešle na preterano teorijsko tlo;

b). Često, na početku rada, stranke nisu mogle dobro da utvrde o čemu su razgovarale i argumenti su bili verbalne prirode. Pored činjenice da se termini od početka nisu koristili u istom kontekstu u svim metodološkim krugovima, vidi se da je uvođenje kijas tipova osim kıjasu'l-ille i pojmova kao što su „stanje“ i „mani“, su efikasni u ovom drugom razlogu. U međuvremenu, treba napomenuti da su fluktuacije i ponavljanja između predmeta stanja bolesti i načina utvrđivanja bolesti takođe jedan od faktora koji otežavaju proučavanje bolesti (videti KIJAS).

Bibliografija

Mekaiisu'l-luga, "sva" umetnost. Lisanu'l-ʿArap, "ʿsva" umetnost. Vensinck, al-Mu'cem, "ʿille" md. Cessas, al-Fusul fi'l-usul (nšr. Uceil Jasim en-Nesemi), Kuveit 1414/1994, IV, 9, 132-220. Ebu'l-Husein al-Basri, al-Mu'temed, II, 457-540, 801-805. Semsuleimme es-Serahsi, al-Usul (nsr. Ebu'l-Vefa el-Efgani), Haidarabad 1372, II, 144-332. Gazali, al-Mustasfa, I, 55-61; II, 325-350. a.mlf., Sifaʾu'l-galil (nsr. Hamed el-Kebisi), Bagdad 1390/1971, str. 21, 144-145, 458 i dr., 515-518, 569. Fahreddin er-Razi, al-Mahsul (nšr. Taha Cabir Feiiaz al-Alvani), Rijad 1400/1980, II/2, str. 381-446. Abdulaziz al-Buhari, Kesfu'l-esrar, IV, 32-237.Isnevi, Nihaietu's-sul, IV, 241-303. Shatibi, alMuvafakat, I, 187-266.Shavkani, Irsadu'l-fuhul, Kairo 1356/1937, str. 204, 206-235. Abdulaziz b. Abdurrahman er-Rebia, es-Sebeb ʿinde'l-usuliiiin, Rijad 1399/1980, tur. Mustafa Salebi, Ta'lilu'l-ahkam, Bejrut 1981, mesto na tur. a.mlf., Usulu'l-fikhi'l-Islami, Bejrut 1986, str. 220-251. Ali Sami en-Nessar, u Manahicu'l-bahs, mufekkiri'lIslam, Bejrut 1404/1984, red. M. Suleiman Davud, Nazariiietu'l-kıiasi'l-usuli, Aleksandrija 1404/1984. Abdulhakim Abdurrahman Es‘ad es-Sa‘di, Mebahisu’l-ʿille fi’l-kıias ʿinde’l-usuliyyin, Bejrut 1406/1986. Ahmad Hasan, Analogično rezonovanje u islamskoj jurisprudenciji, Islamabad 1986, str. 167-402. Sukru Ozen, Inteligentizacijski proces islamske pravne misli (doktorska teza, 1995), MU Institut društvenih nauka, str. 419-422. V. B. Hallak, “Razvoj logičke strukture u sunitskoj pravnoj teoriji”, Isl., LKSIV/1 (1987), str. 42-67.

Autor:

TUNCAY BAŞOĞLU

Gazalijev (um. 505/1111) fikhski rad o teoriji „ illet“ (bolesti). Delo, čiji je puni naziv Sifaʾu'l-galil fi beiani's-sebeh ve'l-muhil i mesaliki't-ta'lil, pripalo je teoriji „ illet“ (bolesti), koja je najosnovnija tema fikh kijasa. Iako se u izvorima pominje Bakillanijevo delo po imenu el-Ahkam ve'l-ʿilel, Sifaʾu'l-galil, pošto nije poznato da li je njegov sadržaj ograničen na metod fikha, ima jedinstveno mesto u istoriji fikh metode u smislu funkcionisanja nezavisno od teorije „ illet“ (bolesti). Iako tačan datum nastanka dela nije poznat, izvesno je da je napisano nakon elMandula i pre el-Mustasfa. Gazzali čita ovu knjigu, koja je nepotpuna i neadekvatna u delima napisanim po metodi njegovog učitelja, Dzuveinija, ali on navodi da ga je napisao radi razjašnjenja pitanja silogizma koja su potrebna u debatama i ispitivanja i razmatranja nasumičnih citata iz radova hanefijskog pravnika Debusija, posebno u naučnim krugovima (Sifaʾu'l-Salil, str. 8- 9, 16, 207). Iz njegovih izjava o ovoj temi razume se da je autor svoje delo pisao u Nišapuru pre nego što je počeo da radi kao profesor u Bagdadu. Dok je Gazzali koristio mnoge pisane izvore, kao i tekuće diskusije u naučnim krugovima, jasno se vidi uticaj tri dela o Šifaʾu'l-galilu. Prvi od njih je el-Burhan od el-Džuvajnija, a Gazali je razvio stavove o maslahatu (sa kamatama) sadržane u njemu kao osnovu; Kontinuitet između ova dva dela u pogledu tematike je jasan. U drugom radu izneta su neka njegova mišljenja o metodama otkrivanja bolesti, posebno delovi o načinu upozorenja i implikacije, a to je al-Mu'temed od Ebul-Huseina al-Basrija, čiju je klasifikaciju usvojio. Drugi je Takvimu'l-edille i Gazzali, Debuzijevi pogledi na metode utvrđivanja bolesti u ovom radu i pokušao da odgovori na njegove kritike, posebno prema onima koji prihvataju tard metodu. Pošto se njegovo pisanje poklapa sa Gazalijevim studijama i radovima o nauci o logici, jasno je da su dzedel dela pre nego logika delotvorna u Sifaʾu'l-galil, a vidi se da se koriste termini cedel. Međutim, postoje tri vrste dokaza (burhan-ı i'tilal, burhan-i istidlal, gde je moguće videti u odeljku (str. 435-455) efekte burhan metode u nauci o logici u kome je burhan-ı hulf. Pošto je Sifaʾu'l-galil napisan posebno s obzirom na rasprave među onima koji prihvataju kijas, on ne sadrži poseban naslov o dokazu kijas-a, za razliku od odeljaka silogizma u opštim metodološkim radovima. Prvi i najduži deo rada, koji je podeljen u pet celina, nakon uvoda u kome su data kratka objašnjenja pojmova kijas-a, bolesti i delalet-a, posvećeno je metodama otkrivanja bolesti (str. 23-455). Drugi deo je odnos između uzroka i presude (str. 456-599), druga tri dela su, respektivno, presuda (str. 600-634), glavni (str. 635-672) a dodeljuje se subjektima „fer“ (s. 673-679). U radu, koji ima poučnu karakteristiku u smislu objašnjavanja tema koje je ispitivao raznim definicijama, analizama, dokazima i mnoštvom primera, vidi se da je Gazali usvojio metod detaljnog bavljenja pitanjima i uglavnom koristio stil debate. Iako je Gazzali uglavnom sumirao pitanja vezana za bolest u el-Mustasfa iz Sifaʾu'l-Salil, postoje neke važne razlike između njih. Pre svega, pitanja Dzedel-a i debate, koja se često pominju u Sifaʾu'l-galil, su skoro potpuno izostavljena u el-Mustasfa. Što je još važnije, drugačija od prve el-Gazali-jeve i el-Mustasfa-ove teorije mentalne bolesti i metode detekcije razvijene po analogiji, on je to ostavio po strani.On je opisao metodu tarda i aks-a, koju je video kao autentičnu u Sifaʾu'l-galil-u kao fasid u el-Mustasfa, s druge strane, govorio je o šabeu, koji je video na prvom mestu između tarda i tarda ile-aks kao metodu, u okviru metode odnosa u drugom radu. Iako su takve razlike primer al-Gazalijevog intelektualnog razvoja u oblasti metode, ne predviđa se da postoji konzistentnost između ova dva dela u pogledu teorije rasuđivanja, prirode bolesti i drugih pitanja koja se odnose na bolesti, kao što su nas, konsenzus i metode odnosa. Doktorsku studiju je sproveo Hamed el-Kebisi (1969, Univerzitet Azhar) o delu, koji ima mnogo kopija rukopisa, ali je samo deo za proveru objavljen bez recenzijskog dela, osim kratkog uvoda (Bagdat 1971). Knjigu je takođe bez verifikacije objavio Zekeriiia Umeirat uz neke dodane beleške (Beirut 1999).

Bibliografija

Gazzali, Šifaʾu'l-Šalil (nšr. Hamed el-Kebisi), Bagdad 1391/1971. Kesfu'z-zunun, II, 1051. Brokelman, GAL Suppl., I, 754. Tuncai Basoglu, Pokrajinske debate u Hidžri Fikh metodama petog veka (doktorska disertacija, 2001), Institut društvenih nauka MU. Vael B. Hallak, "Usul al-Fikh: Beiond Tradition", Journal of Islamic Studies, III, Okford 1992, str. 172-202 (za isti članak videti Vael B. Hallak, Lav and Legal Theori in Classical and Medieval Islam, London 1995, str. 188-190).

الحسن والقبح - HUSUN ve KUBUH

Autor:

İLYAS ÇELEBİ

Pojam teologije, morala i fikhske metode, koji je predmet rasprave o prirodi i obimu dobra i zla. Husun (husn) se koristi kao infinitiv koji znači "biti lep" i kao imenica koja znači "lepota, nešto traženo i voljeno"(množina mehasin). Njegova suprotnost, kubuh (kubh), je infinitivna imenica (množina mekabih; Lisanu'l-ʿArap, "hsn", "kbh" art.) Nakon što je Ragıb al-Isfahani definisao reč husun kao „lepu stvar, stvar za kojom se traži", navodi se da se vrednost lepote može nečemu pripisati na tri načina, u smislu uma, emocija (hva) ili smisao (osećaj), ali u narodnom jeziku reč hus se uglavnom koristi za lepotu koja se dopada oku.On navodi da se ista reč koristi u Kur'anu (a.m), sa druge strane, uglavnom se odnosi na ono što je srce, oko (razboritost) smatra lepim. S'hodno tome, husn se koristi kao estetski koncept u svakodnevnom jeziku i kao moralni termin u jeziku Kur'ana (a.m). Prema istom ucenjaku, kabih, što je suprotno od hase, znači „ponašanja i stanja koja emocionalno uznemiravaju ljude materijalnim stvarima koje se oku ne sviđaju"; Sajjie, koja ima slično značenje sa kabihom, koristi se da ukaže na moralnu vrednost odnosa među ljudima, a ne da opiše objekte (al-Mufredat, "hsn", "kbh", "svʾe" art.). U Kur'anu (a.m), pored stvari koje ne oskudevaju u lepoti, stvari koje imaju više dobra nego zla nazivaju se hasene, a suprotno od njih se nazivaju "sajjie" i da su ova dva izraza "tevhid-širk, pobeda- poraz, obilje-glad, zdravlje-katastrofa". Dobra reč-loša reč, dobro delo-loše delo" (Nuzhetu'l-aʿiun, str. 259-260). Husun i kubuh ukazuju na moralnu i poboznu vrednost radnji pre nego na estetsko značenje u islamskoj književnosti. Iz tog razloga, pošto reči „lepo" i „ružno" izražavaju estetske vrednosti na turskom, to se izražava kao „dobro-zlo, korist-šteta u smislu sveta i ahireta" umesto husun i kubhu kao pojmovi teologije, moral i usul-i fikh, izgleda tačnije.Dzurdzani znači da je radnja ili pojava kompatibilna sa prirodom i karakterom osobe, da za nju ima izuzetnu vrednost i da se hvali, stoga, može imati dobru vrednost u smislu pomoći u nagrađivanju; definiše reč kubuh sa karakteristikama suprotnim od ovih (et-Taʿrifat, „hsn", „kbh" art.; Tehanevi, Kesaf, „hsn", „kbh" art.). Husun ve kubuh "vrlina-sramota, lepa- ružna, pravo-pogresno, tačno netačno", moral kao smisao, tiče se discipline filozofije i logike; uverenje koje obično čini počinioca vrednim hvale ili prekora, u situacijama kada se koristi za misli i ponašanja, odnosi se na teologiju i usul-i fikh. U ovom kontekstu, iako su ucenjaci jednoglasni u pogledu toga da su husn i kubh racionalni, Gazali opisuje maslahat-mefsedet, koji se može menjati u zavisnosti od ljudi. Korist-šteta, kompetencija-nedostatak, on ističe da su takva značenja koja se pripisuju husnu i kubu relativna (al-Mustasfa, I, 56-57). Husun i kubuh, o kojima se raspravlja u kelam literaturi, to su koncepti koji ukazuju na prirodu dela koja vode do božanske pohvale ili prekora ili nagrade ili kazne. Pojava pitanja husna i kubuha vraća se u veoma stara razdoblja istorije misli. Starogrčki filozofi su se ontološki fokusirali na dobro i zlo. Sokrat je rekao da se pobožnost smatra dobrom ne samo zato što je u skladu sa božanskom voljom, već zato što je dobra sama po sebi, kasnije su ovaj njegov stav izrazili Platon i Aristotel u stilu „racionalnog dobrog mišljenja". Dok je Epikur tvrdio da je univerzum pun svih vrsta zla, Plotin je zlo u svetu pripisivao materij. Čak je i starost i ratove ocenio kao dobre sa optimističkim pogledom (Veber, str. 27, 81-83). Tema o dobroti i zlu bila je glavna tema razgovora između Zervanisa i manihejaca u drevnom Iranu.

Da i Ahura Mazda, koga smatraju bogom dobra, i Ahriman, koga smatraju bogom zla, potiču od boga Zervana, zato su verovali da je Zervan stvorio sve dobro i zlo. Maniheisti su, s druge strane,

odbacili Zervanisovo gledište, rekavši da čovek ima moć da čini dobro i zlo (Aga Buzurg-i Tahrani, VII, 18).Bramani su tvrdili da nema potrebe za Poslanicima jer se dobro i zlo mogu spoznati rasuđivanjem (Šehristani, Nihaietu'l-ikdam, str. 371). Sveti Avgustin, jedan od hrišćanskih teologa, tvrdio je da ne postoji zlo nezavisno od čoveka, sveti Tomas je izneo slične stavove. Dok je Dekart govorio da Bog želi najbolje i najsavršenije, Malbranš je naglašavao da to treba tražiti samo u jedinstvu univerzuma, Lajbnic je takođe tvrdio da događaji opisani kao zli u svetu potiču iz neznanja o večnim istinama i da dobre stvari naređuje Bog zato što su dobre (Rasprava o metafizici, str. 2-11). Nasuprot tome, Dejvid Hjum je rekao da postoji zlo u univerzumu, ali, kada je Volter rekao da se to ne može pomiriti sa atributima Boga, Filozofi poput Šopenhauera i Ničea takođe su se fokusirali na stvarno postojanje zla. Koncept husun se ponavlja 194 puta u Kur'anu (a.m) "biti lep, dobar odgovor, ponašaj se lepo, činite dobro, služiti Uzvišenom Allah-u, zastupljenost, širina, blagoslov, infak- (Značenje reči infak; To je pomoć muslimanima (u materijalnom smislu) onima kojima je pomoć potrebna. dobivši Allahovo odobrenje). Kubuh je, sa druge strane, uključen u samo jedan ajet, gde se kaže da će faraon i njegovi sledbenici biti ocrnjeni ljudi na Sudnjem danu (el-Kasas 28/42). U Kur'anu (a.m) se vidi da se riječi "su" i "sejjie" uglavnom koriste za kubuh. U Kur'anu (a.), adl, maruf, tajjibat, itd., koji su po značenju slični ihsanu i haseneu izvedenom iz korena husn. Može se reći da koncepti upućuju na postojanje objektivnog dobrog pojma kod ljudi. Naredba Kur'ana (a.m) da se postupa pravedno, da se čini dobro i da se sarađuje, dok zabrana zla, nepristojnosti i nemorala ukazuje da su karakteristike dela koja su predmet ovih odredaba vere prisutne u tim delima pre nego što presuda se donosi, i da se oni mogu spoznati ljudskim umom. Jer da je um nesposoban da ih upozna na opšti način, bilo bi besmisleno da se ljudi obraćaju takvim naredbama i bilo bi nemoguće da se povinuju tim naredbama. Međutim, u Kur'anu (a.m.) se navodi da neke stvari za koje ljudi misle da su loše mogu biti dobre (el-Bakara 2/216), navodi se da će se loša djela osobe smatrati lijepima- jer su prikazali njega/nju (Fatir 35/8), i da neće biti kažnjen ako se ne pošalje poslanik (el-Bekare 2/216). el-Isra 17/15) ističe da čovekovo znanje o dobru i zlu nema vrednost apsolutne sigurnosti. U Kur'anu, kvalitet husa se takođe pripisuje božanskim radnjama. Prema tome, Allah (dž.š.) je Stvoritelj čija su dela najlepša, On je sve učinio lepim, stvorio je čoveka na najlepši način, On je podario Svoje robove Svojim robovima, i povećao je nagradu (husn) onima koji budu činili dobro (Jusuf 12/100; el-Mu'minun 23/14; es-Prostracija 32/7; el-Mu'min 40/64; eš-Šura 42/23). Činjenica da neki ljudi poznaju dobrotu od sebe, kao da ignorišu Božansku volju i moć, kritički je objašnjena u Kur'anu (a.m). U stvari, faraon i njegovi saputnici pripisali su dobrotu sebi, a zlo koje im se dogodilo oni su to pripisali nesreći Hz.Muse i njegovih drugova (el-A'raf 7/131); Na isti način licemeri svoja dobra dela stavljaju na Allaha (dž.š.), a svoja zla su pripisali na Hz. Poslanika (en-Nisa 4/78). Sa jedne strane, Allah (dž.š..) je objavio da je stvorio dobro i zlo, sa druge strane, On (dž.š.) je izjavio da su dobra dela koju čini čovek za njegovu ličnu korist, a zla su protiv njega (an-Nisa 4/79; el-Isra 17 /7). U hadisima se reči izvedene iz korena kubuh retko pominju i nalaze se u rečničkom značenju. U nekim hadisima se pominje da „ima lepu kreaciju“ u smislu materijalne lepote (Musnad, I, 403; V, 9; VI, 68), u nekima se navodi da se lepota i ružnoća bića određuju od Allaha Teâlâ (Buhari, "Rikak", 31). ; Muslim, "Iman", 207), a većina njih je izražavala lepotu ljudskih dela (Vensinck, al-Muʿcem, "hsn" md.). Vidi se da se reč sejie uglavnom koristi kao suprotnost od husn u hadisima (Vensinck, el-Mu'cem, “svʾe” md.). U nekim izvorima postoje priče koje govore da je ono što muslimani smatraju lepim također lepo i kod Allaha (dž.š). Iako se pripisuje Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) (Musned, I, 379), smatra se da je to izreka Ibn Mesuda (Ahmed Abdurrahman el-Banna, XXII, 170).

Pitanje dobrote i kubuha u islamskim naukama, odnos dobrote i zla sa božanskim atributima i postupcima, da li su vrednosti inherentni kvaliteti postojanja ili ne, pitanje postojanja zla u svetu, odnos dobrote i zla sa odgovornošću, rasuđivanje da je dobro zahvaljivati se onome ko daje

blagoslove i samim tim obožavati Allaha (dž.š) i njen odnos sa religijom, važnost i prioritet razuma i otkrivenja kao sredstva poznavanja verskih odredbi, posledice su ovog znanja za pesnika i poreskog obveznika u prirodi dobrote i zla u ljudskim postupcima. Iako su islamski učenjaci jedinstveni u stavu da je jedini sudija Allah (dž.š) i Njegova (dž.š) volja u smislu kreativnog izvora šerijatskih odluka, oni imaju različita mišlenja o tome da li se ove presude mogu spoznati razumom bez Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i Božanskih knjiga. Široke teološke debate o funkciji i nadležnosti uma, kako u razumevanju i otkrivanju šerijatskih odredbi, tako i u donošenju presuda, generalno se vode pod naslovom „poštovanje i kubuh“ u kelamu i fikhu. Iako se ove rasprave tiču metode fikha u smislu pojašnjenja koncepata šerijatske presude i sudije, one su u oblasti kelama u smislu određivanja odnosa između božanske volje i sposobnosti razumevanja ili moći uma, i onostranu odgovornost onih koji nisu primili božansku adresu.U islamskoj literaturi, pitanje husna i kubuha bilo je predmet ispitivanja kako u pogledu njegove prirode, tako i u pogledu moći i sposobnosti uma da opaža dobro i zlo, a samim tim i izvor informacija o dobru i zlu. Stavove naučnika po ovom pitanju moguće je sabrati u tri tačke. Prema nekim hanefijskim učenjacima, kao i većini ešarija i selefijskih, šafijskih, malikijskih i hanbelijskih učenjaka, husn i kubuh su šerijatski, odnosno može se znati da li je nešto dobro ili loše nakon njene detekcije i utvrdjivanja; jer dobrota ili zlo nije karakteristika prirode i ličnosti dela; Radnja dobija karakter dobra ili zla kada je naređena ili zabranjena religijom. U tom slučaju, radnja je dobra jer je naređena od Allaha (dž.š), a loša jer je zabranjena; Drugim rečima, radnja nije naređena zato što je dobra, niti zabranjena zato što je loša (Baci, str. 681; Gazzali, el-Mustasfa, I, 57; Amidi, Gayetu'l-meram, str. 234-235 ; Ibnu'l-Hacib, I, 199-201).Ovi učenjaci su tvrdili da je verska odgovornost utvrđena Božanskim zapovestima i prihvatili su da se čovek ne može smatrati odgovornim da spozna dobro i zlo koristeći svoj um i postupajući u skladu sa tim. Prema onima koji tvrde da su husn i kubh šerijatski, bez obzira u kom značenju se koriste, u principu, husn i kubuh nisu suštinska karakteristika i nepromenljiva karakteristika radnje, naprotiv, ove vrednosti su relativne i menjaju se prema uslovima, ljudima, ciljevima i shvatanjima. Iako bilo koji rad može biti pogodan za svrhu i stvaranje jedne osobe, može biti u suprotnosti sa drugom. Iz tog razloga, nije moguće reći da su stvari koje um prihvata kao dobre ili loše u kod Uzvisenog Allaha iste (Bakıllani, et-Takrib ve'l-irsad, I, 285). Prema rečima imama Ešarija, „Zlo je od Allaha (dž.š); ali Allah (dž.š) nije stvorio zlo za sebe, već kao zlo za druge“ (el-Lumaʿ, str. 125). Tako je Ešari želeo da objasni da stvaranje zla od strane Allaha (dž.š) nije ugnjetavanje, jer dela nemaju nikakvu vrednost u poređenju sa Alahom (dž.š). U tom slučaju akcije dobijaju vrednost u odnosu na ljude i to tek nakon obraćanja u vidu naredbe ili zabrane. Sa druge strane, neke posebne odredbe, kao što je dobro lagati da bi se spasio život čoveka koji se želi nepravedno ubiti, pokazuju da zlo nije neodvojivi kvalitet delovanja (laži). Iako se tvrdi da su dobro i zlo svima poznati kao suštinski, naučnici ešarije kao što su Džuvajni i Gazali pokušavaju da dokažu svoje stavove na sledeći način: Kako je rekao, iako poznaje aksiome matematike, on ne može imati saznanje da je laganje loše, a da je istina dobro; jer one spadaju u kategoriju informacija (meshhurat) koje svoju tačnost uzimaju iz svoje rasprostranjenosti (Cuveini, el-ʿAkidetu'n-Nizamiiie, str. 26-27; Gazzali, al-Mustasfa, I, 48-49). U tom slučaju, zajedničko mišljenje ljudi o dobroti i zla nekih postupaka zavisi od obrazovanja koje su stekli, a izvor toga su verski propisi koji su ranije otkriveni (Gazali, al-Mustasfa, I, 57-58). Sa druge strane, Ešarija, koji je tu temu posmatrao i sa psihološke tačke gledišta, rekao je da ljudska bića nemaju direktan uticaj na pojavu dobrih i loših postupaka, jer se sve ljudske radnje dešavaju sa pojavom motiva koji ih navode na to, a ličnost nema nikakav doprinos u formiranju ovih motiva.Tvrdili su da ne bi bilo prikladno tražiti dobro ili zlo u postupcima osobe koja se suočila sa situacijom.

Zato što osoba neće moći da spreči sebe da preduzme akciju u skladu sa mislima koje se pojavljuju u njegovom umu van njegove volje (Fahreddin er-Razi, el-Mahsul, I, 161-163; Amidi, el-Ihkam, I, 79; Teftazani, Šerhu'l-Mekasıd, I, 173-175). Konačno, izmena (neš) u odredbama delovanja ljudi u procesu formiranja religije dokazuje da su dobrota i zlo nominalne i relativne vrednosti, a ne

lični kvaliteti delovanja.Prema Džehmija i Mu'tezila, Šia, Karramiija, nekih Maturidija-Hanefija učenjaka i islamski filozofi, po njima su husn i kubuh racionalni; ove vrednosti se mogu spoznati rasuđivanjem, pa se tako podrazumeva da su dobro i zlo uključeni u prirodu stvari i čine inherentni kvalitet. Po prvi put, Džehm b. Safvan je izneo, a zatim su Mu'tezile usvojili i razvili ovo gledište. Pravda, koja je jedan od pet principa mez'heba Mu'tezila, zahteva, sa jedne strane, priznavanje slobodne volje čoveku, a sa druge strane, da poseduje moć razuma kao sposobnost razlikovanja dobrog od lošeg da bi ovu slobodu iskoristili za dobro. Mu'tezila učenjaci su poznati kao racionalistički deo teologa zbog velikog značaja koji pridaju ovom pitanju. Iako svi teolozi Mu'tezila čvrsto veruju u tačnost informacija otkrivenih objavom, prihvatili su da su informacije o obavezama naroda po pravilu racionalna informacija. Međutim, postoje neke razlike u mišljenju o detaljima. Na primer, prema ranim učenjacima kao što su Ebul-Huzejl el-Allaf, Nazzam, Ebu Dzafer el-Iskafi, husn i kubuh pripadaju suštini glagola, a prema Ka'biju, on pripada suštini glagola, atributa (Es'ari, Makalat, II, 356). Međutim, učenjaci Mu'tezile kasnijeg perioda pokušali su da uspostave ravnotežu u smislu razuma i religije o husnu i kubuhu. Zapravo, Kadi Abduldžebbar kategorički kaže da iako je znanje dobro, a što je štetno, racionalno znanje, neophodno je uzeti u obzir kontekst i posledice određenog čina da bi se procenilo da li je dobro ili loše. Da bi se poznavali svi aspekti i posledice u vezi sa određenim činom, potrebno je objava, a samim tim i Hz.Poslanik (s.a.v.s.). Iz tog razloga, iako se dobrota i zlo nekih postupaka mogu uopšteno spoznati rasuđivanjem, ne mogu se sve radnje precizno analizirati u smislu dobrote i kubuha (Šerhu'l-Usuli'l-hamse, str. 564-566). Mu'tezila učenjaci, koji prihvataju da se husun i kubh mogu spoznati znanjem objave kao i racionalnim znanjem, objasnili su pitanja koja spadaju u svaku grupu različitim primerima. Shodno tome, dobrota subjekta opšteg karaktera kao što su postojanje i jedinstvo Allaha (dž.š), pravda, dobročinstvo, uslužnost, zahvalnost onima koji čine dobro; Zlo stvari kao što su poricanje, ugnetavanje, nezahvalnost i neopravdano ubistvo fiksirano je obaveznim racionalnim informacijama. Laganje, obožavanje Alaha (dž.š) itd, u posebnim situacijama, koje imaju veoma široku i moćnu dobru svrhu, kao što je poraz neprijatelja ili sprečavanje nepravde. Teorijskonezavisnim znanjem sagledavaju se i dobra dela, zlobnost lažnog svedočenja i sledzenje đavola. Sa druge strane, oblik, vreme i vrste bogosluženja, individualni i društveni odnosi, te dobrota i zlo nekih pravnih i trgovačkih odnosa mogu se saznati samo uz pomoć objave (ibid, str. 310, 564; Ebu' l-Huseiin al-Basri, II, 886-888; Amidi, allhkam, I, 77). Sa stanovišta obaveze, ljudi su odgovorni za ono što mogu znati na suštinski i teorijski način, bez potrebe da Poslanici prenesu dobro i loše ponašanje (Kadi Abdulcebbar, al-Mugni, VI/1, str. 62-64; XI, 101). Šiitski učenjaci su, prateći Mu'tezile, tvrdili da um, koji je Božji unutrašnji dokaz protiv ljudi, može shvatiti dobro i zlo, i stoga Bog (dž.š) zapoveda dobro i zabranjuje zlo (Kuleyni, I, 16). Prema onima koji usvajaju racionalnost husna i kubha, da bi se znanje uma o vrednostima smatralo određenim i pouzdanim znanjem, radnje kojima ove vrednosti pripadaju moraju imati nepromenljive kvalitete. Sa ovim stavovima, učenjaci Mu'tezila spašavaju vrednosti od relativnosti. Po njima, razum i religija ne pridaju nikakvu vrednost postupcima, oni samo otkrivaju ove ontičke kvalitete koji postoje u njima. S'hodno tome, informacije do kojih um dolazi o dobrom i lošem, a samim tim i obavezama i odgovornostima, precizne su kao i informacije o fizičkim događajima.U tom pogledu, Kadı Abduldzebbar ističe da se verski i moralni sudovi razlikuju od estetskih sudova. Jer dok su estetski sudovi subjektivni, drugi sudovi su objektivni sudovi do kojih se dolazi razumom. Različita mišljenja o ovim odredbama nisu zbog njihove relativnosti, već zbog nedostatka znanja (el-Mugni, VI/1, str. 20-22). Prema Mu'tezil naučnicima, da vrednosti nisu među inherentnim karakteristikama akcije, ne bi bilo razlike između dobra i zla pre pojave religije, u kom slučaju bi religija izgubila svoje značenje. Besmisleno je, nelogično i beskorisno jednu od dve ontološki kontradiktorne reči ili ponašanja učiniti obaveznom, a drugu nezakonitom.

Sa druge strane, tvrdnja da husn i kubh nisu racionalni onemogućava opravdanje prava ljudi na nagradu ili kaznu na ahiretu, pravo na odgovornošću. Jer, logično, naređenje ili zabrana radnje od strane religije se odnosi na to da li je ta radnja dobra ili loša po svojoj prirodi, a poricati je znači

negirati neophodnost religije. U stvari, suprotno onome što tvrde Ešarije, činjenica da ljudi koji ne dobijaju versko obrazovanje u praksi, razumu neke verske i moralne sudove, kao što je da je pravda dobra, a ugnjetavanje je loše, pokazuje da husn i kubh u postupcima su racionalni, a ne šerijatski. Oni koji prihvataju racionalnost husna i kubha, iako smatraju da je neophodno poznavati dobro i zlo pre verskog obaveštavanja da bi razumeli verske odredbe, oni nisu tvrdili da je sam razum dovoljan i da nema potrebe za objavom. Iako se u nekim knjigama ehli sunneta, pisanih u srednjem i kasnom periodu, tvrdi da je Mu'tezile smatrao razum dominantnim u smislu dobrote i kubuha, i da je razum video iznad šerijatskih izvora u smislu pošto su ovlašteni da ga učine obaveznim i haramom (Abdulaziz el-Buhari, IV. 1349-1350; Sadrusseria, I, 190) i vođe mutezila i većina učenjaka Ehl-i-sunneta smatraju da je ovo nepravedna optužba. Prema većini Maturidija, koji imaju drugačije razumevanje odnosa između vrednosti i razuma, i nekih učenjaka koji pripadaju selefiji, husn i kubuh su delom racionalni, a delom šerijatski. U suštini, husn i kubuh su inherentna karakteristika glagola iako se može uočiti umom, ovo pitanje je ograničeno na neke posebne uslove u pogledu ljudi i radnji. Prema ovome, um ne može da svati dobrotu ili zloću svih postupaka, a poznato je i da dobrota i zloba varira u zavisnosti od pojedinca pod određenim uslovima. Ebu Mensur el-Maturidi je rekao da su husun i kubhun osobine koje se odnose na prirodu radnji, da iako ljudska bića vole neke radnje emocionalno, o njihovoj dobroti sude uzimajući u obzir rezultate uma, te da ih on karakteriše kao zle tako što sa obzirom na posledice nekih radnji kojima emocije teže istaknulo je da je važno. Prema njegovim rečima, moguće je da ljudi dođu do tačnijih rezultata u pogledu husna i kubuha kako se povećava njihovo znanje o postojanju i događajima i podvrgava se racionalnoj analizi. Međutim, to ne znači da svaki um može znati sve detalje dela i kubha nezavisno od objave; Kapacitet znanja uma o vrednostima je ograničen, a saznanje iznad ove granice je moguće uz objavu (Kitabu't-Tevhid, str. 218-224).Iz tog razloga, Allah (dž.š) je poslao Hz.Poslanike (a.s.) ljudima i poučio ih pravilima koja um ne može znati (Teʾvilatu'l-Kurʾan, vr. 172a, 414b). Prema Ebu'l-Muin en-Nesefiju, iako se dobro i zlo mogu uočiti umom, poznato je samo kroz religiju da je dobrota naređena, a zlo zabranjena (Tebsıratu'l-edille, I, 457-458). Međutim, Ebu Hanifa i Ebu Mansur el-Maturidi su prihvatili da ljudi imaju priliku da spoznaju postojanje i jedinstvo Allaha (dž.š) putem rasuđivanja, te su stoga dužni i odgovorni u tom pogledu, čak i ako nisu adresati verskog poziva (Beiazizade, el-Usulu'l-munife, str. 40-41). Hanefijski učenjaci iz Buhare, kao što su Serahsi i Kadihan, nisu smatrali intelektualno znanje o husnu i kubuh-u kao sredstvo znanja, a ne kao pravni izvor u principu, i nisu ga smatrali dovoljnim za odgovornost, i odredili su da bude adresat verskog poziva na odgovornost. Dok Maturidije tvrde da su husn i kubuh i racionalni i religiozni, pre svega ljudi koji žive u različitim vremenima, mestima i društvenim sredinama, sa zajedničkim mišljenjem, procenjuju dobro i zlo određenih postupaka, u ovom slučaju vrednosti su lični kvaliteti koji pripadaju postupcima i to se racionalno svata, navodeci da su poznati. Činjenica da se vrednosti razlikuju u zavisnosti od ljudi i okolnosti (na primer, stav da je laganje dobro, a govorenje istine loše) je pretpostavljena i izuzetna situacija lišena dokaza. Međutim, pošto um ne može uvek tačno da zna detalje glagola i složene aspekte individualnih i društvenih odnosa, činjenica je da se precizne informacije potrebne o ovim pitanjima mogu dobiti samo putem objave. Pored toga, prisustvo dobra u jednom aspektu radnje ne sprečava prisustvo zla u drugim aspektima. „Potrebe čine zabrane dozvoljenim“; „Preferira se manje od dva zla“; Kao rezultat ovakvog svatanja rođeni su opšti principi koje su usvojili svi, poput „veća šteta se eliminiše manjom štetom“. Takođe je nedosledno tvrditi da se ljudska dela vrše pod prinudom i bez volje, i tvrditi da je besmisleno tražiti husn i kubuh u delima. Jer, volja koja omogućava da se radnja odigra ne nastaje tokom čina čovekove sklonosti da izvrši radnju, već je deo njegovog bića.

U ovom slučaju, osoba ima pravo da izabere dobru ili lošu akciju, kao i svoju slobodnu volju, da li će je ili ne učiniti svojim postupcima. Vidi se da su poslednja dva od tri navedena gledišta na temu huse i kubuha u istoriji islamske misli prilično bliska jedno drugom. Uzimajući ovo u obzir, moguće je govoriti o stavovima onih koji kažu da su husn i kubh samo šerijatski i onih koji prihvataju da su

i šerijatski i racionalni. Dok većina ešarija i selefija-hanbelija i nekih hanefijskih učenjaka, koji tvrde da se sve u univerzumu dešava po Božanskoj volji i da nema potrebe da se božanska dela ograničavaju mudrošću, oni kažu da dobrota i kubh mogu biti poznata samo kroz objavu religije, ali da sve u univerzumu zavisi od božanske volje. Međutim, većina Mu'tezila i Maturidije, koji su prihvatili da Božanska dela definitivno imaju mudrost i svrhu, a neki selefi-jski učenjaci su preferirali stav da husn i kubuh su i racionalni i religiozni. Čini se da je ova poslednja ideja u skladu i sa svetim pismom i sa obrazloženjem. Islamski filozofi su uglavnom rešavali problem dobra i zla sa optimističkim pristupom. Na primer, Farabi i Ibn Sina su tvrdili da je zlo relativno, da nema zla u suštini bića i da se o manjem dobru može govoriti samo u odnosu na drugo biće. Prema onome što se navodi u brošurama Ikhvana el-Safe, suštinska stvar u univerzumu je dobrota, a zla su usmerena na ostvarenje određene svrhe i mudrosti unutar jedinstva univerzuma (er-Resaʾil, III, 504-507 IV, 72-73). Međutim, prema Ibn Rušdu, husn i kubuh su sami po sebi i um je taj koji ih određuje, suprotno gledište je nespojivo sa principima razuma i religije. Zato što je religija proglasila da je pravda dobra, a ugnjetavanje loše. Da dobrota pravde i zlo ugnjetavanja nisu inherentni, moglo bi se tvrditi da je ugnjetavanje dobro, a pravda zlo. Jasno je da je to protiv religije (vidi HAYIR; ŠAR). Pitanje husuna i kubuha je među glavnim temama knjiga kelama i usul- i fikha, a samostalna dela u ovoj oblasti su takođe zaštićena autorskim pravima. Među njima, treba pomenuti veoma obimno delo učenjaka Hanbeli Nedzmeddina et-Tufija pod nazivom Derʾu'l-kavli'l-kabih bi't-tahsin ve't-takbih (Suleimaniie Biblioteka., Se2315).Takii el-Din Ibn Tejmia, delo el-Hasene ve's-sejiʾe je takođe knjiga koja odražava stav Hanbelije (Bejrut 1985). Ahmed b. Risale mu'allika bi-mebahisi'l-husn ve'l-kubh Abdullaha el-Kırimija (Okružna javna biblioteka Akšehir, br. 181) je jedna od takvih studija.Sadrusseria Ubeidullah b. Komentar pod nazivom Tavzihu't-Tenkih, koji je Mes'ud napisao za Tenkihu'l-usul, je najpoznatije delo o husnu i kubuhu, a napravljene su različite beleške, posebno za odeljak o slavi i kubuhu, Hašije ʿala mebahisi'l-husn ve'l-kubh fi't-Tavzih. Mnogi naučnici su pisali poslanice pod imenom ve'l-kubh fi't-Tavzih. Među njima su dela Samsunlu Hasan b. Abdusamed-a, Hodzazade Muslihuddin Efendije, Muslihuddin Mustafa Kesteli, Hatibzade Muhiddin Efendi, Hadzihasanzade Efendi, Mehmed Mulla Arap i Abdulhakim es-Siialkuti. Ovi traktati su el-Havasi'l-muteʿallika bi'l-mukaddemati'l-erbaʿa el-mezkur fi't-Tavzih (Bejazit State Ktp., Velijuddin Efendi, nr. 212) i nr. 212. Ktp., Šehid Ali Paša, broj 672; Laleli, broj 714; Dzarullah Efendi, broj 1256). Hatibzade je napisao raspravu pod nazivom Hasije ʿala maglatati'l-dzezri'lesam da bi kritikovao Hodzazada, koji je tvrdio da su husn i kubuh racionalni (Sulejmanije Ktp., Laleli, nr.0702). Pored toga, Tarsuslu Mehmed Efendijev Risale fi husni'l-fiʿl ve kubuhih, Halil b. Veli's Risale fi'l-husn ve'l-kubuh (Sulejmanije Ktp., Resid Efendi, nr. 1017, 1152), Mestdzizade Abdullah Efendijev Risale fi'l-husn ve'l-husn Ktp. br. 2128-2130), Muhammed b. Muhammed el-Hakimijev el-Husn ve'l-kubuh (Kesfu'z-zunun, II, 1412) i Muhammed b. Treba pomenuti i poslanice Abdurresula el-Berzendzija pod nazivom Felaku's-subh fi'l-husn ve'l-kubh (Izahu'lmeknun, II, 201). Husein en-Nedzefi, Abdullah b. Feredz el-Katifi, Abdunnebi b. Muhamed el-Iraki, Muhammed Ali b. Ebu Talib ez-Zahidi, Aga Husejin el-Hansari, Šiitski autori kao što je Sadık b.Muhammed Bakir et-Tebetebai su takođe pisali rasprave o husnu i kubuhu (Aga Buzurg-i Tahrani, VII, 17-18). Izvedene su i razne postdiplomske studije o husinu i kubuhu. Abdullah Muhammed Dzarunnebi's el-Husn ve'l-kubuh beine'l-Muʿtezile ve Ehli'ssunna (Dzamiatu Ummi'l-kura, Meka 1981), Ibrahim Pehlivan iz prvog društvenog instituta Huburija prema problemu MKH , 1985), Abdulgaffara Aslana.Problem Husuna i Kubuha u nauci o Kelamu (Dokuzeilul Univerzitetski institut društvenih nauka, 1991) i Fevzan Salih (Fauzan Saleh) Problem zla u islamskoj teologiji:

Među njima su teze Studija o konceptu el-Kabih u El-Kadi Abd el-Dzabbar el-Hamdan-ove misli (Mc Gill Universiti, Kanada 1992).

Bibliografija

Ebu'l-Beka, al-Kulliiiat, str. 402-403. et-Taʿrifat, „hsn", „kbh" umetnost. a.mlf., Sharhu'l-Mavakif, III, 145-146. Ragıb al-Isfahani, al-Mufredat, "hsn", "kbh", "svʾe" umetnost. Lisanu'l-ʿArap, "hsn", "kbh" umetnost. Tehanevi, Kessaf (Dahruc), „hsn", „kbh" umetnost. Vensinck, al-Mu'cem, "hsn", "svʾe" art. M. F. Abdulbaki, al-Mu'cem, "hsn" art. Musnad, I, 379, 403; V, 9; VI, 68, 155. Darimi, "Fezaʾilu'l-Kurʾan", 19. Buhari, "Petak", 29, "Cenaʾiz", 96, "Menakıb", 25, "Fezaʾilu's-sahabe", 8, "Rikak", 31. Muslim, "Fezaʾilu's-sahabe", 176, "Iman", 207, 314, "Mesacid", 57. Ibn Mace, „Ikametu's-salat", 174, „Nikah", 6. Eflatun, Timaios (tr. Erol Gunei – Lutfi Ai), Istanbul 1943, str. 2431. Iahia b. Hamza, al-Meʿalimu'd-diniiie fi'l-ʿakaʾidi'l-ilahiiie, Bejrut 1988, str. 91-93. Ash'ari, Makalat (Ritter), I, 161-162, 206, 356; II, 356. a.mlf., Usulu Ehli's-sunne ve'l-cema'a (nsr. M. Seiiid el-Celiend), Kairo 1987, str. 78. a.mlf., el-Lumaʿ, str. 125. Kuleini, el-Usul mine'l-Kafi, I, 16. Maturidi, Kitabu't-Tevhid, str. 181, 201, 218-224. a.mlf., Teʾvilatu'l-Kurʾan, Hacı Selim Aga Ktp., nr. 40, vr. 172a, 414b. Bakıllani, et-Takrib ve'l-irsad (nšr. Abdulhamid b. Ali Ebu Zuneid), Bejrut 1413/1993, I, 278-279, 285. a.mlf., Iʿcazu'l-Kurʾan, str. 71. a.mlf., al-Insaf, str. 214-215. Šeik Mufid, Evaʾilu'l-makalat, [bez datuma i mesta izdavanja], str. 44. Kadi Abdulcebbar, Serhu'l-Usuli'l-hamse, str. 3941, 307-308, 310, 313-315, 564-566. a.mlf., al-Mugni, V, 7, 11, 34, 58-59; VI/1, str. 20-22, 62-64; KSI, 100-101; KSIV, 145. a.mlf., Resaʾilu'l-ʿadl ve't-tevhid, Kairo 1971, str. 225-226. Bagdadi, Usulu'd-din, str. 24-28. Ibn Sina, alIsarat, III, 561-564. a.mlf., an-Najat, Kairo 1938, str. 284-291. Ebu'l-Husein al-Basri, al-Mu'temed, I, 363-366; II, 869-870, 886-888, 908-909. Baci, Ihkam (turski), str. 681-682. Džuvejni, al-Burhan, I, 87, 91. a.mlf., al-Irshad (Temim), str. 228-235. a.mlf., al-ʿAkidetu'n-Nizamiiie, Kairo 1978, str. 26-27. Pezdevi, Kenzu'l-vusul, I, 183. Gazali, al-Mustasfa, I, 48-49, 55-58. a.mlf., el-Iktisad, str. 163-165. Nesefi, Tebsıratu'l-edille (Salame), I, 453, 457-458. Kelvezani, et-Temhid (nsr. Mufid M. Abu Amse), Jeddah 1406/1985, IV, 294-298. Zamakšari, al-Kaššaf (Kairo), II, 333; IV, 217. Šahristani, al-Milel (Kilani), I, 54, 61-62, 73. a.mlf., Nihaietu'l-ikdam, str. 370-396. Ibnu'l-Cevzi, Nuzhetu'l-a'iun, str. 259-260. Semseddin es-Semerkandi, es-Sahaʾifu'l-ilahiiie (nšr. Ahmed Abdurrahman Serif), Kuveit 1985, str. 464-467. Fahreddin er-Razi, al-Muhassal (nsr. Taha Abdurrauf Sa'd), Kairo 1323, str. 217-219. a.mlf., al-Mahsul, I, 132-141, 159-192. a.mlf., al-Metalibu'l-ʿaliie (nsr. Ahmed Hicazi es-Sekka), Bejrut 1407/1987, III, 289-359; VIII, 29-33. Ihvan-ı Safa, er-Resaʾil, Bejrut, ts. (Daru Sadır), III, 504-507; IV, 72-73. Amidi, Gaietu'lmeram, str. 233-235. a.mlf., Ebkaru'l-efkar, Suleimaniie Ktp., Damad Ibrahim Pasha, br. 807, I, vr. 207b. a.mlf., al-Ihkam, I, 77-88. Ibnu'l-Hacib, Muhtasaru'l-Munteha, Bulak 1316, I, 199-201. Sehabeddin ez-Zencani, Tahricu'lfuru' ʿale'l-usul, Damask 1962, str. 124-127. Nasiruddin-i Tusi, Kesfu'l-murad fi serhi Tecridi'l-iʿtikad, Bejrut 1988, str. 279-285. Beizavi, Envaru't-tenzil ve esraru't-teʾvil,Bejrut 1410/1990, III, 306. Ibnu'l-Mutahhar el-Hilli, elBabu'l-hadi ʿaser (nsr. Mahdi Muhakkık), Teheran 1365 hs., str. 25-30. Abdulaziz al-Buhari, Kesfu'l-esrar, IV, 13491357. Ibn Taimiiia, Derʾu teʿaruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nsr. M. Resad Salim), [van štampe] 1978 (Daru'l-Kunuzi'ledebiiie), VIII, 492. a.mlf., Mecmuʿu fetava, III, 114-117; VIII, 90-92, 428-436. a.mlf., Mecmuʿatu'r-resaʾil, IV, 2930. Sadrusseria, et-Tavzih, I, 190. Isfahani, Metaliʿu'l-enzar, Istanbul 1305, str. 400-403. Shatibi, el-Iʿtisam, II, 352. Teftazani, at-Telvih, I, 172-179. a.mlf., Sharhu'l-Makasid, I, 173-175; II, 109-113. Ebu Abdullah Ibnu'l-Vazir, Isaru'lhak ʿale'l-halk, Bejrut 1403/1983, str. 342-345. Ibnu'l-Humam, et-Tahrir, str. 224 a.mlf., al-Musaiere, Kairo 1317, str. 151-171. Kesfu'z-zunun, I, 857; II, 1412. Beiazizade, el-Usulu'l-munife li'l-Imam Ebi Hanife (nšr. Ilias Celebi), Istanbul 1416/1996, str. 40-41. a.mlf., Isaratu'l-meram, str. 76-78.Ebu Azbe, er-Ravzatu'l-Behiije, Haidarabad 1322, str. 34-39. Seffarini, Levamiʿu'l-envari'l-behiiie, Bejrut, ts. (al-Mektebetu'l-Islamiiie), I, 332-334. A. Veber, Istorija filozofije (tr. H. Vehbi Eralp), Istanbul 1938, str. 27, 81-83. Izahu'l-meknun, II, 201. G. V. Leibniz, Govor o metafizici (tr. Nusret Hızır), Istanbul 1949, str. 2-11. Rešid Riza, Tefsiru'l-Manar, VIII, 54-56. Muhamed Abduh, Risaletu't-tavhid, Kairo 1960, str. 67-82. Suheyr M. Muhtar, et-Tecsim ʿinde'l-muslimin: Mezhebu'l-Kerramiiie, Kairo 1971, str. 148-150, 261-285. Ahmed Abdurrahman al-Banna, al-Fethu'r-rabbani, Bejrut 1976, KSKSII, 170. Abdurrahman Bedevi, Mezahibu'l-Islamiyyin, Bejrut 1979, I, 468-472. D. Hume, O religiji (tr. Mete Tuncai), Ankara 1979, str. 165. Aga Buzurg-i Tahrani, ez-Zeriʿa to tesanifi's-Siʿa, Bejrut 1403/1983, VII, 17-18. A'ianu's-Si'a, I, 106. Ahmed Mahmud Subhi, ez-Zaidiyya, Kairo 1984, str. 367. Makbili, al-'Alemu's-samih, Bejrut 1405/1985, str. 109128, 412-431. Muhammed Aruci, Nureddin es-Sabuni ve araʾuhu'l-kelamiiie min Kitabihi'l-Kifaie fi'l-hidaie (magistarska teza, 1406/1986, Camiatu'l-Kaiil-Kaiul-888) . M. Šerefeddin Jaltkaja, "Mu'tezile ve Husun ve Kubuh", DIFM, I/2 (1926), str. 111. Džordž F. Hurani, „Dve teorije vrednosti u srednjovekovnom islamu", MV, L/4 (1960), str. 269-278. Ali Bardakoglu, „Uloga uma u Husnu i Kubhu i Imamu Maturidiju", časopis Teološkog fakulteta Univerziteta Erciies, str. 4, Kajzeri 1987, str. 59-75.

TA'DÎL ve TECVÎR- التعديل والتجوير

Autor:

MUSTAFA SİNANOĞLU

Izraz kelama, koji izražava debate o tome da li Allah-ova (dž.š) apsolutna pravda nameće ograničenje na Njegove postupke prema ljudima.Izveden od korena adl koji u rečniku znači "biti u pravu, vladati pravdom", ta'dil znači "pripisati pravdu, reći da ima pravde". Tedzvir, koji potiče od korena dzevr, što znači "ugnjetavati", znači "pripisati ugnjetavanju" (Lisanu'l-ʿArap, "ʿadl", "cvr" art.). U literaturi se koriste i reči mudrost i sefeh-euforija umesto adl i surovost. Svi teolozi su prihvatili da je Alah (dž.š) pravedan i svemoćan, i da u svakoj akciji postoji mudrost i svrha. Međutim, među teolozima postoje različita mišljenja o tome da li povezivanje božanskih dela sa uzrokom ili svrhom nameće ograničenje njegovom božanstvu. U izvorima se diskusije o ta'dilu i ta'viru razmatraju u okviru Bog-svet, Bog-ljudski odnos, sudbina, husn-kubuh, vukub alellah, vođstvo i tako dalje. u smislu nastavka. Prema Mu'tezili-jama, Allah-ovo (dž.š) biće znači da On (dž.š) čini samo dobra (hasan) dela i da nema nikakvog uticaja na nastanak ružnih (kabih) postupaka i ne napušta dela koja su dobra za slugu. U ovom kontekstu, poštovanje pravde je obavezno za Allaha (dz.s.) (Kadi Abdulcebbar, Serhu'l-Usuli'l-hamse, str. 132; el-Muhtasar, str. 169). Mu'tezile teolozi prihvataju da postoji mudrost u Alah-ovim (dž.š) postupcima u smislu „razloga koji podstiče akciju i svrhe za kojom se za to teži“, i kažu da su Džibrija, uključujući i ehli sunnet, lišeni mudrosti, govoreći da je Alah (dž.š) Svemoćan, optuživši ga da je zalutao. Teolozi Ehli-sunneta prihvataju da Allah-ova (dž.š) dela imaju mudrost, ali odbijaju zasnivanje božanskih dela na uzroku jer će ga to učiniti potrebnim bićem (Maturidi, str. 151156). Pošto mudrost sadrži pohvalu i savršenstvo, a ludost ima nedostatke, Allah (dž.š) je okarakterisan mudrošću i oslobođen je nestašluka. Radi šta hoće, vlada kako hoće, ne postoji ništa i nikakva evidencija koja može da ga spreči, (Bakıllani, str. 50-52; Ebu'l-Iusr el-Pezdevi, str. 49, 130-131;Šehristani, Nihayetu'l-ikdam, str. 397-398). Ehl-i-sunnet teolozi navode da mudrost u božanskim postupcima nije usmerena na Allaha (dž.š), već na stvorenja i njihov poredak. Međutim, dok su dokazivali mudrost, ovi učenjaci su izbegavali razmatranja koja ograničavaju Božansku moć, odbacivali stav da se bilo šta, čak i ako je u skladu sa mudrošću, smatralo neophodnim za Allaha (dž.š), i smatrali su moć glavnom, a mudrost sekundarnom u odnosu na moć (Adududdin el-Ici, str 331-332; Teftazani, IV, 301-302; vidi takođe HIKMET). U okviru rasprave o ta'dil-u i tedž'vijr-u, takođe se razmatra pitanje volje, a samim tim i sudbine. Prema Mu'tezili-jama, Allah (dž.š), koji nas obaveštava od čega se sastoji dobrota i zlo, putem razuma ili oobjave, dao je čoveku moć da unapred izvrši svoje radnje i on ima slobodu da radi šta želi. Allah (dž.š) nije stvorio postupke za koje se pojedinac smatra odgovornim, niti je želeo da budu u poricanju, okrutni i zli. U suprotnom, nespojivo je sa sudskom sposobnošću da se lice smatra odgovornim i kazni, (Kadi Abdulcebbar, Serhu'l-Usuli'l-hamse, str. 301; el-Mugni, VI/1, str. 49-50; el-Muhtasar, str. 169). Mu'tazili-jsko svatanje pravde postavlja odgovornost sluge na čvrstu osnovu, dok pripisuju nemoć Alahu (dž.š), ograničavanjem atributa volje i moći. Učenjaci Ehl-i-sunne usvojili su stav da i Božanska i ljudska volja i moć igraju ulogu u nastanku čina. Prema Maturidi-ju, postupci ne mogu biti Allah-ov (dž.š) slučaj u smislu njihovih kvaliteta kao što su poslušnost, pobuna, dobrota i zlo; moraju se pripisati čoveku, (Kitabu't-Tavhid, str. 494-500).

Kasnije je Maturidi-ja ukazao na Boga (dž.š) u smislu stvaranja i čoveka u smislu volje i odluke, i nazvao ga „azm-i musammem“ izjavivši da je to isto što i kesb*, (Ibn el-Humam, str. 111-112, 133). Verovanje da je Allah (dž.š) Pravedan i Svemoćan i da je slobodan od ugnjetavanja, takođe se bavilo u vezi sa vođstvom čoveka, dok učenjaci prihvataju da je vođstvo zasnovano na

Božanskom poreklu, neki su izneli različite stavove o Njegovoj (dž.š) prirodi i funkciji sluga u dostizanju pravog puta. Mu'tezili-jski teolozi, koji definišu vođenje kao „vođenje na način koji vodi do rezultata“, mišljenja su da, da bi poreski obveznik bio odgovoran, moraju dobrovoljno da usvoje ili odbace pravi put. Postoji još jedna posebna uputa (milost) koju Allah (dž.š) daje nekim od svojih robova, a to je za vernike koji usvoje ispravan put. Ajeti koji govore da Allah (dž.š) neće uputiti nevernike, okrutne i grešne robove, treba shvatiti kao lišavanje (kizlan) posebne upute (tevfîk)-Izraz kelama u smislu da Allah (dž.š) čini osobu uspešnom u dobrim delima), kao kaznu koja počinje u ovome svetu za njihovo usvajanje na pravi put. U tom slučaju, činjenica da Allah (dž.š) vodi one koje želi i dovodi u zabludu one koje želi, povezana je sa usvajanjem ili odbacivanjem pravog puta od strane sluge, (Es‘ari, Makalat, str. 261; Kadi Abduldzebbar, Mutesabih El-Kurʾan, str. 61-65, 616, 656). Prema Ešariji, ako sluga želi da prihvati uputu, Allah (dž.š) stvara u njegovom srcu znanje i verovanje koji će mu omogućiti da veruje. Iz tog razloga, uputstvo koje vodi ka spasenju rezervisano je za vernike, a uputstvo u tom smislu pripada samo Allahu (dž.š), Es'ari, el-Ibane, str. 131-132; Ibn Furek, str. 46, 56, 102-104; Abdulkahir el-Bagdadi, str. 140-141).Maturidi kaže da svojim znanjem o Allah-ovoj (dz.s.) uputi ili o Njegovim (dž.š) robovima koji će zalutati, On (dž.š) želi neke od njih navesti na uputu, a druge na zabludu, i da je svakog stvorio na način koji bi se tome prilagodio. U stvari, Allah-ova (dž.š) izjava da će otvoriti srce svakome koga želi da uputi u islam (El-En'am 6/125) pokazuje to, (Kitabu't-Tevhid, str. 458-459, 478-479). Učenjaci iz perioda izvođača kao što su Bejazizade Ahmed Efendi i Elmalılı Muhammed Hamdi, skrenuli su pažnju na činjenicu da Allah-ovo (dž.š) vođenje sluge na ovo stvaranjem uputstva zavisi od njegove volje na ovom putu, te da se za ostvarenje božanskog tevfika čovek mora dobrovoljno obratiti uputstvu, izjavivši, takođe, da Allah (dž.š) nece nikoga silom odvesti na stranputicu, niti će ih uputiti (Isaratu'l-meram, str. 225, 227; Hak Dini, I, 167-168; III, 2087). Kazna koju će Allah (dž.š) dati onima koji ne veruju u veru ili se ne povinuju njenim naredbama na ovom svetu i na onom svetu tretirana je u vezi sa Njegovom (dž.š) pravdom i mudrošću u Njegovim (dž.š) postupcima, i prihvaćeno je da je to uslov Božanske pravde i mudrosti da se vernik i nevernik ne poistovećuju sa poslušnim i nepokornim. Maturidi je istakao da nešto može biti mudrost u jednom položaju, prosperitet u drugom, pravda u drugom, a okrutnost u drugom, i da svojstva neznanja, okrutnosti i nestašluka nikada neće biti nespojiva sa Allah-om (dž.š). Prema njegovim rečima, možda postoji ljudsko neznanje u razlikovanju ova dva suprotna pojma u Allah-ovim (dž.š) postupcima. U ovom slučaju, nije uvek prikladno da pojedinac proceni nešto kao mudrost ili vulgarnost, pravdu ili okrutnost prema sopstvenom mišljenju. Maturidi je rekao da će um prepoznati pogrešnost označavanja Allaha (dž.š) okrutnošću, glupošću i lažima, i rekao je da će um proceniti njegovu ružnoću kao elokventnu i inferentnu. On je izjavio da će potreba ili neznanje navesti počinioca da počini okrutnost, ludost i lažna dela, i da je Allah (dž.š) oslobođen svega toga (Kitabu't-Tevhid, str. 343-350).

Bibliografija

M. F. Abdulbaki, al-Mu'cem, „ʿadl”, „kst”, „zlm” art. Tirmizi, "Da'avat", 83. Ibn Mace, "Du'aʾ", 10. Ash'ari, al-Ibane (Arnaut), str. 131-132. a.mlf., Makalat (Ritter), str. 229-231, 261. Maturidi, Kitabu't-Tevhid (nšr. Bekir Topaloglu – Muhammed Aruci), Ankara 1423/2003, mesto red. Bakıllani, et-Temhid (Imaduddin), str. 50-52.

Ibn Furek, Mucerredu'l-Makalat, str. 46, 56, 99-100, 102-104. Kadi Abdulcebbar, Serhu'l-Usuli'l-hamse, str. 132, 301. a.mlf., al-Mugni, VI/1, str. 49-50, 177-178; V/2, str. 132. a.mlf., al-Muhtasar fi usuli'd-din (nšr. Muhammed Imare, u Resaʾilu'l-ʿadl ve't-tevhid), Kairo 1971, str. 169. a.mlf., Mutesabihu'l-Kurʾan (nsr. Adnan M. Zerzur), Kairo 1969, str. 61-65, 616, 656. Bagdadi, Usulu'd-din, str. 140-141. Ebu'l-Iusr al-Pezdevi, Usulu'd-din (nšr. H. P. Linss), Kairo 1383/1963, str. 49, 130-131. Šahristani, al-Milel (Kilani), I, 45. a.mlf., Nihajetu'l-ikdam (nsr. A. Guillaume), London 1934, str. 397-398. Adududdin el-Ici, el-Mevakif, Bejrut, ts. (Alemu'l-kutub), str. 331-332. Teftazani, Serhu'lMakasid (nsr. Abdurrahman Umeire), Bejrut 1409/1989, IV, 301-302. Ibnu'l-Humam, el-Musayere, Bulak 1317, str. 111-112, 133. Beiazizade Ahmed Efendi, Isaratu'l-meram min ʿibarati'l-Imam (nsr. Iusuf Abdurrezzak), Kairo 1368/1949, str. 225, 227. Elmalılı, Hak Dini, I, 167-168; III, 2087.

TEVFÎK- التوفيق

Autor:

HÜLYA ALPER

Izraz kelam-a u smislu da Allah (dz.s.) čini osobu uspešnom u dobrim delima.

U rečniku „da bude izborno; tevfik, izveden iz korena vefk, što znači "naći prikladnim za nečije želje“, zbližiti različite stvari kroz zajednički interes; (Kamus prevod, III, 1031-1033; el-Mu'đemu'l-vasit, "vfk" md.). Kao termin, to znači „Allah (đ.š.) čini postupke robova prikladnima za ono što On (đ.š.) voli i čime je zadovoljan“ (et-Taʿrifat, "vfk“ md.). Kao i reči proviđenja, nusret i lutf, koje imaju slična značenja, tevfik je specifičan za dobra dela i na dobrotu, (Ragib el-Isfahani, el-Mufredat, "vfk" art.). Tevfik je suprotan brzini, što znači "Allah (đ.š.) mu odseče pomoć od svojih buntovnih slugu“. Koncept vefk se pominje bukvalno na četiri mesta u Kur'anu. Opisujući svoju misiju i odgovornosti kao u Hz. Poslanika (s.a.v.s.) svom ummetu, Šuajb je rekao da se njegov uspeh (tevfik) može postići samo uz Allah-ovu (dz.š.) pomoć, (Hud 11/88; vidi M. F. Abdulbaki, el-Mu'cem, "vfk” art.). Pored Kutub-i Sitte, koncept Vefk koristi i Ahmed b. Hanbel. To se vidi u Hanbel-ovom el-Musnedu i drugim izvorima hadisa, (Wensinck, el-Muʿcem, “vfḳ” md.). Hadis kaže da će se prošli gresi osobi koja kaže "amin" zajedno sa imamom na kraju Fatihe proučene u namazu biti oprošteni ako se ovo delo poklopi sa izrekom meleka (saglasnost). U hadisu se navodi da je Allah Svemogući omogućio Svome sluzi, kome je On (dz.š.) poželeo na dobro, da čini dobra dela prije nego što je umro, (Musnad, III, 106, 120, 230; Tirmizi, "Kader", 8).Takođe u hadisima,"Uspeh je samo od Allaha (dz.š.)" (i billahi't-tevfik);Postoje fraze dove kao što su "Allah (dz.s.) je taj koji obezbeđuje uspeh“ (Allahu velijiu't-Tevfik) (Nesai, "Esribe“, 25, 48; "Feiʾ“, 1). Prenosi se da je Resulullah (s.a.v.s.) , kada je ugledao polumesec, dovio za Allah-ovo (dz.š.) odobrenje tokom mladog meseca (Darimi, "Avm“, 3). U nauci o kelamu, koncept tevfika je takođe počeo da se raspravlja u kontekstu tema kao što su sudbina i ljudska dela, vođstvo i zabluda od ranih vremena. Učenjaci Kelama su se suprotstavljali filozofiji filozofa na osnovu toga što nisu dovoljno naglašavali Allah-ovu (dz.s.) volju i preferirali koncept tevfika. Mu'tezilije, koji daju posebno mesto konceptu tevfiki, blagodati i pripisivanju moći stvaranja čoveku u njegovim izbornim radnjama, takođe ga objašnjava u okviru ovog svatanja.

Prema tome, Allah-ov (dz.š.) tevfik je nagrada koja se daje verniku ili Allah-ova (dz.š.) presuda da je osoba uspešna, tako da ne dolazi u obzir da nevernik bude uspešan. Prema Dza’fer b. Harb’e-u, tevfik i "testid" su dva Allah-ova (dz.š.) blagoslova, ali se ne manifestuju za svakoga. Prema Ebu

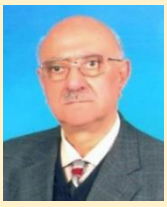
Ali el-Dzubbaiju, tevfik je milost koju poznaje Allah (dz.š.), i kada On (dz.š.) udeli ovu milost, osoba uspeva da poveruje (Es'ari, Makalat, str. 262-263). Kadia (sudija) Abduldzebbar ne smatra ispravnim tumačenje da je tevfik sevab ili nagrada ili Božanski sud. Prema njemu, ako osoba koja snosi odgovornost izabere poslušnost, koncept blagodati naziva se tevfik (Mutesabihu'l-Kurʾan, str. 735). U skladu sa ovim stavovima Mu'tezilija, tevfik je to što Svemogući Allah daje čoveku sposobnost da vidi i razume verske istine te ih usvoja svojom voljom, kao i da unapred objasni ove činjenice i iznese njihove konačne dokaze, (Šehristani, str. 411). Prema Eš'arij-skim teolozima, koji prihvataju da ljudi nemaju moć da izvrše svoje dobrovoljne radnje bez Božanske intervencije, tevfik se daje sluzi od Allaha (dz.š.) u trenutku akcije te se može koristiti samo za dobro i nikako za zlo, niti to da se može preinaćiti u zlo. Drugim rečima, Allah-ov (dz.š.) tevfik je Njegova (dz.š.) kreacija u ljudima, moć koja je pogodna za okretanje ka dobru (isto, str. 412); Prema tome, tevfik je Allah-ova (dz.š.) naklonost vernicima u smislu njihovog verovanja, te kao takva pokriva samo njih (Eš'ari, el-Ibane, str. 68; Ibn Furek, str. 123). Objašnjavajući tevfik kao moć koja je data, sluzi da čini dobro, Ibn Hazm navodi da neke od uputstava imaju isto značenje i da se takođe nazivaju "te'jid" i "ismet" (el-Fasl, III, 42, 56 , 65). Prema Hanefiju i Maturidiju, koji kažu da se moć akcije može koristiti na dva načina, dobar i zao, tevfik je spajanje Allah-ove (dz.š.) moći da čini dobra dela kod ljudi. Pošto Allah (dz.š.) poznaje vernikovu želju i sklonost ka dobroti, On (dz.š.) mu omogućava da deluje u tom pravcu, u izvesnom smislu, On (dz.š.) ga vodi (Maturidi, Teʾvilatu'l-Kurʾan, VII, 223; IX, 166). U stvari, Bejazizade Ahmed Efendi beleži da tevfik znači pomaganje i olakšavanje ljudi (Išaratu'l-meram, str. 233). Kelam učenjaci, povezuju koncept tevfika sa pitanjima vođstva i sudbine, objašnjavajući atribute Božanskog znanja, moći i volje, takođe su pokušali da zasnuju odgovornost sluge te su izneli različite pristupe o granici njegove uloge u dobrovolne radnje.Međutim, islamski učenjaci su došli do konsenzusa da se uspeh čoveka na ovom i na onom svetu ne može ostvariti nezavisno od Božanske milosti i tevfika, i da oni koji se okrenu dobroti dobijaju moć da čine dela koja izaberu od Allaha (dz.s.). U ovom slučaju, dužnost čoveka je da teži onome što je dobro i lepo i da očekuje dobre rezultate od Allaha (dz.s.); Tevfik znači ispunjenje ovog očekivanja.

Bibliografija

Ehanevi, Kaššaf, II, 1501. Prevod Kamus, III, 1031-1033. Musned, III, 106, 120, 230. Eš'ari, el-Ibane, Bejrut 1418/1998, str. 68. a.mlf., Makalat (Ritter), str. 262-263. Maturidi, Kitabu't-Tevhid (nsr. Bekir Topaloglu – Muhammed Aruci), Ankara 1423/2003, str. 420-427. a.mlf., Teʾvilatu'l-Kurʾan (nsr. Hatice Boinukalın), VII, 223; (nšr. Murat Sulun), IX, 166. Ibn Furek, Mucerredu'l-Makalat, str. 36, 106, 109, 123. Kadi Abduldzebbar, el-Mugni, XIII, 11-14. a.mlf., Šerhu'l-Usuli'l-hamse, str. 519, 780. a.mlf., Mutešabihu'l-Kurʾan (nsr. Adnan M. Zerzur), Kairo 1969, str. 184, 735. Ibn Hazm, el-Fasl (Umejra), III, 42, 56, 65. Dzuvejni, el-Irsad (Temim), str. 223-224. Šahristani, Nihajetu'l-ikdam (nsr. A. Gujllaume), London 1984, str. 411-414. Bejazizade Ahmed Efendi, Išaretu'l-meram min ʿibarati'l-Imam (nsr. Yusuf Abdurrezzak), Kairo 1368/1949, str. 233, 266, 303. „Tevfik“, EI2 (eng.), X, 386. Iljas Čelebi, „Hizlan”, DIA, XVII, 419-420. a.mlf., „Lutuf”, a.e., XXVII, 239-241. Merjem Kijani Ferid, „Tevfik“, Danisname-i Cihan-i Islam, Teheran 1383/2004, VIII, 553-557.

SARF – الصرف - Grana arapske gramatike koja se bavi strukturom reči.

Autor:



HULUSI KILIC

U rečniku, reč potrošna, što znači "okrenuti, okrenuti se", koristi se kao termin na dva načina, od kojih je jedno praktično, a drugo teoretsko. Praktična upotreba je transformacija (tasrif) glavne reči (infinitiv ili mazi) u različite glagolske i imeničke dužine u svrhu koja se odnosi na formulaciju ili značenje. Nazarî sarf (Teoretska morfologija), definisana je kao "nauka koja ispituje pravila padeža reči osim i'rab i bina". Dok lingvisti smatraju da su nauka sarf* i nauka tasrif* sinonimi, drevni lingvisti kao što je Sibevejhi smatraju tasrif delom nauke o tasrifu, (koju vide) kao deo nauke o sintaksi.U nauci o sarfu, glagoli izvedeni iz konjugovane glagolske osnove, osim mabni imenica, đamid glagola i harfova (slova), apstraktnih (asli) i mezid obrazaca u okviru imenica, i padeža ibdal, i'lal, kalb, hazif , idgam i imale, koji su promene harfova i samoglasnika koji su im sporedni, razmatraju se.Glagoli su podeljeni u dve kategorije: korenski glagoli i izvedenice, (muđerred-mezîd). Glagoli sa trostrukim korenom te njihovi derivati i četvorostruki korenski glagoli kao i njihovi derivati, ispituju se u sedam kategorija prema tome da li u njihovim korenskim harfovima postoji neispravan harf 'illa', kao i oblici konjugacije prošlih, sadašnjih, imperativnih (Imperativ ⟶ Emir – Naredba) i zabranjujućih (Nehiy- Zabrane *) raspoloženja svakog od njih. O njima se raspravlja prema znanju i nepoznatom; Objašnjene su promene harfova i samoglasnika u različitim oblicima i načinima nedozvoljenih glagola.Kao imenice koje pripadaju i korenskim i izvedenim glagolskim oblicima, infinitivni tipovi, ism-i fail, ism-i mef'ul, pridev-ı musebbehe, oblici preterivanja, imenice vremena, mesta i alata, ism-i tafdil, članak imenice i musaggar se koriste u imenicama. Razmatraju se situacije munekker-muennes, mufred-tesnije-cemi. I u glagolskim i u imeničkim oblicima primarna i sekundarna slova te njihova kretanja i mirovanja određuju se prema kriteriju. Ovaj kriterij, koji se koristi od drevnih lingvista koji se naziva "mîzân-ışarî", je "feale" (فعل). Prvi harf korena odgovara fe, drugi harf odgovara âyn, a treće odgovara "lam". Ako reč ima četiri korenska harfa, lam (فعلل) se dodaje na kraj mizane; ako ima pet korenskih harfa, još jedno lam (kao فعللل = سفرجل) se dodaje na kraj mizane. Ako postoji dodatni harf ili hrafovi u reč, kriterij se određuje postavlanjem na njihova suprotna mesta u ravnoteži, (kao što je تفعلل). Mizan se naziva "dužina" (binâ, sîga), a oblik reči koji mu odgovara naziva se "mevzun". Fenomen pronalaženja dužine, koji je važan u određivanju korena reči, naglašavali su još od starih jezikoslovaca, a vežbe pronalaženja dužine nekih teških reči, od kojih su mnoge umetničke, provodile su se pod naslovima tzv. "mesâilu't-temrîn, el-mesâilu'l-avîsa, temsîl". U Ebû Osmana el-Mâzinîja (umc. 249/863) et-Taṣrîf , koja je prva nezavisna gramatika koja je stigla do našeg vremena, obrasci imenica i glagola se raspravljaju pomiješani na osnovu primarnih i sekundarnih harfova koja ih čine, ibdâl, i'lâl, kalb, Slovne promene i transformacije, poznate kao taz'if, čine glavnu temu dela. Međutim, u gramatikama napisanim u moderno doba, obrasci glagola i imenica ispituju se u zasebnim odeljcima. U istim delima nisu uvršteni predmeti kao što su el-ibtidâ' ve'l-vakf, idgam, ismam, imale i revm, koji su više vezani za nauku o kiraetui. U svojoj knjizi pod naslovom ʿUnḳūdu'z-zevâhir , Ali Kuşçu je sledio drugačiju metodu te je detalno raspravljao, kao uvod, o nauci o wazu, koju on vidi kao osnovu ove nauke.

Pitanja sarfa proučavana su na mešovit način među predmetima nauke o gramatici od njenog osnivanja. Drevni lingvisti kao što su Sîbeweyhi i Radıyyuddin el-Esterâbâdî, videli su gramatiku

kao dio nahiv'a (Pravila sintakse). Zapravo, veći deo druge polovine el-Kitaba od Sībeweyhija, prve gramatike koja je preživela do našeg vremena, sastoji se od tema koje se odnose na izgovor. Ova metoda je korištena u kasnijim spisima kao što su el-Muḳteḍab (Muberred), el-Uṣûl (İbnu's-Serrâc), el-Mufaṣṣal (Zemahşerî), el-Lubâb (Ukberî), el-Muḳarrib (İbn Usfûr el-İşbîlî), el-Elfiyye (Ona je odjeknula u knjigama o nahv'iu kao što je Ibn Malik), a pitanja šafrana su uključena u njihove posljednje delove. U Ebû Hayyân el-Endelusîjevom İrtişâfu'ḍ-ḍarab i Suyûtîjevom Hemʿu'l-hevâmiʿ predmeti sarf (gramatike) i nahiv se raspravljaju zajedno. Mâzinî je napisao svoj Kitâbu't-Taṣrîf koristeći potrošene teme u el-Kitâbu . Mâzinî je prihvaćen kao utemeljitelj nauke o 'sufu' budući da je delo najstarija 'zbirna knjiga' koja je preživela do našeg vremena. Međutim, pre toga je Ali b. Hasan el-Ahmer-u (u. 194/809.), Jahja b. Ziyâd el-Ferrâu i Ahfeş el-Evsatu su pripisana i istoimena dela koja do danas nisu sačuvana. Pre Mâzinîja, el-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ , el-Cemʿ ve'l-ifrâd , et-Taṣġīr (Ruâsî), el-Meṣâdir (Ali b. Hamza el-Kisâî), el-Meṣâdir (Nadr b. Şumeyl). Napisane su monografije poput Suyûtî, Muâz b. Muslim el-Herrâ-da u vezi vežbe određivanja merenja reči. Na osnovu predaje od Muslima el-Herrâ-da (u. 187/803.), smatrao ga je utemeljiteljem nauke o sarfu, a vlasnik Şeẕe'l-ʿarf fî fenni'ṣ-ṣarf, Ahmed el-Hamelâvî, također ga je slijedio u tom smislu (vidi bibl.). Međutim, ovo gledište nije prihvaćeno na temelju toga da se pitanjima obuke može pristupiti nakon što se otkriju principi znanosti. Iz ovih dela napisanih u II (VIII) i III (IX) veka., zatim od IV. (X.) veka napisano je mnogo dela o nauci o sarfu a glavna su sledeća: Kāsım b. Muhammed el-Mueddib, Deḳāʾiḳu't-taṣrîf (ur. Ahmed Nâcî i dr., Bagdad 1407/1987); Ebû Ali el-Fârisî, et-Tekmile ; Rummânî, et-Taṣrîf ; İbn Cinnî, et-Taṣrîfu'l-mulûkî ve el-Munṣıf fî şerḥi't-taṣrîf li'l-Mâzinî ; Abdulkāhir el-Curcânî, el-ʿUmde ve el-Miftâḥ ; Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, Nuzhetü'ṭ-ṭarf ; Neşvân el-Himyerî, Risâle fi't-taṣrîf ; Kemâleddin el-Enbârî, el-Vecîz ; Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (potrošni deo); Ibn Yaîş, Şerḥu't-Taṣrîfi'l-mulûkî ; İbnu'l-Hâcib, do aş-Şâfiy ; Radî el-Esterâbâdî, Şerḥu'ş-Şâfiye ; Ibn Usfûr, el-Mumtiʿ ; Ebû Hayyân el-Endelusî, el-Mubdiʿ ; Mekkûdî, el-Basṭ ve't-taʿrîf fî ʿilmi't-taṣrîf ; İsâmuddin el-İsferâyînî, Mîzânu'l-edeb . Neka od dela napisanih u moderno doba mogu se navesti kako sledi: Yûsuf Fâris Eftimus – Saîd Şukayr, Ṭîbu'l-ʿarf (Bejrut 1888); Hârûn Abdurrâzık, ʿUnvânu'ẓ-ẓarf (Bulak 1306/1889); Ahmed el-Hamelâvî, Şeẕe'l-ʿarf (Bulak 1312); Didkos Sinân, Menâru'l-elbâb (Orşelim 1903); Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Dürûsu't-taṣrîf (Kairo 1958); Seyyid Emîn Ali, Fî ʿİlmi'ṣ-ṣarf (I-II, Kairo 1975.-1976.); Fethî ed-Decnî, Fî ʿİlmi'ṣ-ṣarf (Kuvajt 1979); Muhammad Ebu'l-Fütûh, ʿİlmu'ṣ-ṣarf (Kairo 1986.); Ebussuûd Haseneyn, ʿİlmu'ṣ-ṣarf (Kairo 1987.); Fahreddin Kabâve, Taṣrîfu'l-esmâʾ ve'l-efʿâl (Bejrut 1408/1988); Abdulcebbâr Alvân, eṣ-Ṣarfu'l-vâžıḥ (Bagdad 1408/1988); Abdusselam b. Âmir, al-Muncid (Tunis 1990.); Hâzim Ali, Taṣrîfu'l-esmâʾ (Kairo 1998); Fâris M. Îsâ, ʿİlmu'ṣ-ṣarf (Amman 1421/2000); Eymen Emîn Abdulganî, eṣ-Ṣarfu'l-kâfî (Bejrut 1421/2000); Abdullah M. el-Hatîb, el-Mustaḳṣâ (I-II, Kuvajt 1426/2005); M. Hayr el-Hulvânî, el-Muġni'l-cedîd (Bejrut, ts.). Također, Rashid al-Şertûnî Mebâdiʾu'l-ʿArabiyye (I-IV, Bejrut 1960-1963), Mustafa el-Galâyînî Câmiʿu'd-durûsi'l-ʿArabiyye (I-III, Kairo 1382/1962, 8. izd.), Abbas Hasan en-Naḥvu'l-vâfî(I-IV, Kairo 1973), Ali Rıza el-Merciʿ i Muhammed el-Antâkî zajedno su raspravljali o temama sarf (gramatike) i nahiv u svojim delima pod nazivom el-Muḥîṭ. U islamskom svetu, posebno u osmanskim medresama , el-Şāfiye (İbnu'l-Hâcib), el-Emṣile, Binâʾu'l-efʿâl , el-Maḳṣûd (sva tri anonimna), el-ʿİzzî (Zencânî) i Merâḥu' l-ervâḥ (Sažete knjige pod imenom Ahmed b. Ali b. Mes'ûd) privukle su veliku pažnju, o njima su napisani mnogi komentari i beleške, a izdavana su i nova izdanja i prevodi na turski jezik. Posljednjih pet dela, koja i danas zadržavaju svoju važnost u nastavi sarfa, poznata su kao "sarfske rečenice". Tokom osmanskog perioda, Mulla Fenârî je napisao Esâsu'ṣ-ṣarf fî ʿilmi't-taṣrîf , Ali Kuşçu je napisao ʿUnḳudu'z-zevâhir , Cemâleddin İs'hak Karamânî et-Tevâbiʿ fi'ṣ-ṣarf , Cemâleddin İshak Karamânî je napisao Karamânî et-Tevâbiʿ fi'ṣ-ṣarf, Birgivî Kifâyetu'l-mubtedî. Učenjaci kao što su Bedreddin el-Aynî, Ahmed Dinkûz, Dede Cöngî i Muslihuddin Mustafa Surûrî također su pisali komentare i beleške na knjige koje se podučavaju u medresama.

Sastavljanje šarskih knjiga čiji je narativni jezik turski, počelo je İskilibîjevim (u. 1199/1785) Tuhfetu'l-ihvân te je dobilo intenzitet nakon Tanzimata, a glavne su: Ali b. Huseyin Edirnevî, Kavâidu'li'lâl ve'l-idgām (Istanbul 1276.); Mazlûmzâde Mustafa, Teşîlu't-tasrîf (Istanbul 1286); Hacı İbrâhim Efendi, Tafsîlu't-te'lîf (Istanbul 1289); Abdulkerim b. Huseyin Amasyevî (engleski, Kerim Efendi), Zubde fî ilmi's-sarf (Istanbul 1292.); Mehmed Zihni, el-Muntehab (Istanbul 1303); Abdussamed Refî, el-Muhtasar (Istanbul 1307); Muhammed Lutfî, Mucmelu's-sarf (Istanbul 1308); Fevzî Nâdirî, Potrošni dio iz turskog Kulliyyât-ı Kavâid-i Arabiyye (Istanbul 1308); E. Serâyî, Mufassal Sarf-ı Arabî (Istanbul 1314.); Komisija, Mulahhas Sarf-ı Arabi (Istanbul 1314.); Monastirli Mehmed Rifat, İlm-i Sarf-ı Arabî; Hanbelîzâde Mehmed Şâkir, Temrinli ve İ'râblı Lisân-ı Arabî (odjeljak gramatike, Istanbul 1327, 1329). Nedavno su provedena neka istraživanja u vidu ponovnog izdavanja, prevođenja i prepisivanja klasičnih dela kako bi se zadovoljile potrebe za udžbenicima u imamsko-hatipskim školama i višim islamskim institutima, a potom i na teološkim fakultetima. Odseci za arapski jezik i književnost Fakulteta za književnost. Među onima koji su napisali autorska dela su Ahmet Ateş – Tahsin Yazıcı – Nihad M. Çetin, Bekir Topaloğlu – Hayreddin Karaman, Hüseyin Atay – İbrahim Atay – Yakup İskender, M. Meral Çörtü, M. Sadi Çöğenli i Hulûsi Kılıç.

(**Prim.Prev. Samir B**: Sarf* - Nauka o promenama - Ove promene imaju odredbe kao što su autentićne (sahih) i nelegitimne. Te odredbe se nazivaju et-tasrif (sarf) nauka“, sarf nauka koja se vidi kao grana nauke koja se bavi jednostavnim promenama koje će se desiti u strukturi reči.).

BIBLIOGRAFIJA

Prijevod Kāmus , III, 640-641. Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn , I, 72-73; II, 210-224. Ibn Qutayba, ʿUyûnu'l-aḫbâr , II, 155-160. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (ur. Semir Câbir), Bejrut 1412/1992, VIII, 293-294. İbn Cinnî, el-Munṣıf (ur. İbrâhim Mustafa – Abdullah Emîn), Kairo 1373-79/1954-60, I, 4; vidi također dodatak nakladnika, III, 233-270. Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, Nuzhetu'ṭ-ṭarf fî ʿilmi'ṣ-ṣarf (izdanje i komentar Yusriyye M. İbrâhim Hasan), Kairo 1413/1993, I, 37-49. Ibn Hisham en-Nahvî, Nuzhetu'ṭ-ṭarf fî ʿilmi'ṣ-ṣarf (ur. Ahmed Abdulmecîd Herîdî), Kairo 1410/1990, uvod izdavača, str. 50-87 (prikaz, ostalo). Suyûtî, el-Muzhir , II, 395-417. J. Fuck, el-ʿArabiyye (prev. Abdulhalîm en-Najjar), Kairo 1370/1951, str. 7-50 (prikaz, stručni). M. Muhyiddin Abdulhamîd, Durûsu't-taṣrîf , Kairo 1378/1958, str. 4-9 (prikaz, ostalo).M. Abdulkādir Uzayme, el-Muġnî fî taṣrîfi'l-efʿâl , Kairo 1382/1962, str. 7-31 (prikaz, ostalo). Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm , Kairo 1964, II, 277-292. Huseyin Nassâr, el-Muʿcemu'l-ʿArabî: Neşʾetuhû ve teṭavvuruh , Kairo 1968, I, 15-36. Ömer Rızâ Kehhâle, el-Luġatu'l-ʿArabiyye ve ʿulûmuhâ , Damask 1391/1971, str. 143-154 (prikaz, ostalo). Abduh er-Râcihî, Fıḳhu'l-luġa fi'l-kutubi'l-ʿArabiyye, Bejrut, ts. (Dâru'n-nehdati'l-Arabiyye), str. 34-35, 144-150. Fahreddin Kabâve, İbn ʿUṣfûr ve't-taṣrîf , Bejrut 1410/1981, str. 15-54 (prikaz, ostalo).Ahmed Hasan el-Kehîl, et-Tibyân fî taṣrîfi'l-esmâʾ , Kairo 1402/1982, str. 5-16 (prikaz, stručni). M. Sâlim Muhaysin, Taṣrîfu'l-efʿâl ve'l-esmâʾ fî ḍavʾi esâlîbi'l-Ḳurʾân , Bejrut 1407/1987, str. 9-22 (prikaz, ostalo). İsâm Nûreddin, Ebniyetu'l-fiʿl fî Şâfiyeti İbni'l-Ḥâcib , Bejrut 1418/1997, str. 111-133 (prikaz, ostalo). Abdulhamîd Anter, Taṣrîfu'l-efʿâl ve muḳaddimetu'ṣ-ṣarf , Medina 1409, str. 9-38 (prikaz, ostalo). Hasan Hindâvî, Menâhicu'ṣ-ṣarfiyyîn ve meẓâhibuhum , Damask 1409/1989, str. 5-73 (prikaz, ostalo). Selami Bakırcı – Kenan Demirayak, Historija gramatike arapskog jezika , Erzurum 2001, str. 17-32, 183-204. Ahmed el-Hamelâvî, Şeẕe'l-ʿarf fî fenni'ṣ-ṣarf (ur. Alâeddin Atıyye), Bejrut 1422/2002, uvod izdavača, str. 6-8. Hadîce el-Hadîsî, Ebniyetu'ṣ-ṣarf fî Kitâbi Sîbeveyhi , Bejrut 2003, str. 19-30 (prikaz, ostalo). Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, el-Mustaḳṣâ fî ʿilmi'ṣ-ṣarf , Kuvajt 1424/2003, I, 11-38. İsmail Durmuş, “Nahv”, DİA , XXXII, 300-306. CHM Versteegh, “Taṣrīf”, EI 2 (Fr.) , X, 386-387.

Nauka Tasrif*- التصريف

To je prva preživela knjiga el-Kitâb grane arapske gramatike koja se bavi strukturom reči (sarf) koju je napisao Ebû Uthman el-Mâzinî (um. 249/863).

Autor:

ISMAIL DURMUŞ

Počevši od Sîbeveyh el-Kitâb'a, u njegovim gramatičkim radovima, predmeti sintakse i gramatike, kao i pitanja vezana za kiraet i fonetiku, kao što su idgam, ibdâl, kalb, imâle, işmam i ibtidâ-vakf, obrađeni su pod nazivom nahiv i u mešoviti način. U stvari, veći deo drugog dela el-Kitâb'a sastoji se od pitanja vezanih za sarf. Isti sistem se vidi u kasnijim gramatičkim delima kao što su el-Muḳteḍab (Muberred), el-Mufaṣṣal (Zemahşerî) i el-Elfiyye (İbn Mâlik). Međutim, İbnu'l-Hâcib je el-Mufaṣṣal'ove teme vezane za sintaksu sakupio u odvojenim delima pod imenom el-Kâfiye, a njegove teme vezane za sarf, u odvojenim delima pod nazivom eş-Şâfiye. Ebû Uthman el-Mâzinî je spojio i klasifikovao pitanja safa, koja su bila raštrkana po el-Kitâb'u, ne dodajući mnogo sebe i ne menjajući Sîbeveyhi'ov metod, a sa et-Taṣrîf'om je odvojio nauku sarfa od sintakse te je ućinio nezavisnom disciplinom; Ovim je radom prihvaćen kao prvi jezikoslovac čiji je rad opstao do današnjih dana, pa se stoga smatra začetnikom nauke o sarfu. Pre svog et-Taṣrîf'a, radovi sa ovim imenom, koji nisu sačuvani do našeg vremena, pripisani su Ali b. Hasan el-Ahmer'u, Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ'u i Ahfeş el-Evsat'u, (Sezgin, VIII, 118; IX, 69, 133). U Mâzinî et-Taṣrîf'u, on navodi da ne bi bilo prikladno da oni koji još nisu duboko u arapskom jeziku i koji ne poznaju druga gramatička pitanja, udubljuju u nauku o gramatici, te da većina ljudi koji postavljaju pitanja o idgam'u i imâle'u, a koje se smatraju da su superiornost arapskog, on navodi da je razlog zašto im ova pitanja predstavljaju problem je taj što ne poznaju druga gramatička pitanja, (İbn Cinnî, II, 340). Mâzinî'jevo delo preneto je do današnjih dana kroz dela Muberred'a, İbnu's-Serrâc'a, Ebû Ali el-Fârisî'e i İbn Cinnî'e, (Pomenuta dela, I, 6). Cİbn Cinnî, koji je napisao komentar na et-Taṣrîf pod imenom el-Munṣıf, navodi da je ovo delo najsavršenija kompilacija među knjigama sarfa, bez nepotrebnih proširenja, besmislenih starih reči i mnogih grešaka novih, (isto, I, 5). Rad, u kome se mešovito ispituju imenički i glagolski obrasci, sastoji se od sedam poglavlja:

1). Dodatni harfovi i njihova mesta u imeničkim i glagolskim frazama, dodatna za ilhâk (aneksiju), med (posredovanje), mâna (promenu značenja) i one koji su više od originalnih, apstraktnih glagolskih i imenskih obrazaca sulâsî'a i rubâî'a, izolovane glagolske i imeničke fraze, humâsî izolovane imeničke fraze, kıyasî (muttarid) ve şâz ilhaklar (i nepromenljive aneksije u imenici i glagolske fraze), elif (ا) i nûn (ن) dodaci, vasıl i kat' hemze i mesta, mezîd glagolski oblici, mesta harfova (ي، ه، و، ن، م، ل، س، ت، ا) u imenicama i glagolima, njihove promene i transformacije.

2). Promene, transformacije i promene (i'lâl) u imeničkim i glagolskim obrascima čije je prvi harf 'illet' (ء،ا،ئ،و). Imenički i glagolski obrasci u kojima se و i ئ transformišu jedno u drugo, u ء (hemze) i ت ('te'), i transformacija و ('vav') i ئ ('Jâ') u ت iftiâl obliku.

3). Promene, transformacije i opadanja u oblicima i glasovima glagola i imenica Eđvef imenica i glagolskih oblika u kojima harf 'Ilat', koje samo po sebi ima samoglasnik i ispred je sahih/sâkin harf, ima prednost nad njegov slovo sahih/sâkin i ostaje sâkin, a imenički i glagolski obrasci u kojima se 'vâv' (و) i „Ja“ (ئ) koriste kao pravi harf bez ikakvih promena imeničkih i glagolskih obrazaca i sîga, primeri gde se 'vâv' (و) i „Ja“ (ئ) posle množine 'elif' (ا) okreću u 'hemze'(ء) u nepravilnim množinama nekih ecvef imenica, mesta gde 'vâv' (و) i „Ja“ (ئ) prelaze jedno u drugo u ecvefovima, promene u ecvef rečima čije je poslednji harf 'hamze' (ء).

4). Promene, transformacije i padovi u nepotpunim imeničkim i glagolskim oblicima i vremenima, mesta gde vav i “Ja“ u nepotpunim imeničkim i glagolskim oblicima prelaze jedno u drugo.

5). lefîf, makrûn ve mefrûk lefîfi, čija su poslednja dva harfa “Ja“ (ئ), glagolski i imenički obrasci kao što je mefruk lefif sa srednjim koji ima nivo, promene, transformacije i padove u svojim vremenima, neka pitanja proizilaze iz taz‘îfe (zasjenenost ili imati dva harfa istog pisma) u lefîfima.

6). Vežbe za pronalaženje obrazaca reči i ritmova nelegitimnih glagola kao što su:

(“رمي، غزا، قال، باع، وأى، أوى، ودّ”), pogodnih za obrasce kao što su:

(“اغدودن, قمطر, هدملة, قوصرّةعنكبوت, اطمأنّ...تَرْقُوَةٌ, عُنفوان ـمح دُوّة”), ili pogodnih za obrasce kao što su:

(“فعيلول، فعليل، فعلول، فَيْعُول، مَفعلة”), od kojih su mnogi veštački.

7. Transformacija slova tâ (ت) u “ṭâ” (ط) i “dâl” (د) u poglavlju İftiâl.

U et-Taṣrîf’u, teme upotrebe su objašnjene uz obilje primera, koji pokrivaju većinu nastavnog plana i programa na arapskom jeziku, a različite upotrebe kijasa i şâza u nekim arapskim dijalektima su objašnjena i razlozi za to su navedeni. zraz „Ovi su uzeti od 'sika' “, koji se koristi u mnogim delovima dela, mora da je označavao Arape i učenjake arapskog jezika čijem se znanju arapskog verovalo. Jer, u knjizi se često pominju stavovi lingvista kao što su Zira kitapta Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ahfeş el-Evsat, Yûnus b. Habîb, Asmaî i Ebû Ubeyde. Mâzinî je povremeno komentarisao ove stavove i birao među njima, kao i svoje stavove. U stvari, negde u Medini (İbn Cinnî, I, 307), on je naveo da je bilo mnogo grešaka u kiraetu imama Nâfi‘ b. Abdurrahman’a, jer nije imao dovoljno znanja o gramatičkim izrazima. Činjenica da ima dosta primera veštačkog određivanja dužine od nedozvoljenih glagola po obrascima navedenim u delu, a posebno u šestom poglavlju rada, govori da autor ima svoje dopune kao i prikuplanje zaostavštine. nasleđene od Sîbeveyhi’a. Zato što je zabeleženo da je Mâzinî bio vešt u ovoj oblasti, da je dobro obučavao svoje učenike i da je prevagnuo u diskusijama koje je vodio sa drugim lingvistima, posebno sa lingvistima Kufe. Takve vežbe veštačkog pronalaženja dužine su opširno uključene u mnoge kasnije knjige, posebno İbn Cinnî'ev komentar u el-Munṣıf'u, pod naslovima kao što su “mesâil muşkile, mesâil avîṣa”. Delo je opstalo do današnjih dana sa komentarom İbn Cinnî’a, (ur. Ibrahim Mustafa – Abdullah Emin, I-III, Kairo 1373-1379). Komentar, koji je najpouzdaniji izvor u oblasti nauke o sarfovima, sastoji se iz tri dela. U prva dva toma, et-Taṣrîf’ov fragmentarni tekst i naknadni komentari svakog dela, u trećem tomu, pod naslovom “Tefsîru’l-luġa min Kitâbi’t-Taṣrîf li’l-Mâzinî”, objašnjenje teškog, razumeti mesta sa čudnim rečima u tekstu, u poslednjem delu ove studije se o vežbama veštačkog određivanja dužine pod naslovom “Mesâ’il fî (min) ʿavîṣi’t-taṣrîf”. Zabeleženo je da je proučavalac arapskog jezika Ebu’l-Bekā İbn Yaîş napisao postscript uz ovaj komentar, (Keşfu’ẓ-ẓunûn, I, 412).

BIBLIOGRAFIJA

İbn Cinnî, el-Munṣıf (ur. İbrâhim Mustafa – Abdullah Emîn), Kairo 1373-79/1954-60, I, 1, 5, 6, 307; II, 340; vidi također vrsta.mjesto. Keşfu'ẕ-ẓunûn, I, 412. Brockelmann, GAL, I, 131. Sezgin, GAS, VIII, 118; IX, 69, 73, 75, 80, 112, 133, 178-179. Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 69. İsmail Durmuş, "Nahiv", DİA, XXXII, 301. Hulûsi Kılıç, "Sarf", a.e., XXXVI, 136-137. "el-Mâzinî, Ebû ʿOs̱mân", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyyetu'l-ʿâlemiyye, Rijad 1419/1999, XXII, 77. İbrâhim Abdullah, "el-Mâzinî", el-Mevsûʿatu'l-ʿArabiyye, Damask 2007, XVII, 479.

(**Ruhsat*** – الرخصة - Privremena odredba koja čini legitimnim zanemarivanje zahteva primarne odredbe za neki izgovor.

Reč licenca, koja u rečniku znači „pogodnost", kao fikhski termin odnosi se na privremenu odredbu zasnovanu na principu olakšice, što čini legitimnim nepoštivanje osnovnog pravila (azimet) normalnih situacija zasnovanih na valjanim izgovorima (za različiti pristupi značenjima azimeta i licence, vidi Abdulaziz al-Buhari, II, 298-299). Na primer, dok je pijenje vina haram u normalnim uslovima, dozvoljeno je u slučajevima kada postoji opasnost od smrti od žeđi. Opet, iako je u normalnim uslovima ramazanski post obavezan na vreme, dozvoljeno ga je odložiti u slučaju putovanja. Dok se ova dozvola data pod određenim okolnostima naziva licenca, pod normalnim uslovima odredbe istog akta nazivaju se azimet. Druge glavne upotrebe koncepta dozvole u literaturi o fikhu su sledeće:

1). Dozvola, u smislu principa pogodnosti i olakšice (iusr i teisir), ima značajan uticaj na sve metode idžtihada koje se primenjuju u rešavanju pitanja fikha, posebno istislahi idžtihad. Odražavajući ovo shvatanje, princip „Poteškoće privlači teisir" (Mecelle, čl. 17) predstavlja jedno od pet univerzalnih pravila za koja je prihvaćeno da obuhvataju ceo fikh. U tom smislu, licenca i dokazi na kojima se zasniva predstavljaju osnovu legitimiteta koji podržava druge, uže upotrebe licence. Teorijske studije o ovom principu, koje se pominju u gotovo svim delovima fikha, uglavnom su sadržane u Kavaidinim knjigama.

2). Dozvola (tetebbu'r-ruhas), u smislu da osoba bira najlakši između različitih idžtihada različitih sekti fikha, jedan je od važnih koncepata i pitanja idžtihada i taklida (vidi TELFIK).

3). U delima hanefijske metode formiranje idžme eksplicitnom metodom se opisuje kao azimah, a formiranje idžme kroz ćutanje smatra se dozvoljenim.

4). U metodi fikha, oblici koji su prihvaćeni kao glavni i u pogledu beleženja i izvođenja hadisa nazivaju se azimet, a oni koji su podržani i odobreni po principu olakšavanja nazivaju se licencom (Šemsuleimme es-Serahsi, I, 379-380).

5). U Furuovim delima, značenje dozvole i dozvole je prihvaćeno kao osnova ibaha i licence, a dozvola relevantne osobe drugima da konzumiraju predmet ili imaju koristi od njegovih koristi takođe je izražena konceptom ibah-a. i licenca u istom smislu (za neke koncepte i pitanja koja su povezana ili zamenljiva sa konceptom licence, videti Donmez, str. 266-268).U delima Furua, značenje oproštenje (ibâha) i dopuštenje (ruhsatın) prihvaćeno kao osnova ibâha i ruhsatın, a dopuštenje relevantne osobe drugima da konzumiraju predmet ili imaju koristi od njegovih dobrobiti također je izraženo konceptom ibâha i ruhsatın u istom smislu (za neke koncepte i pitanja koja su povezana ili se mogu zameniti sa konceptom ruhsatın, vidi . Dönmez, str. 266-268). Reč ruksat i njene izvedenice se koriste u hadisima na način koji je blizak njenom rečničkom značenju, kao i njenom značenju kao termina u fikhskom postupku (na primer, videti Musnad, II, 108; IV, 158; takođe videti Vensinck , el-Muʿcem , "rhs" art.). Postoje mnogi stihovi i hadisi koji navode da su pogodnost, olakšanje i oslobađanje od teškoća i nevolja među osnovnim principima islamske vere, i na taj način čine osnovu za ideju o dozvoli (na primer, videti el-Bakara 2/ 185; el-Inshirah 94/5-6; Buhari, "Takođe postoje konkretni dokazi koji podržavaju neke odredbe dozvole.

Na primer, nije greh da osoba u nevolji jede zabranjenu hranu - u određenim granicama - (el-Bakara 2/173; el-Maidah 5/3; el-An'am 6/119, 145; Darimi, "Mukaddime", 56, "Edahi", 24), kaže se da je osoba koja je pod velikim pritiskom neće biti religiozno odgovoran za svoje reči i dela, pa čak može izgovarati reči poricanja Allaha - dok će sačuvati veru u svom srcu (en-Nahl 16/106; Ibn Mace, "Talak", 16). Neki naučnici prihvataju azim i dozvolu kao atribute dela koji je predmet presude (al-mahkum fih), dok ih većina proceduralnih prihvata kao atribute presude. Prema onima koji zastupaju prvi stav, na primer, ako putnik posti u ramazanu na vreme, to se smatra veličinom, a ako ga odloži, to se smatra dozvoljenim, dok je po mišljenju većine odredba posta na vreme azimah, a odredba o odlaganju je dozvoljenost. Naučnici metodologije su takođe raspravljali o pitanju da li upornost i dozvolu treba smatrati predloženim ili naređenim odredbama. Grupa učenjaka kaže da Šerijat normalne situacije čini razlogom za nastavak prvobitnih pravila, a nenormalne situacije razlogom za pružanje beneficija slugama i primenu privremenih pravila, te da pošto je razlog jedno od utvrđenih pravila, veličina i dozvola treba uzeti u obzir u ovoj grupi. Druga grupa je mišljenja da u azimu i dozvoli postoji ili molba (iktiza) ili dozvola (ibaha), pa ih stoga treba smatrati propozicionim klauzulama. Naime, azima je pojam koji se koristi samo kada je u pitanju dozvola, a u normalnim uslovima sve predložene odredbe (farz/vadžib, mandup, haram, makruh i, prema jednom stavu, dozvoljene) su u prirodi azime. Iako Pezdevijeva analiza azima na četiri dela kao što su farz, vadžib, sunnet i nafl daje utisak da on misli da je ovaj koncept ograničen na ono što se zahteva da se radi verski, to se takođe razume iz definicije azime koju daje i njegovih objašnjenja o delovima licence za koje smatra da su ono što nije potrebno, pa čak i ono što je dozvoljeno u ovom kontekstu (Kenzu' l-vusul, II, 299, 300, 315-317; up. Abdulaziz el-Buhari, II, 298-299, 300, 316). Mnogi drugi autori usul takođe navode da se ova četvorostruka podela odnosi na deo azimeta, koji su zakonita dela koja donose nagradu (Abdulali Muhamed el-Ansari, I, 119). Kada se ispita osnovna ideja o razlici između azimuta i licence i rezultati koje ona proizvodi, u stvari, proceduralisti pokušavaju da razjasne promenu odredbe u određenim slučajevima u smislu verske misli razmatranjem predloženih odredbi sa ovim konceptima u uslove koji okružuju poreskog obveznika i nalaze da u ovim slučajevima radnje koje imaju oblik napuštanja dužnosti ili vršenja zabrane svoj legitimitet crpe iz vere. Vidi se da pokušavaju da stave Drugim rečima, u ovaj aspekt fikhskog postupka, musliman koji je voljan i nastoji da se pedantno pridržava naredbi, zabrana i preporuka vere, sprečen je da učini zabranjeno/odvratno delo. ili odustajanje od dužnosti/obaveze/mandube pod pritiskom verski valjanih izgovora, ili da to učini posle vremena određenog za njeno izvršenje. Ideja da njegova pobožnost neće biti oštećena odlaganjem, naprotiv, on će delovati unutar krug legitimiteta iu skladu sa voljom šerijata zasniva se na posebnoj terminologiji kao delu teorije suda (jer za neka objašnjenja koja upućuju na ovu ideju videti Satıbi, I, 346; Sah Veliiiullah ed-Dihlevi, I , 102-104). Sa druge strane, pri ispitivanju pojma licence u fikhskom postupku, uočava se da su uključene diskusije sa bogatim sadržajem u pogledu pravne filozofije, posebno mišljenja o pitanju da li su razlozi za poštovanje zakona, koji je jedan od važna pitanja krivičnog prava, treba posmatrati kao razloge koji dovode do nekažnjivosti ili kao situacije koje otklanjaju nezakonitost.Dozvola se deli na dva dela, u zavisnosti od toga da li se dozvola daje za izvršenje ili nečinjenje dela:

a). Dozvola da se počini haram. Djelo čije je prvobitno rješenje haram može postati dozvoljeno zbog valjanih izgovora. Na primer, osoba koja je pod ozbiljnom pretnjom po svoj život ili fizički integritet može da govori reči poricanja o Alahu – zadržavajući veru u svom srcu; Svinjetinu može da jede osoba kojoj je život ugrožen zbog gladi.

b). Dozvola za odricanje od obaveze. Radnja čija je primarna odredba farz/obavezna može se odložiti kada za tu radnju postoje posebni dozvoljeni razlozi ili u hitnim slučajevima, ili se može odustati ako se kasnije ne može izvršiti. Na primer, neko ko je previše bolestan da posti može da odloži svoj ramazanski post. Opet, osoba čiji je život ili fizički integritet ugrožen može odložiti ramazanski post i odustati od klanjanja Bajram-namaza.

Hanefijski učenjaci dele licencu na dva dela u smislu njene doslovno i figurativne upotrebe.

1). U pravom smislu:

a). Situacije u kojima se radnja smatra dozvoljenom iako razlog za haram i obezbeđivanje haram postoje zajedno. Ovo se smatra tipom koji najviše zaslužuje koncept licence u smislu istine. Tako je dozvoljeno da izvrši ovo delo osobi koja je prinuđena da izgovori reči poricanja Alaha. Uništavanje tuđe imovine pod pritiskom, prekid posta, zabranjeno hodočašće u Ihramu i jedenje tuđe imovine bez dozvole u slučaju gladovanja opasnog po život su takvi primeri.

b). Situacije u kojima se akt smatra dopuštenim zbog odlaganja presude iako za to postoji opravdanje. Dozvoliti putujućem poreskom obvezniku da odloži svoj ramazanski post je primer ove vrste dozvole; Jer postoji razlog zašto je post obavezan ili je preskakanje posta haram (činjenica dolaska u mjesecu ramazanu), ali se presuda odlaže.

2). U metaforičkom smislu:

a). Situacije u kojima su neke teške obaveze koje su postojale u prethodnim božanskim religijama uklonjene sa muslimana i olakšane. Smatra se da je to tip koji najviše zaslužuje koncept licence u prenesenom smislu. Ovo je uklanjanje obaveza kao što je odsecanje kontaminiranog dela odeće i davanje jedne četvrtine svog bogatstva kao zekat.

b). Situacije koje su olakšane izuzećem od opšteg pravila u islamu. Dakle, kupoprodajni ugovor se smatra dozvoljenim isključujući zabranu prodaje nepostojeće robe. Primeri ovog tipa uključuju dozvoljenost pijenja vina ili jedenja nečistog životinjskog mesa u stanju gađenja ili uznemirenosti, kao i skraćivanje molitve od četiri rekata tokom putovanja. Ovo razlikovanje je takođe usvojeno u nekim usulskim delima napisanim po metodi mutakalimin (Gazali, I, 98-99). Ponovo, od strane hanefskih učenjaka, dozvole su podijeljene na dvije u smislu toga da li pravilo azime zadržava svoje postojanje ili ne; one s doslovnim značenjem se nazivaju terfîh dozvole, a one sa figurativnim značenjem nazivaju se dozvole iskata. Prema tome, one u prvom dijelu su licence u pravom smislu riječi i porezni obveznik ima dvije mogućnosti, odnosno, davanje azime i dalje postoji u zamjenu za licencu. Činjenica da se to naziva promocijom ukazuje na to da se obvezniku u navedenoj situaciji daje olakšica. Vidi se da je prva vrsta ovog dijela zasnovana na sljedećim dokazima: Kada je lažni prorok Musejlime oteo dvojicu od svojih drugova i tražio od njih da proglase da je on poslanik, jedan od njih se opirao pod rizikom smrti i bio je ubijen. ubijen, drugi je dao izjavu u željenom smjeru, a kada je ova vijest stigla do Hz.Poslanika Muhammeda (s.a.v.s.), rekao je da je prvi dobio dvostruko veću nagradu, a drugi nije bio grešan jer je koristio dozvolu koju priznaje vera. Ponovo su Hubejba b. oteli mušrici i tražili da njihove idole prihvate kao bogove. Kada je stigla vijest da se Adi opirao ovom zahtjevu i da je ubijen, Hz. Poslanik je rekao da ima istaknuto mjesto među šehidima i da će biti njegov drug na nebu. Sa druge strane, Allahov Poslanik, Ammâr b., koji je pod takvim pritiskom morao izgovoriti riječi poricanja. Rekao je Yâsiru da učini istu stvar čuvajući svoju vjeru u svom srcu kada je bio u sličnoj situaciji (za različite predaje o događajima, vidi Ibn Ebu Shayba, VI, 473; Tabari, XIV, 182; Abdulaziz al-Bukhari, II, 316-317). Prema tome, porezni obveznik koji pod prisilom mora izvršiti zabranu koja krši Božja ili ljudska prava, ili koji zbog nevolje mora bez dopuštenja jesti s tuđe imovine, može počiniti ovo djelo i neće biti grešnik ako ga koristi ili ne koristi dopuštenje; Ako vrijednost koju vjera pridaje tim pravima stavi iznad vlastite koristi i ne iskoristi dopuštenje te riskira ili žrtvuje svoj život, bit će nagrađen. Dok se druga vrsta prvog dijela naziva terfîh dozvola, prikazano je kao dokaz da relevantni ajeti i hadisi ukazuju da u slučajevima izgovora koji legitimiziraju odgađanje ramazanskog posta- iako postoji razlika u mišljenjima o tome koji je bolji- porezni obveznik može posti ili odgoditi ako želi. U drugom dijelu, odgovorna osoba (mutekellim) ne mora napraviti izbor, odredba koja odgovara licenci postala je ništavna, a odredba metaforički nazivana licencom sada je u prirodi veličine.

Prema tome, ako osoba inzistira na tome da ne jede ili pije nešto što je zabranjeno usprkos riziku da izgubi život - a da nikoga ne ozlijedi - i umre, postaje grešnik, jer se smatra da je počinio samoubojstvo ne iskoristivši jasno dopuštenje dano ajetima koji daju posebne izuzetke po ovom pitanju; Neki podupiru ovo dopuštenje principom ibâha-i asliyye (u ajetu o izgovaranju riječi poricanja pod pritiskom [en-Nahl 16/106], navodi se da postoji izuzetak ne od odredbe harama, već od sankcija izazivanja božanskog gnjeva). Iako je većina hanefija ovog mišljenja, prema rivajetu od Ebu Jusufa i jednom od dva stava imama Šafije, u slučaju jedenja ili pijenja haram predmeta zbog 'Iztira', haramitet djela se smatra haramitetom. ostaje i samo dotična osoba smije počiniti djelo; Dakle, osoba koja se opire i izgubi život kako bi izbjegla nešto što je religijom zabranjeno ne postaje grešnik. U suštini, kada se sagledaju iskazi nositelja i jednog i drugog stava, vidi se da je bitno pod kojim uvjetima i u koju svrhu osoba koja inzistira na nečinjenju haram djela iako se nalazi u teškoj situaciji, tu situaciju razotkriva, dajući prioritet zaštite vrijednosti neophodnih za obavljanje službene dužnosti, posebice prava na život. Razumije se da treba koristiti dopuštenje, ali žrtvovanje vrijednosti niže razine može se smatrati vjerski cijenjenim ponašanjem tek kad je netko siguran u cilj koji se može opisati kao zaštita vjere. Primjerice, tijekom rata, osoba koja se istupi iako zna da će biti ubijena, a da ne nanese ozbiljne gubitke drugoj strani, ne smatra se ponašanjem koje treba nagraditi, već izazivanjem nepotrebnog gubitka života. Osoba koja napusti jasne propise vjere i dovede svoj život u opasnost, kao u slučaju umiranja opirući se postu iako zna da ne može postiti, uspoređuje se s osobom koja se ubije mačem kojim je upotrijebila u ratu s neprijateljem (Abdülazîz el-Buhari, II, 317-321). Iako je lako razumljivo da se odredbe prethodnih Božanskih vjera koje su bile ukinute za muslimane i odredbe koje više nisu specifične za privremene situacije, kao što je primjer tedžviza selamskog ugovora, figurativno opisuju kao dozvole i da odredba zauzvrat za dozvolu smatra se statičnom, nije moguće počiniti djelo koje je haram u slučaju situacija opasnih po život.Pristup pravljenja razlike u relevantnim primjerima i razmatranja nekih od njih kao dozvole u doslovni smisao (perfîh Ruhsat) i neki kao metaforička licenca (iskat Ruhsat) kritizirali su neki autori (Abdulvehâb Hallâf, str. 124). Činjenicu da se skraćivanje namaza od četiri rekata u toku putovanja smatra u okviru metaforičke dopuštenosti, hanefije objašnjavaju na sljedeći način: Hz. Kao što se može razumjeti iz predaje Aiše o ovoj temi, namazi su u početku bili obavezni u obliku dva rekata i za stanovnike i za putnike, a zatim su ostavljeni onako kako su prvi put propisani za putovanje, a neki od njih su završeni kao četiri rekata za one koji su boravili (Buhari, “Menaḳıbü 'l-enṣâr”, 48; Ebû Dâvûd, “Sefer”,

1); Stoga se u slučaju kampanje vraća izvorno pravilo. S'hodno tome, za one koji su na putu da klanjaju dva rekata umjesto četiri, to je dar od Allaha Njegovim robovima i obaveza je ograničena na to. Iako hanefijski autori smatraju da je ovo dodavanje legitiman čin dobrovoljno učinjen od strane sluge, oni navode da je to mekruh sa različitim objašnjenjima. Metodisti osim hanefija (posebno šafijskih) razlikuju Ruhsat na sledeći način:

1). Potrebna (obavezni) Ruhsat. Obavezno je jesti svinjetinu u obliku roštilja, a ako mutekellim umre zbog nekorišćenja ove dozvole, smatra se grešnikom. Ponovo, postač kome preti opasnost da umre od gladi i žeđi dužan je da iskoristi dozvolu (Ruhsat) da prekine post, čak i ako je stamenit i zdrav.

2). Mendub Ruhsat. Tako se na putu skraćuju četiri rekata namaza i putnik odlaže post kada svati da će mu biti teško.

3). Dopušteni Ruhsat. To je kao sklapanje Selam ugovora.

4). Ruhsat u suprotnosti sa opcijom za koju se smatra da je preovlađujuća. U slučajevima kada putnik svati da neće biti povređen, primeri ovog tipa uključuju odlaganje posta, mes-h po mestvama i obavljanje određenih namaza. Jer u ovim slučajevima se smatra boljim post, pranje nogu i klanjanje namaza bez povezivanja. Neki šafijski autori ovome dodaju i petu, u vidu dozvole za mekruh, i kao primer ove vrste navode skraćivanje namaza od četiri rekata za putovanja ispod određene udaljenosti putovanja (dve etape); Drugi autori ga ubrajaju u četvrti tip (za ostale razlike u pogledu delova licence videti Donmez, str. 259-260). Kada se razmatraju razlozi za dozvolu, generalno se vidi da se ponavljaju sledeći razlozi koji su efikasni u ublažavanju ili ukidanju nekih verskih obaveza i sakupljeni su u sedam naslova: Putovanje, bolest, pritisak, zaborav, neznanje, teškoća (umumu ' l-belva), mentalna bolest i starost. Neispunjavanje određenih uslova neophodnih za odgovornost, kao što je maloletnost. Međutim, falsifikovanje je sveobuhvatniji pojam od licence u svom tehničkom smislu u fikhskoj proceduri, a razlog falsifikovanja su i razlozi koji se smatraju opravdanjem licence. S druge strane, svi razlozi za ublažavanje nisu osnov za licencu u smislu da se nepoštovanje odredbe azima smatra legitimnim za određeno opravdanje. Na primer, zapamtite da iako je pogodnost osnova za pravilo u nekim slučajevima, ona nije među razlozima za dozvolu u smislu fikha. Shodno tome, moguće je prikupiti razloge za dozvolu pod četiri naslova: putovanje, bolest, gađenje i bol. Među njima su uslovi putovanja i odredbe posebno regulisanih objašnjenja (vidi SEFER). Bolest čini osnovu odredbi davanja u nekim slučajevima, posebno u pogledu bogosluženja; Međutim, njen poseban oblik, koji se ispituje u smislu uticaja na zakonske odredbe sa posebnim određenjem u fikhskom postupku, jeste bolest koja rezultira smrću (vidi MARAZ-ı MEVT). Opšti razlozi za licencu su gađenje i dosada. Iako su nužnost i nevolja pojmovi koji se mogu koristiti naizmenično u fikhu, u konkretnijim upotrebama, prvi je apstraktni izraz osobe pod pritiskom teških uslova, dok drugi ukazuje na pojavu nužde u konkretnim događajima. U slučaju dozvole, zabrane prestaju da budu grešne, u relevantnim ajetima i hadisima to se odnosi na dva principa: ne imati volju za kršenjem pravila vere i ne prekoračiti granicu koju zahteva događaj, i mere vezane za do ove granice se ispituju u okviru koncepta nužnosti. Iako je u jednom aspektu moguće povraćanje smatrati vrstom bolesti, može se videti da im se mogu pripisati različiti rezultati, posebno u pogledu odredaba licence (ibid.).Pored toga, situacija u kojoj je neko lice pod materijalnim ili moralnim pritiskom drugih se opširno raspravlja u fikhu i proceduralnim delima jer ima važne posledice u kontekstu pravnih odnosa (videti IKRAH). Što se tiče ispoljavanja datih koristi, dozvole su u obliku smanjenja (iskat), redukcije (tenkis), promene (ibdal), prezentacije (prezentacije), odlaganja (tehir) i smatraju se dozvoljenim uprkos verskoj prepreci. (ibaha maa kıiami'l-mani'). Iako podleže diferencijaciji (na primer videti Mv.F, XXII, 159-161), podrazumeva se da se u njima kao osnova uzima koncept neovlašćene promene i da licenca u smislu postupka nije doveden u pitanje. Opet se može videti da se pitanje da li se odredba može proširiti upoređivanjem sa licencama određenim zakonom, koje se pominje među razlikama u stavovima o licenci, ne odnosi na licencu u tehničkom smislu, već na odredbe o olakšicama izrečene izuzetno.Kada se posmatra nezavisno od specifičnih karakteristika svake stvari i razlika u okolnostima svakog poreskog obveznika, opšta i uobičajena odredba licence je prihvatljiva. U slučaju takvog izgovora, radnja koja bi bila makruh ili zabranjena u normalnim okolnostima postaje dozvoljena.Šatibi navodi da u ovom kontekstu, ono što se podrazumeva pod dozvoljenošću nije da se poreskom obvezniku ostavi izbor da li da to uradi ili ne, već da se otkloni poteškoća (ref'u'l-harec) (el-Muvafakat, I, 318 , 350-351). Široko se raspravljalo da li je bolje izabrati licencu ili upornost. Dijeleći dokaze obje strane, Šatibi navodi da to može varirati u zavisnosti od stava mudžtehida, bez davanja jasnog mišljenja po pravilu, te da bi bilo primjereno to pitanje razmotriti u kontekstu objašnjenja u vezi sa konceptom teškoća. (ibid, I, 323-345).

Kada se sagledaju mišljenja proceduralista i primeri koje navode o ovoj temi, vidi se da se donošenje različitih zaključaka zasniva na sledećim razlozima:

a). Postojanje posebnih dokaza (nas) o nekim pitanjima.

b). Neodabir licence može se posmatrati kao pokazatelj verske opredeljenosti.

c). Potreba da se proceni efekat opravdanosti smatra se razlogom za izdavanje dozvole za mutekellima. Shodno tome, u slučajevima kada ne postoji prvo opravdanje za superiornost – licencna superiornost, svaki događaj i poreski obveznik moraju se vrednovati posebno. Kako Shatibi objašnjava – osim ako za to ne postoje posebni verski dokazi – dozvola je relativna, a ne primarno pravilo; Dakle, svaki poreski obveznik mora imati sopstvenu jurisprudenciju da preferira dozvolu za azimut (ibid, I, 314; III, 154-155).

BIBLIOGRAFIJA

Musned , II, 108; IV, 158. İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (ur. Kamâl Yûsuf el-Hût), Beirut 1409/1989, VI, 473. Tabari, Câmiʿu'l-beyân , Beirut 1405/1985, XIV, 182. Ibn Hazm, al-Muḥallâ , VI, 240. Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl , II, 298-328. Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (izd. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beirut 1393/1973, I, 117-124, 379-380. Gazzalî, al-Mustaṣfâ , I, 98-99. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt , I, 314, 318, 323-346, 350-351; III, 154-155. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr , Istanbul 1308, II, 298-328. Šah Veliyyullah ed-Dihlevi, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa , [nema mjesta za štampanje] 1322 (el-Matbaatü'l-Hayriyye), I, 102-104. Abdülalî Muhammed el-Ansârî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (u Gazzâlî, el-Müstaṣfâ), Bulak 1324, I, 116-120. Mecelle , art. 17. M. Sellâm Medkûr, Mebâḥiṯü'l-ḥükm ʿinde'l-uṣûliyyîn , Kairo 1379/1959, I, 115-130. Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü uṣûli'l-fiḳh , Kuvajt 1388/1968, str. 124. Saîd Ali M. el-Humeyrî, el-Ḥükmü'l-vaż'î ʿinde'l-uṣûliyyîn , Meka 1405/1984. Sulhi Dönmezer – Sahir Erman, Teorijsko i primijenjeno kazneno pravo , Istanbul 1986., II, 1-30, 87-156. M. Hüsnî İbrâhim Selîm, er-Ruḫaṣ ve esbâbü't-teraḫḫuṣ fi'l-fiḳhi'l-İslâmî , [nema mjesta za ispis] 1407/1987 (Dârü't-tıbâati'l-Muhammediyye).Hüseyin Halef al-Cübûrî, Aḥkâmü'r-ruḫaṣ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye , Meka 1408/1988. Abdulkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, er-Ruḫaṣü'ş-şerʿiyye ve iṣbâtühâ bi'l-ḳıyâs , Rijad 1410/1990. Muhammed aş-Şerîf er-Rahmûnî, er-Ruḫaṣü'l-fiḳhiyye mine'l-Ḳurʾân ve's-sunneti'n-nebeviyye , Tunis 1992. Abdülfettâh Mahmûd İdrîs, er-Ruḫaṣü'l-müteʿalliḳa bi'l-maraż fi'l-fiḳhi'l-İslâmî,[nema mjesta za ispis] 1415/1995 (en-Nesrü'z-Zehebî li't-tıbâa). Halit Çalış, Princip olakšice u islamu , Konya 2004. Mustafa Baktır, Stanje nužde u islamskom pravu , Ankara, ts. (Emel Matbaacılık), str. 195-208 (prikaz, ostalo). Mecelletü Mecmaʿi'l-fiḳhi'l-İslâmî , VIII/1, Džeda 1415/1994, str. 41-640 (prikaz, stručni). İbrahim Kâfi Dönmez, "er-Ruḫṣa ve tetebbuʿu'r-ruḫaṣ fi'l-fiḳhi'l-İslâmî", ae , str. 243-282 (prikaz, ostalo). Ruḫṣa", Mv.F , XXII, 151-164. R. Peters, "Rukhṣa", EI 2 (Eng.) , VIII, 595-596.

TESAVVUF (MISTIZAM).

Autor:

TESAVVUF (MISTIZAM).

U sufizmu je neophodno izbegavati sve ono što ima mogućnost ili sumnju da je greh. Iz tog razloga, sufizam nije put permisivnosti, već put veličine. Sufije ne teže dozvoljenosti i izbegavaju tumačenja. On smatra da je dozvoljeno onima koji su na putu da ne poste, nego da sami poste; Mole se odmah kada dođe vreme, ali znaju da to nije uslov. Kada hodočašće za njih postane obavezno, odmah idu na hodočašće; Oni daju svoj zekat. Ne jesti više nego što je potrebno, ne spavati i ne razgovarati je znak istrajnosti u dozvoljenim stvarima. Sufiji daju fetvu drugima da postupaju u skladu sa dozvolom, a oni sami deluju u skladu sa principima vara'a i takva. On nastoji da na najsavršeniji način ispuni verska pravila, a pružajući koristi drugima, ne priznaje to pravo svojoj duši. Oni se plaše da će ugađanje i ugađanje duši dovesti do zanemarivanja i opuštenosti, a da će se religiozna osetljivost smanjiti. Oni dele versku osetljivost na četiri: osetljivost istinitih, pravednih, pobožnih i iskrenih. Oni osećajnost iskrenog vide kao najsavršeniju religioznost i pokušavaju da dostignu taj nivo (Gazali, II, 95-99).Dok jedan od prvih sufija Ibrahim b. en-Nasrābādī kaže da je nesklonost Ruhsat i tumačenjima (te'vil) jedan od principa sufizma, Ibn Hafīf vidi toleriranje vlastite duše, sklonost i naginjanje ka ruhsatu, prihvatanje njenog tumačenja kao izuzetno štetno za učenike (muride). (Sulemi, str. 210, 465, 488).). Kušejri savetuje svoje učenike da ne postupaju po dozvolama i da budu oprezni; Ističe da su dozvole za slabe ljude i one koji su veoma zauzeti. On navodi da je sufija obećao Bogu da će delovati po principu veličine kada stupi na ovaj put, i da će prekršiti svoje obećanje kada se spusti na nivo dozvole (er-Risale, str. 735). Rekavši da je Hz.Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, s vremena na vreme postupao u skladu sa dozvolom,Serrak ovo ponašanje pripisuje svom davanju primera i navodi da je tako što je postupao, on zapravo podučavao dozvolu svom ummetu (al-Luma , str 143). Suhravardi, s druge strane, ističe da je učinio više od onoga što je Poslanik naredio ili preporučio svom ummetu, i naglašava da je postupanje u skladu sa onim što je rekao dozvoljeno, a uzimanje svojih postupaka kao primer veličine (Avarifu'l -maʿarif, strana 541).Prema Sehl b. Abdullahu et-Tusteriju, nepoštivanje verskih naredbi je fitna za obične vernike, sklonost popustljivosti i tumačenjima je fitna za sufije, a neispunjavanje svojih dužnosti prvom prilikom (ne slijediti put veličina) je fitna za mudre ljude. (Sulemi, str. 465). Serrac kaže da sufije pokazuju religioznu osetljivost koju pokazuju pobožni vernici, ali pored toga, za razliku od drugih vernika, oni imaju svoj religiozni život zasnovan na principu veličine i da drugi ne treba da uzimaju te živote za primer (al-Lumaʿ, str. 143).

BIBLIOGRAFIJA

Serrâc, al-Lumaʿ , str. 28, 141, 143, 523, 526. Kelâbâzî, et-Taʿarruf , str. 84. Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtu'l-ḳulûb , Kairo 1381/1961, I, 277; II, 529. Sulemî, Ṭabaḳāt , str. 210, 218, 304, 465, 488. Kuşeyrî, er-Risâle , str. 735. Gazzâlî, İḥyâʾu ʿulûmi'd-dîn , Kairo 1358/1939, II, 95-99. Şehâbeddin es-Suhreverdî, ʿAvârifu'l-maʿârif , Bejrut 1966., str. 541. Muhyiddin İbnu'l-Arabî, el-Fütûḥâtu'l-Mekkiyye , Kairo 1293, II, 258, 504. Yahya b. Ahmed el-Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣu'l-âdâb (izd. Îrec Efşâr), Teheran 1358 hş., str. 272-289 (prikaz, ostalo). Şa'rânî, el-Mîzânü'l-kübrâ , Kairo 1306, I, 4-14. Ebu'l-Bekā, el-Külliyyât , Bulak 1253, str. 194. Mustafa Baktır, "Azîmet", DİA , IV, 330. JGJ ter Haar, "Rukhṣa [u Ṣufism]", EI 2 (Eng.), VIII, 596.

Sefer – السفر – (Ekspedicija) Izraz koji označava putovanje s posebnim pravnim odredbama.

Autor:

FAHRETTIN ATAR

U rečniku „pisati; Reč ekspedicija, što znači "putovati, putovati", je fikhski izraz i odnosi se na prelazak određene udaljenosti u okviru uslova koje zahteva žurba (šer'an). U fikhu se reči ikamet i hadar koriste kao odgovor na ekspediciju, koja se definiše kao „putovanje koje izaziva promenu u nekim odredbama“. Ahmed b. Muhammed el-Fejumi je izjavio da su Arapi koristili reč 'sefer', što u rečniku znači "preći daljinu", u smislu "kretati se" ili "nameravati da odu na mesto koje prevazilazi rastojanje koje može se vratiti uveče (mesafetu' l-adva) kada je odlazio rano ujutru“. On kaže da oni putovanje u adva nisu nazvali putovanjem (el-Misbahu'l-munir, str. 329, 472). Osoba koja krene da pređe određenu udaljenost naziva se musafir (gost, putnik, ekspedicija), a osoba koja ima prebivalište u nekom mestu, a nema status putnika naziva se mukim. Pored toga, na turskom se reč ekspedicija koristi za putovanje u rat i mobilizaciju za ratno stanje. Reč ekspedicija se pominje u sedam ajeta Časnog Kur'ana. U dve od njih se ramazanski post može odložiti tokom putovanja (el-Bekare 2/184-185), u jednom od njih, ako nije moguće pripremiti dokumente u vezi duga, može se uzeti talac kao talac. zalog (el-Bekare 2/ 283), u dva od njih se može obaviti tejmum ako nema vode za abdest ili gusl, (en-Nisa 4/43; El-Maide 5/6). U jednom od njih licemeri su se pravdali što nisu učestvovali u pohodu na Tebuk (et-Tevbe 9/42), a u drugom se spominje (al-Kehf 18/62) da je Hz.Musa (a.s.) otišao na dugo putovanje u potrazi za osobom (Hidrom) kojoj je Allah Teâlâ dao posebno znanje. U jednom ajetu je upotrebljen oblik množine reči sefer, esfer, što znači „mesta stanovanja“ ili „udaljenosti“ (Saba' 34/19). Pored toga, u jednom ajetu reči „za'n” za kretanje i boravak označavaju njihovu suprotnost (en-Nahl 16/80), a u mnogim ajetima „darb fi'l-arz” za izražavanje putovanja (npr. vidi en- Nisa 4/ 101) koristie se reči kao što su "rihle, sejaha, sejr, hijre, rukub" i njihove izvedenice (MF Abdulbaki, el-Muʿcem, "plač", "rhl", "rkb", "rki", " sri ”, „sih”, „sir”, „ʿarc”, „ktʿa”, „msi”, „nfz”, „nfr” članci). Sa druge strane, u Kur'anu ima mnogo ajeta o džihadu i migraciji (Hidžri), koja često zahtevaju duga putovanja, (ibid, članci „chd“, „hcr“), i hodočašće (Hadždž) koje se može obaviti samo putovanjem, uvek je tako bilo. postala je obaveza za one koji žive van Meke (el-Bekare 2/189, 196, 197; Al-i Imran 3/97; el-Hadždž 22/27), zatraženo je da se finansijska podrška pruži onima koji su ostali na putu zbog finansijskih poteškoća (ibnu's-sebil) i izdvajanja dela prihoda od zekata, (el-Enfal 8/41; et-Tevbe 9/60), putovanja koja bi omogućila da se vide različiti delovi zemlje, posebno su za podsticanje u svrhu učenja lekcija, (na primer, videti Iusuf 12/109; al-Ankebut 29/20).Reč Sefer i njene izvedenice se često pominju u hadisima (Vensinck, el-Muʿcem, „sfr” art.). Nakon što je Hz.Poslanik, sal'lallahu alejhi ve sel'lem, migrirao iz Meke u Medinu, hodočastio je i umru, kao i u vojne svrhe, dok su as'habi sa njim pažljivo posmatrali njegovu praksu u ibadetu te je prenosili drugima. Predaje koja su dostigla stepen tevatur govore da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) skraćivao namaz od četiri rekata tokom svojih putovanja do povratka u Medinu, te da je obično postio tokom svojih vojnih pohoda koji su se poklapali sa mesecom Ramazanom, da je ponekad odlagao ili prekidao svoje poste i da je svojim saputnicima koje je pustio da se približe neprijateljskoj vojsci, naredio da prekinu post. Ponovo, Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je recitovao 12. i 13. ajet Zuhruf sure dok je krenuo na put, i dovio se Allahu da mu podari put koji će biti lak, daleko od teških situacija, i na kojem će svi naći svoje porodice i imanje u dobrom stanju po povratku (Muslim, “Hac”, 425) da je po povratku u džamiji klanjao nafilu namaz od dva rakata (Buhari,

“Megazi”, 79); biti zdrav (Musned, II, 380), sticanje znanja (Buhari, „ʿIlim”, 10), posećivanje svetih mesta kao što su Mesdžid'u-l--Haram i Mesdžid'u-l--Aksa (Buhari, „Savm”, 67; Muslim, „Hac” , 415) za koje ih je ohrabrivao za putovanje, objasnio neka pravila u vezi sa ekspedicijom (Muslim, „Imare“, 178) i preporučio da se putovanje obavlja u grupama, a ne samostalno – osim ako postoji potreba, (Buhari, „Cihad“, 135; Ebu Davud, „Ima mnogo hadisa o džihadu“, 79; Tirmizi, „Džihad“, 4). Sefer u literaturi o fikhu. U klasičnim knjigama o fikhu, definicija, razlozi, svrhe, uslovi i odredbe putovanja- posebno fokusirajući se na pitanje putničke namaze- dati su u relevantnim ajetima Časnog Kur'ana. Verbalni i stvarni sunneti Hz.Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, su ispitivani u okviru stavova i prakse as'haba i tabiun pravnika, te dok je o nekim pitanjima postojao konsenzus, različita mišljenja su se iznosila čak i unutar jednog mezheba. U delima fikha i usul-i fikha navodi se da je ekspedicija zasnovana na dva glavna razloga: jedan je boravak u uslovima koji otežavaju verski i svetovni život toliko da zahteva preseljenje u drugi grad, a drugi je potreba da idu na druga mesta radi nekih verskih i svetovnih beneficija. Učenjaci fikha su naveli da se putovanje smatra jednim od osnovnih prava i sloboda, da se ne može ograničavati bez razumnog opravdanja, stoga je verska odredba putovanja dozvoljena u normalnim uslovima, ali se ova odredba može mijenjati u zavisnosti od situacije. Putovanje se po svojoj nameni deli na tri dela: putovanje radi ibadeta, putovanje radi dozvoljenog delovanja i putovanje radi grešnog dela; Što se tiče verskog pravila, ono je podeljeno na pet delova: farz/vadžib, preporučeno, dozvoljeno, mekruh i haram putovanja. U slučajevima kada život u mestu prebivališta postane nepodnošljiv, nema sigurnosti za život i imovinu, a nepoštovanje verskih i duhovnih vrednosti postaje rasprostranjeno, migratorna putovanja radi nastanjivanja u drugom mestu i ona radi obavljanja dužnosti hodočašće ili džihad, smatraju se obaveznim putovanjima; učenje nauke, razmena informacija sa učenjacima, viđenje Božijih blagoslova, razmišljanje o tajnama univerzuma, uzimanje lekcija iz prošlosti, poseta rođacima ili svetim mestima, itd. Svrhe putovanja koja su organizovane za: trgovinu, lov za potrebe, zabavu, su zabranjeni. Povećanje znanja i ponašanja, itd., putovanja koje imaju tu svrhu i potrebe, dozvoljena su putovanja; Ona putovanja koja su organizovana radi činjenja haram dela: ubistvo, blokiranje puta itd., smatraju se haram putovanjima. Putovanje sa svrhom; odlazak u lov bez potrebe da se zadovolji potreba, putovanje sam po nesigurnim putevima, itd., pominje se kao primer putovanja mekruhom. Sa obzirom na značaj putovanja u razvoju komercijalnih, ekonomskih, društvenih, naučnih i kulturnih odnosa između pojedinaca i društava, islamski učenjaci su raspravljali o tome da li je zemlja prebivališta ili zemlja putovanja superiornija, generalno govoreći da će ovo pitanje varirati u zavisnosti od situacija i uslova. Iako se putovanja podstiču u nekim ajetima i hadisima, pošto je putovanje privremena i neuobičajena situacija za ljude uopšte, ljudima u ovoj situaciji se daje olakšanje, posebno u pogledu ibadeta. Kao što je izraženo u nekim hadisima Hz.Poslanika sal'lallahu alejhi ve sel'lem (na primer, videti Buhari, "ʿUmra", 19), poteškoće na koje nailazimo tokom putovanja nisu jednodimenzionalne. Pored umora i fizičkog stresa izazvanog putovanjem, putnik može imati brige o tome kako će putovanje proći, bezbednosti na putu, porodici koju je ostavio, svom poslu, robi i svrsi putovanja. Dok su pravnici opravdanost izdatih licenci putniku obrazlagali teškoćama ili otklanjanjem teškoća, prihvatili su uslov putovanja kao uzrok, odnosno objektivan kriterijum koji treba uzeti kao osnovu pri utvrđivanju da li su ove odredbe važeće, a rekli su da svako ko se po šer'anu smatra putnikom može koristiti dozvole (ruhsat), bez obzira da li je bilo poteškoća tokom putovanja ili ne.

Uslovi seferizma.

Pravnici su raspravljali o uslovima da se on smatra safarijem u fikh smislu tumačeći verbalne i stvarne sunnete na tu temu u svetlu upotrebe reči safari u jeziku. Razgovaralo se uglavnom o udaljenosti, trajanju i svrsi ekspedicije.

1). Udaljenost i trajanje putovanja.

Većina pravnika je mišljenja da treba praviti razliku između pogodnosti koje se pružaju putniku podelom putovanja na duga i kratka putovanja, a da će se dozvole kao što su skraćivanje molitve i odlaganje posta odnositi samo na duga putovanja. Hanbalije sa sektom Zahiri (Ibn Hazm, III, 200; IV, 388) kao što su Ibn Tejmija (al-Fatava'l-kubra, II, 339-340) i Ibn Kajima el-Cevziiia (Zadu'l-me lʿ , 164). Advokati su, s druge strane, tvrdili da će odredbe dozvole, poput skraćivanja molitve i odlaganja posta za kadeta, važiti i ako je put kratak, navodeći da nema diskriminacije među putnicima. u smislu korišćenja licenci u Kur'anu i Sunnetu. Hanbelijski pravnik Ibn Kudama takođe nije smatrao prikladnim da pravi razliku između kratkih putovanja i dugih putovanja u smislu skraćivanja namaza, i rekao je da je odlaganje posta pravilo specifično samo za duga putovanja (al-Mugni, II, 258; III, 99). U određivanju donje granice dugog putovanja, većina naučnika je zasniva na dva različita kriterijuma, jedan je razdaljina koju treba preći, a drugi je vreme potrebno za prelazak te udaljenosti. Pravnici koji mere vreme odredili su donju granicu dugog putovanja, ne zanemarujući rastojanje, prema tempu pešaka, koji je srednji tempo, i tempu kamile u koloni. Moguće je sumirati glavne stavove o ovoj temi na sledeći način: Prema većini hanefijskih pravnika, donja granica dugog putovanja je udaljenost od tri dana uz umereno hodanje. Njihova glavna osnova u tom pogledu je hadis koji kaže: „Putnik briše svoje čarape tri dana i tri noći, a stanovnik jedan dan i jednu noć“ (Muslim, „Taharet“, 24) i stavovi ashaba kao što je Ibn Mas'ud. Kako nije moguće nastaviti put danonoćno, svrha trodnevne udaljenosti je tri puta veća od one koja se u proseku može preći za jedan dan; Iz tog razloga se naziva i tri etape (tri zamka = 24 lige). Pošto noviji izučavaoci fikha procenjuju da je prosečno putovanje koje se može preći za jedan dan šest sati, trodnevno putovanje odgovara osamnaest sati. Dakle, putnik postaje osoba koja umerenim hodanjem po kopnu i plovidbom po umerenim vremenskim uslovima pređe osamnaest sati. Neki hanefijski pravnici su, s druge strane, odredili razdaljinu koju se može preći za tri dana merenjem udaljenosti i dali mere kao 15, 18 i 21 farsang tako što su merili put koji se pređe u najkraćim, srednjim ili najdužim danima u njihovim gradovima.Međutim, u sekti, mera od 18 farsanga je prihvaćena kao mišljenje koje treba uzeti kao osnovu fetve, a noviji izučavaoci fikha su izjavili da je udaljenost od 18 farsanga ekvivalentna udaljenosti od osamnaest sati uz umereno hodanje. . hodati. Prilikom određivanja trase uzima se u obzir samo odlazna putanja, povratna se ne uzima u obzir.Ako putnik ide brzo i za kratko vreme pređe navedeno rastojanje, on se i dalje smatra putnikom. Prema šafijskim, malikijskim i hanbelijskim sektama, minimalna udaljenost na kojoj mogu da stupe na snagu odredbe o dozvoli kao što su skraćivanje namaza i odlaganje posta, kako na kopnu tako i na moru, je 4 berida*.

(**Berid*** – بريد - Naziv dat obavještajnoj i poštanskoj organizaciji u islamskim državama.

Postoje različita mišljenja o poreklu reči. Dok ima onih koji tvrde da potiče od latinskog veredus, što znači „životinja za poštu“, ima onih koji kažu da je arapski ili preuzeto iz perzijskog buride-dum, što znači „odsečeni rep“. Jer Iranci su nekada sekli repove poštanskih životinja da bi ih lakše razlikovali od drugih životinja. Reč Berid se koristila u različitim značenjima kao što su „konjanik, poštar, ambasador, glasnik, udaljenost između dve pošte, pisma i dokumenti poslati poštom, pošta u vezi sa službenim poslovima“. Organizacija Berid je postojala među Arapima tokom doba neznanja (Dzehalijeta), kao i pod Sasanidima i Vizantijem.).

Pošto je 1 barid 4 farsa, a 1 farsah 3 milje, ovo rastojanje je 48 milja. Osnovni temelji pomenutih sekti su: „O stanovnici Meke! Prenosi se da „Ne skraćujte svoje molitve za udaljenost manju od 4 berida od Meke do Usfana“ (Darekutni, I, 387) i to je bila praksa ashaba kao što su Ibn Omer i Ibn Abbas. Udaljenost od 4 berida je razdaljina koja se može preći za dva dana umerenim tempom (ovo se takođe naziva dve etape). Ovaj period uključuje osnovne pauze kao što su jelo, piće, spavanje i molitva. Čak i ako se ova udaljenost pređe ekspresnim vozilom dva dana ranije, odredbe o putovanju i dalje važe. Prema pravnicima kao što su Evzai i Ibnu'l-Munzir an-Nisaburi, putovanje na kojem je dozvoljeno skratiti molitvu i odložiti post je najmanje jedan dan. Kada se stare mere udaljenosti pretvore u današnje mere dužine, razdaljina od 15 liga, koju hanefije smatraju donjom granicom dugog putovanja, odgovara približno 83 kilometra, udaljenost od 18 liga odgovara 99 kilometara, a rastojanje od 16 liga, koje definišu ostale tri sekte, odgovara 88 kilometara. Ranije je to trajalo tri dana (osamnaest sati) i bilo je oko 80-100 km. Sa obzirom na to da današnja brza transportna vozila mogu za kratko vreme preći veliku udaljenost, ističe se da ako se kao osnova za određivanje ekspedicionog statusa u našoj eri uzme vremenski kriterijum, skoro da više neće biti moguće koristiti prednosti pružanje ekspedicionih usluga. Iz tog razloga, većina savremenih islamskih učenjaka smatra da je mera udaljenosti objektivnija i primenljivija od ova dva kriterijuma. Prema onima koji plovidbu dele na dugu i kratku, kratko putovanje je putovanje koje ne dostiže donju granicu dugog putovanja, ali se navodi da je manje od 1 milje. Zabeleženo je da advokata nije bilo (Baci, I, 262; Merdavi, II, 318; Sevkani, III, 234).Merenje putnih razdaljina u fikhu nije ograničeno na pitanja ibadeta, već se vidi da su doneti propisi koji uzimaju u obzir putne razdaljine u mnogim pitanjima koja se odnose na različite grane prava. Na primer, kratka putovanja za pitanja kao što su imenovanje kadije, pozivanje optuženih i svedoka na sud i vođenje suđenja u odsustvu; U pitanjima kao što su imenovanje muftije i zabrana putovanja dužniku, velike udaljenosti su uzete kao kriterijum (Ibn Nuceim, al-Ashbah, str. 368-369; Sirbini, IV, 210, 373, 451, 45 Haraši, VII, 174).

2. Svrha putovanja.

Da bi osoba imala koristi od odredbi o putovanju, mora nameravati da ode na mesto koje je udaljeno od putovanja. U grupnim putovanjima putnikom ili rezidentom smatra se lice koje nije ovlašćeno da odlučuje o programu putovanja, u zavisnosti od toga ko je ovlašćen da o tome odlučuje. Na primer, u zavisnosti od namere vojnog zapovednika ili učitelja, koji je na čelu kolone učenika, on postaje putnik ili stanovnik.

3. Napuštanje naselja i odlazak.

Da bi se omogućilo putovanje, namera putovanja nije dovoljna, putovanje mora zaista početi. Prema opštem verovanju u fikhu, odredbe putovanja počinju kada čovek napusti poslednju kuću tog naselja sa bilo kog puta sela, grada ili grada u kome živi. Ovo ne uzima u obzir vinograde, bašte, stražare, fabrike, organizovane industrijske zone i farme životinja van naselja. S druge strane, u izvorima, Haris b., jedan od tabiinskih učenjaka. Ebu Rebia, Ata b. Abu Rebah i Sulejman b. Zapisano je da je Mojsije bio mišljenja da putnik može skratiti svoju molitvu bez napuštanja naselja (Ibn Kudame, II, 259; Ševkani, III, 235). Budući da su se stambena područja velikih gradova danas u velikoj meri proširila, uzimajući u obzir mišljenje pomenutih pravnika, opštinske granice okruga u kome putnik boravi ili početna tačka prevoznih sredstava kao što su brodska luka, autobuska stanica, železnička stanica se može smatrati polaznom tačkom putovanja.

4. Putovanje mora biti u legitimnu svrhu. Prema šafijskim, hanbelijskim i malikijskim mezhebima, ekspedicione dozvole (Ruhsat) mogu biti važeće za putovanja koja se preduzimaju u svrhu legitimnog poslovanja kao što su bogosluženje, trgovina ili obrazovanje. Osoba koja putuje zbog posla kao što je ubistvo ili krijumčarenje ne može imati koristi od ekspedicijskih dozvola. Zato što se osobi koja počini greh ne može dozvoliti da koristi dozvole koje Bog daje svojim dobronamernim slugama. U stvari, Allah je jedenje mesa nečistih životinja uslovljavao onima koji su u nevolji, "tako da ne prelaze granice i ne budu nepokorni Allahu" (el-Bakara 2/173).Prema Ahmed b. Hanbelu, osoba koja putuje samo iz zadovoljstva ne može imati koristi od dozvola za ekspediciju; Prema Maliku, makruh je imati koristi od toga. Prema hanefijama, osoba može imati koristi od dozvola za ekspediciju bez obzira na svrhu u koju putuje. Jer, u ajetu koji kaže: „Nema štete u skraćivanju namaza prilikom putovanja po Zemlji“ (en-Nisa 4/101) i u hadisima na ovu temu, ne pravi se razlika između putnika u pogledu korišćenja dozvola (Ruhsata).

Uslovi da budete putnik.

Pravnici su krenuli na dug put kao princip u niže navedenim odredbama, za koje nema posebnog objašnjenja.

1). Skraćivanje namaza.

Na osnovu relevantnog ajeta (an-Nisa 4/101) i prakse Poslanika, pravnici su se složili da je dozvoljeno klanjati obavezne namaze od četiri rekata u po dva rekata tokom putovanja. Prema Šafijama i Hanbalijama, skraćivanje ovih namaza je dozvoljeno i vrlinije od njihovog potpunog obavljanja. Prema većini malikijskih pravnika i hanefija, to je veličina; Međutim, dok većina Malikija smatra sunnetom skraćivanje namaza (Baci, I, 260; Ibnu'l-Arabi, I, 490; Haraši, II, 56-57), Hanefije su mišljenja da putnik nema pravo izbora te je potrebno skratiti namaz. Dok neki hanefijski pravnici opisuju skraćenicu kao licencu (dozvolu), oni misle na licencu iskata, koja ima prirodu veličine. Prema njima, makruh je da putnik klanja četiri rekata namaz, a da ga svesno ne skraćuje. Međutim, ako obavi dva rekata nakon klanjanja tešahuda, a zatim obavi još dva rekata, on će obaviti farz namaz; Iako je uradio nešto što nije dozvoljeno u religiji jer je odložio pozdrav, druga dva rekata smatraju se nadmoćnim. Ako preskoči prvi tešahud ili ne uči prva dva rekata, ne smatra se da je klanjao farz namaz. Opet, prema hanefijskoj sekti, molitve od četiri rekata koje preostaju da se propuste na putovanju obavljaju se kao po dva rekata kada se postane stanovnik. Kada se molitva obavlja u džematu, stanovnik može pratiti putnika, a putnik može pratiti stanara. Putnik koji prati stanara obavlja namaz od četiri rakata u potpunosti. Stanovnik koji prati putnika ustaje kada imam salutira na kraju dva rekata i prema preferiranom gledištu obavi namaz u četiri bez ikakvog učenja.Ako pogriješi, ne klanja. Ako putnik klanja sunnet namaz, to ne menja broj rekata. Učenjaci fikha navode da se i na dugim i na kratkim putovanjima sunnet i suneta namaza mogu klanjati na konju, čak i ako nema izgovora, a obavezni namaz se može klanjati samo zbog straha od neprijatelja. , itd. Naveli su da se to može izvesti sedenjem na konju ili u vozilu kao što je brod, ili insinuacijom, u zavisnosti od izgovora.

2. Post se može odložiti. U Kuranu (al-Bakara 2/184), putniku je dozvoljeno da ne posti tokom Ramazana kako bi to kasnije nadoknadio. Većina pravnika je mišljenja da čovek na putu može da posti; Međutim, bilo da je vrlinije da putnik posti ili ne, da onaj koji namerava da posti noću krene na put itd. Postoje različiti idžtihadi o pitanjima u zavisnosti od prirode događaja (vidi POST).

3). Smanjenje obaveze namaza petkom i bajramom. Putnik nije dužan da klanja namaz petkom, ali ako ga klanja, zamenjuje podne namaz tog dana. Prema nekim pravnicima kao što su Zuhri i Ibrahim an-Nehai, putnik je dužan da klanja namaz petkom sve dok ostaje na mestu gde se klanja namaz petkom, ali nije obavezan da klanja namaz petkom dok putuje. Prema Zahirisu, namaz petkom je takođe obavezan za putnike (Ibn Hazm, V, 49-52; Ibn Kudame, II, 328; Shavkani, III, 258-259).

Prema hanefijama, koji smatraju da je bajram-namaz obavezan, i hanbelijama koji kažu da je farz-i kifaja, putnik nije dužan da klanja ovaj namaz i slobodan je da ga klanja ili ne. U šafijskim i malikijskim sektama je sunnet da putnik obavlja bajram-namaz kao i stanovnik.

4). Završavanje molitvi. Prema tri sekte osim hanefija, podne i popodnevni namaz, te večernji i noćni namaz mogu se kombinovati i obavljati u isto vreme tokom putovanja. Međutim, većina šafijskih i hanbelijskih pravnika je mišljenja da se molitve mogu kombinovati samo tokom dugih putovanja.

5). Produženje trajanja brisanja na Mesta. Prema hanefijskim, šafijskim i hanbelijskim sektama, stanovnik može da obriše mesto jedan dan i jednu noć, a putnik tri dana i tri noći. Prema Malikijima, ne postoji određeno trajanje brisanja mesta; Čovek, bilo stanovnik ili putnik, može da briše svoje čarape sve dok ih ne skine sa nogu ili ako je nečist. Ipak, preporučljivo je da se abdesti petkom uzima skidanjem čarapa i pranjem nogu.

6). Tejamum. U 6. ajetu sure el-Maide, naređuje se da se obavlja tadžamum ako se voda ne može pronaći tokom putovanja- između ostalih situacija – te se navodi da će u ovom slučaju tejmum biti zakonsko pročišćavanje koje zamenjuje i abdest i gusl. Međutim, sa obzirom da je posebno pominjanje putovanja ovde povezano sa činjenicom da se tokom putovanja češće susreću poteškoće u pronalaženju vode, ova odredba nije specifična za putnike te time stanovnici mogu obaviti tejmum i u slučajevima kada ne mogu da nađu vodu ili nemaju mogućnost korišćenja vode.

7). Smanjenje obaveze kurbana. Prema hanefijama, koji kurban smatraju obaveznim, čovek nije dužan da klanja u slučaju dugog putovanja – čak i ako ispuni ostale uslove obaveza – te mu je time prepušten sopstveni izbor. U ostala tri mezheba je sunnet da putnik klanja isto kao i stanovnik.

8). Pružanje finansijske podrške potrebnima. Među odredbama koje se indirektno odnose na putovanja mogu se navesti naredba za pomoć onima koji su u nevolji i posledice u vezi sa tim. U Časnom Kur'anu se traži da se pruži pomoć onima koji su ostali na putu, kao što su siročad i siromašni (el-Bekare 2/177; en-Nisa 4/36; el-Isra 17/26; er- Rum 30/ 38) Navodi se da im treba izdvojiti deo iz svog prihoda (el-Anfal 8/41; el-Hašr 59/7), a potojni su prikazani kao jedna od osam klasa kojima se daje zekat (el-Tavba 9/60).

Pravosudni eksperti su naveli da se ljudima koji su zaglavili i nemaju finansijskih sredstava da nastave put ili se vrate u rodni grad može dati zekat dovoljan da nastave put ili se vrate u mesto gde se nalazi njihova dobra- čak i ako su bogati. u svom rodnom gradu. Hanefije su mišljenja da putnik koji se vrati u domovinu i povrati svoju imovinu ne može biti primoran da vrati preostali iznos zekata koji mu je dat, dok šafije smatraju da će preostala imovina biti vraćena.

9). Bezbednost na putu je jedan od opštih uslova koji su potrebni i muškarcima i ženama da bi hadž bio obavezan (Kasani, II, 120-125; Ibn Rušd, I, 345; Ibn Kudame, III, 218, 236-238) .

10. Putovanje Žene.

Zbog relevantnih hadisa (Buhari, "Nikâḥ", 111; Muslim, "Ḥac", 424), pravnici se slažu da ženi nije dozvoljeno da putuje u mjesto koje je udaljeno od puta bez svog mahrema ili muža, ali nije jasno da li je ibadet kao što je hadž ili umra unutar opsega ove zabrane.O ovom pitanju je bilo riječi. Hanefije i hanbelije, Hz. Presudili su da je hodočašće također u okviru ove zabrane, pozivajući se na hadis (Buhari, “Nikâḥ”, 111) da je Poslanik rekao ashabu koji je bio uvršten u vojsku za džihad da prati svoju ženu koja se pripremala za hodočašće.

Sa druge strane, Šafija i Maliki su tvrdili da se hadž ne spominje u predmetnim hadisima i da se zabrana odnosi na putovanja koja nisu obavezna, pa je stoga žena za koju je hadž obavezan mogla ići na hodočašće sa konvojem pouzdanih žena (Ibn Rushd, I, 348; Şirbînî, I, 467). Neki šafijski pravnici, na osnovu hadisa (Buhari, "Manâḳıb", 25) koji navodi da su dani kada će žena napustiti Hiru i sigurno doći do Kabe i obaviti svoje hodočašće blizu, rekli su da žena također može učiniti obavezno hodočašće samo ako je put siguran.Ponovo, u fikhskim djelima se navodi da je, iznimno i u okviru odredbi nužde, dozvoljeno ženi da putuje sama bez mahrema ili muža (Serahsî, IV, 110-111; İbn Kudâme, III, 238; Zeylaî, II, 4-6; Şirbînî, I, 467). Današnji fikhski učenjaci i komisije za fetve općenito smatraju da je donja granica dugog putovanja koje se spominje u hadisima trodnevna udaljenost uz umjereno hodanje, a kada su pitanja kao što su sigurnost na cesti, sigurnosni uvjeti u smještajnim mjestima i osobna situacija žene pregledan, ako nema štete u smislu svrhe odredbe, žena treba biti u pratnji žene. Ona je izjavila da može putovati bez svog mahrema ili muža (Yûsuf al-Qardâvî, str. 350-353).

11. Dužnikovo putovanje. Pravnici se slažu da će dužniku koji ne može dati jamca ili zalog za svoj dospjeli dug sud zabraniti odlazak na put na zahtjev vjerovnika. Maliki i hanbelije su mišljenja da se dužnika može spriječiti da pođe na put zbog duga koji će dospjeti u toku putovanja. 12. Zalog. U 282. ajetu sure Baqara ističe se važnost zapisivanja dužničkog odnosa, a u sljedećem ajetu se navodi da ako se ne nađe niko da ga zapiše, može biti uzet kao talac.

Naime, talac je metoda poznata i prije islama, a posebno spominjanje ekspedicije u ajetu uglavnom je vezano za činjenicu da je u ovom slučaju teško pronaći pisara, svjedoka ili materijal za pisanje. Zapravo, zalog nije specifičan za putovanje. To se također razumije iz Poslanikove prakse (Cessâs, I, 523; Serahsî, XXI, 64; İbn Kudâme, IV, 362).

Ekspedicione odredbe i pojam zavičaja.

U fikhu, mesto gde se osoba nalazi podeljeno je na tri na osnovu koncepta vatan (mesta boravka) u smislu da li se primenjuju odredbe o putovanju ili ne: Vatan-ı asli, vatan-ı ikamet, vatan-ı sukna . Mesto gde je osoba rođena, odrasla ili udata i nastanila se zove vatan-ı asli. Kada se neko iz bilo kog razloga iseli iz zavičaja da bi se nastanio negde drugde, novo mesto postaje prapostojbina, a staro mesto gubi taj kvalitet. Putovanje se završava kada se putnik vrati u svoju domovinu. Za osobu koja namerava da u nekom mestu ostane petnaest ili više dana primenjuju se odredbe o boravku, a mesto u kome boravi sa tom namerom naziva se vatan-ı ikamet. S druge strane, odredbe o putovanju se nastavljaju tamo gde putnik planira da ostane kraći od petnaest dana; Ovo mesto se zove vatan-ı sukna i vatan-ı kere. Prema Šafiju i Malikiju, putnik koji namerava da ostane u mestu četiri dana, ne računajući dane polaska i povratka, a prema Hanbelis, putnik koji namerava da ostane u mestu duže od četiri dana ili više nego dvadeset molitvi smatra se rezidentnim.

BIBLIOGRAFIJA

Musned , II, 380. Šafija, al-Um , I, 159-167; II, 100. Sahnûn, al-Mudevvene , Kairo 1313, I, 119-120. İbnu'l-Munzir en-Nîsâbûrî, el-Evsaṭ fi's-sunen ve'l-ijmâʿ ve'l-iḫtilâf (ur. Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf), Rijad 1414/1993, IV, 345. Cessâs, Aḥkâmu'l-Ḳurʾân , I, 523; II, 255-256. Dârekutnî, es-Sunen (izd. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî), Kairo 1386/1966, I, 387. Ibn Hazm, al-Muḥallâ , III, 200; IV, 388; V, 49-52. Ahmed b. Huseyin el-Beyhakī, Maʿrifetu's-sünen ve'l-âṣâr (izd. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Karachi 1411/1991, IV, 282. Bâcî, al-Munteḳā , Kairo 1331, I, 252, 259-260, 262. Serahsî, el-Mebsûṭ , I, 235-236; IV, 110-111; XXI, 64. Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn , Kairo, ts., II, 244-258. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (ur. M. Abdulkādir Atâ), Bejrut 1972, I, 484-487, 490. Kâsânî, Bedâʾiʿ , I, 93-94; II, 120-125. Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye , Istanbul 1290, I, 80. Ibn Rušd, Bidâjetul-müctehid , I, 179-183, 345, 348. Ibn Kudame, el-Muğnî (Herrâs) , I, 233; II, 255, 258, 259, 265, 274, 328; III, 99, 218, 236-238; IV, 362. Takıyyüddin İbn Taymiyye, el-Fetâva'l-kubrâ , Bejrut 1408/1987, II, 339-340. Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînu'l-ḥaḳāʾiḳ , Bulak 1315, I, 210, 467; II, 4-6. Ibn Kayyim al-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd , Kairo 1390/1970, I, 157-164. Şemseddin İbn Muflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (ur. Abdussettâr Ahmed Ferrâc), Beirut 1405/1985, II, 66-67, 137. Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr , Bulak 1324/1906, str. 329, 472. Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, u Fetḥu'l-ḳadîr [Bulak]), I, 393, 405-406. Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî , Bejrut, ts. (Dâru ihâi't-türâsi'l-Arabî), X, 131-139. İbnu'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak) , I, 405-420. Ali b. Suleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (ur. M. Hâmid el-Fıkī), Bejrut 1406/1986, II, 318.Tejrid Tercemesi , IV, 219-220. Ibn Nujaym, al-Baḥrü'r-râʾiḳ , II, 138-147. a.mlf., el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (ur. Abdulazîz Muhammed el-Vekîl), Kairo 1387/1968, str. 75, 368-369. Şirbînî, Muğni'l-muḥtâc , I, 262-275, 467; IV, 210, 373, 451, 455. Buhûtî, Keşşâfu'l-ḳınâʿ , Meka 1394, I, 594; IV, 74. Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl , Beirut, ts. (Dâru Sâdır), II, 56-59, 287; VII, 174. Şevkânî, Neylu'l-evṭâr , III, 234-235, 258-259. İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kairo) , II, 120-123. Elmalılı, Sefer Risalesi (a.mlf., Hak Dini , u IX), str. VII-X. Bilmen, Kamus 2 , IV, 127. Zafer Ahmed et-Tahânevî, İʿlâʾu's-sünen , Karachi 1415, VII, 269 ff. Vehbe ez-Zuhaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh , Damask 1405/1985, II, 313, 318, 322. Yûsuf el-Qardâvî, Fetâvâ muʿâṣıra , Kuvajt 1410/1990, str. 350-353 (prikaz, ostalo). Seferilik i njegove odredbe , Istanbul 1997. “Sefer”, Mv.F , XXV, 27-34. “Ṣalatu'l-müsâfir”, ae , XXVII, 270.

MERAD-ı MEVT - مرض الموت - Fikh izraz koji označava smrtonosnu bolest koja ograničava sposobnost osobe da deluje.

Autor:

ALI BAKKAL

Maraz-ı mevt (marazu'l-mevt), što u rečniku znači "smrtonosna bolest", naziv je za bolest koja je u običajima i fikh literaturi, prema medicinskim i životnim iskustvima, fatalna i bez posledica je smrt. . intervenišuće zdravstveno stanje. Uzimajući u obzir da takva bolest može navesti osobu da preduzme neke pravne radnje koje ne bi preduzeo ili sproveo u drugim vremenima i pod normalnim uslovima, u doktrini fikha, pravna raspoloženja umirućeg pacijenta su unutrašnje volja-spoljašnje. će se sukobljavati, uloga namere i motiva u ugovorima, izvršenje, zloupotreba prava, sposobnost i izvršenje u fikhskom postupku.Usled toga su nastala određena ograničenja poslovne sposobnosti u pogledu pravnog obrta u pogledu prava naslednika i poverilaca. u prvom planu.Iako sama bolest, bez ikakve veze sa smrću, utiče na čoveka fizički i duhovno, ona, po pravilu, ne utiče na sposobnost delovanja, osim ako postoji stanje koje sakati volju; Allah i Njegov narod ne umanjuju njihova prava. Razlog zašto osoba koja je previše bolesna da bi se molila stojeći može da se moli sedeći ili gestikulacijom, osoba koja ne može da posti može da odloži svoj post, beneficije koje se pružaju bolesnicima tokom hodočašća i činjenica da se bolest smatra razlogom za dozvolu u verskim obavezama koje su uslovljene sposobnošću. Situacija je drugačija ako bolest koja rezultira smrću utiče na sposobnost delovanja (radnja), ali ne i na sposobnost delovanja (pravo), a ograničenje se vidi kao opravdan razlog.

Ovde se ne radi o tome da će smrtna bolest oslabiti čovekovu volju i svest i time onemogućiti njegovo delovanje, već da u takvoj situaciji čovek može da iskoristi svoju slobodu volje i ugovora na način koji će doneti neočekivanu korist ili štetu trećim licima, za razliku od uobičajenih vremena, a izjava volje u ovom trenutku ne odražava stvarnu volju i stanje. Zasnovan je na tezi da ne mora da odražava dok oni koji smatraju da kapacitet terminalno bolesnog pacijenta treba ograničiti u određenim vrstama transakcija daju prednost takvoj mogućnosti i u cilju zaštite prava relevantnih osoba. , oni koji imaju suprotne stavove preferiraju primenu opštih principa i objektivnih kriterijuma u pogledu slobode ugovaranja i volje. Tendencije fikh sekti da li da daju prednost motivu i nameri ili spoljašnjem izražavanju volje u ugovorima i pravnim poslovima takođe su bile odlučujuće u određivanju raspoloženja umirućeg pacijenta.Vidi se da su u prvoj tendenciji malikije i njima bliski hanbelije, donekle hanefije, u drugoj su šafije i imamije, a zahirije su pioniri ove druge tendencije.

Uslovi.

Da bi se bolest smatrala neizlečivom bolešću, dovoljno je da je prouzrokovala smrt pacijenta i da je pacijent umro od te bolesti.Međutim, pošto advokati o tome raspravljaju u smislu sposobnosti čoveka da deluje a motiv koji podstiče pacijenta da preduzme pravnu akciju, u klasičnoj literaturi o fikhu, terminalna bolest nije „uzrok smrti“ već „uzrokovana smrću“. Definiše se kao „bolest koja završava“ i u uvodu terminalne bolesti poseban akcenat se stavlja na pacijentov strah i verovanje u smrt (Serahsi, VI, 168; VI, 193, 202-203; U definiciji terminalne bolesti , uslov da pacijent ima uverenje ili strah od umiranja je zato što se o pitanju raspravlja u smislu sposobnosti osobe da deluje. Oni koji govore o uslovima kao što je bolest koja će verovatno završiti smrću, pacijent koji ne može da ispuni svoje dnevne potrebe i obavljanje svojih verskih obaveza, ima za cilj da uvede objektivne kriterijume u definiciju bolesti i objasni pacijentovo psihičko stanje stanja.Uglavnom nije potrebno da pacijent bude vezan za krevet (Bedreddin Simavi, II, 238; el- Fetava'l-Hindiiie, IV, 176, 402; Ibn Abidin, III, 384-385; Mecelle, član 1595. Sa druge strane, ova grupa ne uključuje bolesti koje su fatalne i zastrašujuće, ali ne dovode do smrti i od koje se bolesnik oporavlja.I dok većina pravnika ne precizira dužinu trajanja bolesti, neki predviđaju da bolest ne sme biti duža od godinu dana. Ovo gledište je prihvaćeno i u Mečelu (čl. 1595).Glavni razlog zašto se terminalna bolest smatra uslovom koji ograničava kapacitet je taj što pacijent ne može da koristi svoju izjavu volje u skladu sa svojom unutrašnjom voljom i stvarnom situacijom, tako da je pacijentov strah/verovanje u smrt važan element u definiciji bolesti. terminalna bolest (Kasani, III, 224). Shodno tome, situacije u kojima se doživljava strah od smrti, čak i ako nije u obliku bolesti, a koje obično dovode do smrti, analogno se prihvataju kao terminalne bolesti. Iako se kao takvi doživljavali duel ili borba sa jačim ili jednakim, učestvovanje u ratu, osuđivanje na smrt, upadanje u ralje grabežljivih životinja, bacanje u more nakon uništenja broda, među naučnicima ostaje kontroverzno pod kojim stanja i u smislu kakvog delovanja će se ovo smatrati fatalnim bolestima (isto, III, 224). ; Ibn Kudame, VI, 204-206; Ibn Abidin, III, 385-386). Na primer, Zahiri i Imami pravnici se generalno ne slažu sa ovim; Suprotno mišljenju većine, malikije ne prihvataju odlazak na morsku plovidbu kada je oluja, a hanefije ne prihvataju učešće u ratu, hvatanje ili bacanje u zatvor kada postoji opasnost od smrti, kao Terminal bolest. Postoje advokati koji trudnoću čak smatraju smrtonosnom bolešću. Budući da je stepen do kojeg bolest ili stanje nosi rizik od smrti usko povezan sa trenutnim uslovima i tehničkim i medicinskim razvojem, mnogi uslovi koje su naučnici klasičnog perioda prihvatali kao fatalne bolesti danas ne podležu istom pravilu, dok neki novi situacije koje su nastale u naše vreme mogu se smatrati smrtonosnim bolestima.

Uticaj na legalni saobraćaj.

Većina islamskih pravnika, osim sekte Zahirije i nekih imamijskih pravnika, uzela je u obzir da u neizlječivoj bolesti iu takvim situacijama osoba može preduzeti neke radnje koje će povrijediti prava njegovih povjerilaca i nasljednika, te su predložili da nečije uštеđevine u ovoj situaciji treba ograničiti iz predostrožnosti. Međutim, zbog varijabilnosti u prirodi prava na zaštitu i teškoće saznanja o pacijentovoj nameri da naudi drugome, umesto nametanja opšteg ograničenja po ovom pitanju, poželjno je ograničiti sposobnost pacijenta da deluje prema vrsti pravnog posla.

Značajni ugovori.

Po pravilu, smrtno bolesna osoba pati od trgovine, prodaje, iznajmljivanja i sl., ne može se sprečiti sklapanje besplatnih ugovora. Zato što se slobodni ugovori u suštini odnose na grupu ugovora u kojima postoji ravnoteža između odredbi, a ne onih koji obezbeđuju jednostranu dobit ili gubitak. Međutim, punovažnost ovih ugovora je uglavnom uslovljena pod uslovom da ne štete poveriocu ili nasledniku i da nema prevare. Kupoprodajni ugovor terminalno bolesnog pacijenta ima različite odredbe u zavisnosti od situacije, na primer da li svoju imovinu prodaje nasledniku ili trećem licu, da li je prodaje po ceni ili po niskoj ceni, da li je u dug ili ne. U tome nema štete ako pokojnik bez duga proda svoju imovinu strancu za poštenu cenu ili uz malu prevaru (gabn-i iesir). Ako je prodavac izvršio prodaju po niskoj ceni dok je još bio dužan drugom, a dug je dovoljno velik da pokrije svu njegovu imovinu, poverioci koji imaju pravo na smrt imaju pravo da zaplene imovinu smrtno bolesnog lica; Prodaja postaje punovažna samo uz dozvolu poverioca. Međutim, ako je njegov dug mali, valjano je prodati svoju imovinu po nominalnoj vrednosti ili gabn-i jesir. Jer i smrtno bolesna osoba ima pravo da testamentom pokloni jednu trećinu svoje imovine. Ako proda svoju imovinu nekom od naslednika zbog njene vrednosti, po mišljenju većine ljudi, ova prodaja je dozvoljena, ali prema Abu Hanifi, nevažeća jer će dovesti do optužbi. Međutim, ako ostali naslednici odobre ovu prodaju, svi su oni saveznici da će to biti dozvoljeno. Ako pacijent proda nasledniku po ceni nižoj od vrednosti, iako je ovaj ugovor formalno kupoprodajni, on ne važi jer se zapravo smatra poklonom. Međutim, ako ostali naslednici pristanu na ovaj ugovor, ugovor postaje punovažan jer su se odrekli svojih prava i smanjili svoja prava. Prema hanefijama, budući da se kamata ne smatra imovinom i samim tim se ne nasljeđuje, a budući da će zakup faktički prestati smrću, smrtno bolesna osoba može dati u zakup svoju imovinu po niskoj vrijednosti. Prema većini, pošto se kamata smatra imovinom, ugovor o idžaru podleže odredbama o prodaji.

Ugovori o donaciji.

Ugovor o donaciji prvenstveno ispunjava nečiju nameru da drugome nanese korist ili štetu. Iz tog razloga, dispozicije umirućeg bolesnika, koje spadaju u grupu davanja ili takve prirode, predmet su posebne pažnje. Ako su dugovi pacijenta jednaki ili veći od njegove imovine, njegova raspolaganja kao što su pokloni, fondacije ili testamenti dati nasledniku ili strancu radi poklanjanja neće važiti, a poverioci imaju pravo da zahtevaju poništenje takve dispozicije (Mečele, čl. 880). Činjenica da se smatra nedopustivim da pacijent otpusti dužnika ili plati dug samo jednom od poverilaca zasniva se na ideji zaštite prava poverilaca. Plaćanje cene robe koju je kupio ili iznosa koji je pozajmio dok je bio bolestan smatralo se validnim jer nije bilo takve prirode (isto, čl. 1604). Isto tako, važi da obolelo lice koje nema naslednike pokloni deo zaostavštine koji je veći od duga, a da muž i žena koji nemaju drugih naslednika poklone jedno drugom svoju imovinu (isto, čl. 877, 878). Jer nema naslednika ni poverilaca čija su prava ovde povređena. Ako je poklon veći od duga, nema gubitka za poverioce, ali pošto će davanje donacija strancima naneti gubitke naslednicima, deo kojim raspolaže pacijent u svrhu donacija, kao što su zadužbine i fondacije, koji premašuje jedna trećina zaostavštine, upoređuje se sa testamentom i smatra se punovažnom samo uz saglasnost naslednika.

Ako je poklon veći od duga, a pacijent pokloni jednom od naslednika, njegova punovažnost zavisi od dozvole ili saglasnosti ostalih naslednika (isto, čl. 879). Ista odredba važi i ako je pacijent jemac za dug ili potraživanja naslednika (ibid, čl. 1605).

Ispovest.

Ako bolesna osoba prizna imovinu (ain) ili dug (dein) nekom od svojih naslednika ili trećem licu, sekte Zahirija, Ibazija i nekih imamskih pravnika ne prave razliku između priznanja bolesne osobe i zdrave osobe i ovo priznanje smatra validnim, dok većina pravnika štiti prava ostalih naslednika i poverilaca, uvodi neke uslove i ograničenja radi davanja prednosti. Na primer, ako pacijent bez duga prizna dug u korist stranca, većina, na osnovu izveštaja od Ibn Omara, prihvata ovu potvrdu kao validnu za svu njegovu imovinu, dok Hanbelije koriste analogiju i smatraju priznanje kao važi samo za jednu trećinu njegove imovine. Ako bolesnik prizna dug u korist stranca iako je dužan, hanefije prihvataju punovažnost ovog priznanja, ali kažu da će mu priznati dug u slučaju bolesti biti isplaćen nakon dugova koji su popravljeni dok je bio zdrav. . . Šafije i Imami ne prave razliku između dva duga u pogledu prioriteta plaćanja. Ovo je i stav hanbelija ako imovina pacijenta pokriva dugove priznate dok je bio i zdrav i bolestan. Malikiji, s druge strane, smatraju da je takvo priznanje validno ako je oslobođeno sumnji i sumnji.Postoje različite odredbe u zavisnosti od toga da li je priznanje učinjeno u korist jednog od naslednika priznanje dobara (ain) ili duga (dein), kada je naslednik stekao zaostavštinu, i da li se priznati dug dokazuje priznanjem. . ili ne. Zajednički cilj advokata je da omogući pacijentu da prizna svoj stvarni dug nekom od svojih naslednika, ali da na taj način obezbedi posebnu korist nasledniku i spreči diskriminaciju među naslednicima.Međutim, razlike u metodama i prioritetima dovele su do različita mišljenja i predloge rešenja po ovom pitanju. Dok grupa hanefija, imama i hanbelija prihvata priznanje pacijenta da mu je žena žena kao autentično, drugi su to pitanje ocenili u okviru priznanja u korist naslednika. Dok Malikiji smatraju da je izjava o mirazu u korist pacijentove supruge povezana sa sumnjom, većina ljudi je mišljenja da je izjava na granici mehr-i misla validna.

Brak i razvod.

Brak smrtno bolesnog pacijenta bio je predmet rasprave među naučnicima, jer je moguće naneti štetu naslednicima tako što će stranku učiniti naslednicom i poveriocom miraza. Većina njih je takav brak sa mirazom smatrala punovažnim, na osnovu izjave volje, a ne na takvoj mogućnosti, i da među njima važe odredbe o nasleđivanju.On je rekao da hoće. Isplata dela koji prelazi mahr-i misl zavisi od saglasnosti naslednika. Prema Imamu Maliku, ovde se mora uzeti u obzir kasta, i stoga je ovaj brak nevažeći; Između njih ne važe odredbe o nasleđivanju. Razvod smrtno bolesnog pacijenta može se izvršiti sa stvarnom voljom za razvod braka ili se vrši sa ciljem da se supružnik liši nasledstva. Pravni stručnjaci, koji ovu poslednju situaciju smatraju vrlo verovatnom, prihvatili su kao validan razvod pacijenta koji se razveo od supruge, ali su pokušali da donesu neke mere da ga spreče da zloupotrebi pravo na razvod. Shodno tome, ako se, na primer, razvede od bolesne žene razvodom i umre čekajući, žena nasleđuje svog muža. Ako se razvede razvodom, nasledиće muža, prema većinskom, u okviru svog roka čekanja, osim ako se ne uda za drugog po hanbelijama, a po malikijima, bez obzira da li joj se čekanje završava ili ne i da li će se udati. posle perioda čekanja ili ne.

BIBLIOGRAFIJA

Serahsî, el-Mebsût , VI, 168; XII, 97; XX, 84. Kâsânî, Bedâʾiʿ , III, 221-224; VII, 224, 371. Ibn Rušd, Bidâyetü'l-müctehid , II, 68-69. Ibn Kudame, al-Muġni , Kairo 1389/1969, IV, 406; VI, 193-208; X, 370. Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (ur. Abdülhüseyin M. Ali), Beirut 1403/1983, II, 260-262. Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ , Bulak 1313-15, II, 250; VI, 196. Bedreddin Simavi, Câmiʿu'l-fuṣûleyn , Kairo 1979, II, 238. Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc , Bejrut 1404/1984, V, 69-70; VI, 60-64. el-Fetâva'l-Hindiyye , IV, 176, 402. İbn Âbidîn, Raddü'l-muḥtâr (Kairo) , III, 383-386. Mecelle , art. 877-880, 1595-1605. Bilmen, Kamus 2 , I, 231-232. Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhu'l-İslâmî fî ṣevbihi'l-cedîd , Damask 1967, II, 799-807. Abdulkerîm Zeydân, Mecmûʿa Buḥûṯ fıḳhiyye , Bagdad 1396/1976, str. 249-270 (prikaz, ostalo). Subhî el-Mahmesânî, el-Mebâdiʾü'ş-şerʿiyye ve'l-ḳānûniyye fi'l-ḥacr ve'n-nafaḳāt ve'l-mevârîṯ ve'l-vaṣiyye , Bejrut 1981., str. 130-143 (prikaz, ostalo). a.mlf., en-Naẓariyyetü'l-ʿamme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd , Bejrut 1983., str. 389-401 (prikaz, ostalo). Hayreddin Karaman, Comparative Islamic Law , Istanbul 1982, II, 116-120. Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, Târîḫu'l-fıḳhi'l-İslâmî ve naẓariyyetü'l-mülkiyye ve'l-ʿuḳūd , Beirut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), str. 445-451 (prikaz, ostalo). Nu'mân Abdürrezzâk es-Sâmerrâî, Taṣarrufâtü'l-marîż maraża'l-mevt fi'ş-şerîʿa ve ḳānûn , Rijad 1403/1983. Muhammed Âl-i Bahrülulûm, ʿUyûbü'l-irâde fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye , Bejrut 1984., str. 438-479 (prikaz, ostalo). Ebû Bekir İsmâil M. Mîkā, Aḥkâmü'l-marîż fi'l-fıḳhi'l-İslâmî: el-ʿİbâdât ve'l-aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye , Rijad 1404/1984, str. 165-220 (prikaz, stručni). Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾu'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd , Beirut 1406/1985, I, 500-506. M. Ca'fer Şemseddin, el-Vaṣiyye ve aḥkâmühâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî , Bejrut 1985., str. 252-265 (prikaz, ostalo). M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi't-taʿrîf bi'l-fıḳhi'l-İslâmî , Bejrut 1405/1985, str. 510-517 (prikaz, ostalo). Huseyin Halef el-Cübûrî, ʿAvârıżu'l-ehliyye ʿinde'l-uṣûliyyîn , Meka 1408/1988, str. 295-309 (prikaz, ostalo). H. Yanagihashi, “Razvoj doktrine Marada el-Mawta u formativnom periodu islamskog prava”, Islamsko pravo i društvo , V/3, Leiden 1998., str. 326-358 (prikaz, ostalo). “Maražu'l-mevt”, Mv.F , XXXVII, 5-29.

NAHİV- النحو

Nauka koja pokriva pravila sintakse arapske gramatike i deo i'rab.

Autor:

İSMAİL DURMUŞ

U rečniku reč nahv, što znači „skretati, pratiti“, kao imenica, znači „pravac, strana, put“. Prema većini naracija o imenovanju, razlog zašto je ovo ime dato sintaksičkom delu gramatike bio je taj što je nakon što je Hz. Ali dao stranicu koja sadrži vrste reči i definicije Ebul-Esvedu ed-Dueliju, rekao: " Nastavite tako što ćete stupiti na ovaj put" (Unhu haze'n-nahve) ili Ebul-Esved-ovo iznošenje nekih svojih misli o gramatici i davanje instrukcija sličnih Hz. Ali-jevim svojim učenicima (Ebu'l-Kasım ez-Zeccaci, str. 89 Kemaledin al-Enbari, str. 4, 7, 12). Pored toga, prihvaćeno je da ponavljanje klišeiranih diskursa kao što je, „Nahvi Arapa u ovom pogledu“, da bi se ukazalo na pravi (fasih) primer izraza, igra ulogu u ovoj nomenklaturi. Iako se podrazumeva da su termini „nahv“ i „nahvi“ bili poznati u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), od priznavanja Iuhanna el-Iskenderanija kao Yahya en-Nahvi-ja, ove reči su korištene u smislu „leksikografije, leksikon učenjaka“ (Abdulkerim M. el-Es'ad, str. 262-263). Reči „književni arapski na kojem je pisana stara arapska poezija“ i „arapski jezik kojim je Kur'an (a.m.) sišao“, prevedene su u termine za kratko vreme pod uticajem kur'anskog učenja, od strane as'haba kao što je Hz. Omar i Hz. Ibn Mas'uda (r.a.), pa čak i od Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), idgam, ibdal, i'lal, hemz, itd., postao je naziv nauke koja pokriva fenomen i'raba sa više kiraeta (recitacije), upotrebe i fonetskih pitanja, i konačno, Arabije je izrazio disciplinu koja uključuje nahiv, sarf, fonetske, garibske reči i dijalekatske razlike.Drevni prenosioci i lingvisti kao što su Ebû Amr b. Alâ, Yûnus b. Habîb ve İbn Sel'lâm el-Cumahî, su takođe koristili Arabiyye u ovom smislu (Ibn Sellam al-Cumahi, I, 12; M. Hair al-Hulvani, str. 12-13). S druge strane, podrazumeva se da se termin nahv koristi od I. (VII.) veka da označi deo Arabije koji se odnosi na i'rab i sarf (gramatiku) iz činjenice da Ibn Ebu Ishak naziva subjektom nahv "navv" (Ibn Selam al-Jumahi). , I, 15).

Jedan od najvažnijih koncepata na koji se treba fokusirati u predmetu nahv je i'rab, jer i'rab čini suštinu ove nauke. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: „Preuzmite iz Kur'an (a.m) i potražite njegove nejasne reči (garib)“ (Ibn Ebu Shaiba, VI, 116; Hakim, II, 477; Beyhaki, II, 427); Važnost termina i'rab je naglašen u hadisima kao što su „Naučite suptilnosti Arabije, proučavajte Kur'an (a.m), jer je arapski (ili je njegov jezik arapski)“ (Ibn Abu Šajba, VI, 116). Iako se ovi hadisi smatraju slabim zbog nekih njihovih prenosilaca. Reči as'haba poput Ebu Bekra, Abdullah b.Umera, Ebu Hureyre i Abdulaha b. Mes'ud-a, Ebu Zer el-Gıfari, da je više isplativo čitati Kur'an (a.m.) priznanjem, (Ibn Atijja el-Andalusi, I, 40), potvrđuju sadržaj dotičnih hadisa. Termin "i'rabu'l-Kur'an" u takvim tekstovima može se shvatiti kao "istraživanje i otkrivanje skrivenih/zatvorenih tačaka, nerazumljivih reči, izraza i značenja u Kur'anu i njihovo činjenje razumljivim". Međutim, čini se da je prikladnije razmotriti i'rabu'l-Kur'an u istorijskoj perspektivi i u vezi sa incidentom u Lanu (grešci), zato što su kiraet-ske (recitacione) greške (lahn) bile uglavnom na kraju reči. Shodno tome, izraz i'rabu'l-Kur'an može se shvatiti kao "traženje i razjašnjavanje reči čiji su završeci nepoznati u kur'anskom učenju". U stvari, Ebul-Esved ed-Dueli je stavio tačke na kraj svih reči u Kur'anu, a i sam je za ovu aktivnost koristio reč "oporavljanje Kur'ana" (Dani, str. 4). Ovaj izraz Ebul-Esveda i njegovog dela je tumačenje koje pojašnjava termin i'rabu'l-Kur'an koji koriste Hz.Poslanik (s.a.v.s.) i njegovi as'habi. Njihove studije jezika počele su sa Ibn Abas-ovim radom na garibu'lKur'anu, a temelji nauke o nahvu postavljeni su uz Ali-jevo vodzstvo, odmah nakon Ebul-Asved-ove aktivnosti u sticanju Kur'ana (a.m.). Drevni lingvisti su nahvi shvatali u njegovom širokom značenju kao gramatički ekvivalent. Sibeveihijev al-Kitab, najstarije sintaksičko delo koje je preživelo do današnjih dana, ilustruje ovo. U ovom radu, pored nahiv i sarf-a, prepliću se fonetska pitanja kao što su: اعلال - i'lal (To je izraz koji znači otkriti bolest. U hadiskoj metodi se poziva da otkrije skriveni nedostatak koji se zove bolest, koji se nalazi u dokumentu ili tekstu hadisa i ne može se primetiti spolja, ili da proceni da postoji takav nedostatak u njemu.) , yالإدغام – idgam (ıTermin koji izražava stil izgovora koji se primenjuje da bi se uklonila težina koja nastaje u jeziku i kiraetu (recitovanju) suprotstavljanjem harfa (slova) istog ili sličnog porekla.), الهمزة – hemzeh (Originalni oblik elif, koji je prvo slovo u šemama elifba, abecede.), razlike u kiraet-u (recitovanju) i dijalektu, pa čak i neki književni i retorički izrazi. Ovo shvatanje je nastavljeno u narednim vekovima u delima kao što su el-Muktedab (Muberred), el-Mufassal (Zemahseri) i el-Elfiyye (Ibn Malik). Lingvisti kao što su Ibnu's-Serrac i Ibn Usfur el-Isbili prihvatili su nahvi kao sinonim za „ilmu'l-Arabiiie“ i još više proširili njegovo polje, النحو - nahiv, الصرف - sarf, yعروض -aruz (Arapska reč ʿarada, je preuveličavanje glagola „isprečio mu se na putu, blokirao mu je put“. Reč ard-„prozodija“ je prvi put upotrebljena u delu Saraili Sejfa, Prevod Gulistan (1391), kafiye rimu, (Reč rima je jedna od reči koje se često koriste u svakodnevnom životu,reč Rima je arapskog porekla, halka u narodnoj knjizevnosti). الاشتقاق – iştikak (Izvođenje jedne od dve reči koje imaju semantičku vezu između sebe i vrste dela napisanog u ovoj oblasti, svojevrsna igra reči.) شعر – şiir (Stil pisanja poezije. Šiʿr od arapskog korena شعر – šir. To je citat iz reči „intuicija, inspiracija, inspirativni izraz“. Arapska reč shaʿara je infinitiv glagola „osetio je, znao intuicijom, shvatio direktno“. Reč poezija pojavila se u njegovom delu prvi put (pre 1300. godine u istoriji) . الإنشاء – inşâ (Književni žanr koji označava službenu prepisku, kategorija izraza koja se koristi kao anti-vest u lingvistici i fikhu. U rečniku, „otkrivati, izmišljati i stvarati, kreirati). المعا نِى – meânî, (Grana retorike koja ispituje uslove postojanja). البيان – beyân, (Termin fikh metoda se koristi da bi se eliminisala nejasnoća u značenju i razjasnila na način koji primalac može da razume, ili da bi se izrazila priroda odredbi koje je uzvišeni Allah objasnio). Oni su je doživljavali kao nauku koja pokriva sve aspekte jezika kao što je kaligrafija (Ali Ebu'l-Mekarim, II [1404-1405], str. 381-382). Definicija nahv obično nije uključena u nahiv knjige, a oni koji je uključuju, odražavajući njihov filozofski pristup,ne daju naučnu definiciju.

Pravila, (sastav) gramatike sintakse, koja važe i prema današnjem široko rasprostranjenom prihvatanju a usko okvirno značenje nahiv, koje uključuje deo specifičan za fenomen اعراب - i'rab, dao je Ebu Ya'kub es-Sekkaki, Abdullah b. Ahmed el-Fakihi i Sabban, a u modernim vremenima kod nekih pisaca kao što su Ibrahim Mustafa i Abdulalim Ibrahim. Danas se „nahiv söz dizimi“, „ cümle bilimi“, susreću sa terminima sintakse i uključuje deo gramatike koji se odnosi na pravila sintakse i fenomen i'rab.

„nahiv söz dizimi“- Grana gramatike koja proučava odnose između vrsta reči koje čine rečenicu.

„cümle bilimi“- Nauka o recima.U tom pogledu, predmet sintakse pokriva pitanja kao što su formiranje raznih sastava i rečenica, fenomen i'raba-a,

العامل – amil-ler (To je termin koji se u islamskoj istoriji koristi za označavanje državnih službenika uopšte, a posebno poreskih službenika).

mâmuller (Proizvodi) اعراب - i'rab- 1) pravilno govoriti i govoriti istinu. 2 gr. arapskog jezika i‘rab alâmetleri (Predznaci اعراب - i'rab-a) mu‘reb – معرب - Gr: Onaj čiji kraj može preduzeti bilo šta. Onaj bez. Izlečen. Reč koja ima inicijalizovani završetak. mebni-مب ني - U arapskom jeziku reči menjaju slova ili samoglasnike u zavisnosti od situacije u rečenici, odnosno kada preuzmu zadatak. ... Reči koje nemaju takve promene u završetcima i ostaju konstantne nazivaju se na arapskom mebni.

Kuruluşu.- Uspostavlanje.

Drevni pripovedači i autori su pominjali neke razloge koji zahtevaju da se otkrije nauka o nahiv-u. Greške u čitanju koje se vide u kiraet-ima (recitovanju) nekih ajeta (stihova) (Et-Tevbe 9/3; El-Hakka 69/37) ili kod nekoga kome maternji jezik nije arapski, ili zbog govorne greške koju je napravila ćerka Ebul-Esveda, prihvaćeno je da je nauku o nahiv-u osnovao Ebul-Esved ed-Dueli po nalogu guvernera Basre Zijada b. Ebîh-je ili njegovog sina Ubejdulaha, ili Halife Hz. Umera, a prema drugoj predaji, Ali je spomenuo neka osnovna načela i vodio ih (Ibn Kutaibe, II, 159; Ibn Cinni, II, 8). Takođe je zabeleženo da je nauku o nahiv-u osnovao Hz. Ali, koji je čuo pogrešno čitanje Kur'ana (a.m.) (Ebu'l-Kasım ez-Zeccaci, str. 89; Kemaleddin al-Enbari, str. 7, 12) . U stvari, ovi manji događaji objašnjavaju zabrinutost as'haba zbog opasnosti od širenja grešaka u toku kirat-a (recitovanju) i govornom jeziku, i to su među vodećim razlozima zbog kojih je neophodno otkriti nauku o nahvi-u. U stvari, događaji sa hadisima su se takođe susreli u dobu neznanja,čak i u vremenu Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Pošto su greške u kiraet-u (recitovanju) uglavnom koncentrisane u kretanju završetaka reči, Allah-ov (dz.s.) Poslanik (s.a.v.s.) i Ebu Bekr, Umer, Abdulah b. Mes'ud i Ebu Zer el-Gifari, su podsticali određivanje završetaka reči u Kur'anu (a.m.), kao i učenje garib reči i jezik Kur'ana (a.m.). Uthman-ovo (Osman-ovo) mešanje mevali sa Arapima, da je njegova hutba, koja skreće pažnju na to da su jezičke veštine Arapa narušene, posebno kroz decu rođenu od konkubina, i da su se pojavile greške u govornom jeziku i kirat-u (recitovanju),te da će vremenom poteškoće nastati u razumevanju Kur'ana, treba reći da je njegova huta bila glavni element koji je započeo proučavanje rečnika i gramatike arapskog jezika, (Ibn al-Mu'tez, str. 110-111). Kao rezultat mešanja Arapa i nearapa koji su masovno prešli na islam, kao rezultat osvajanja, pogrešna čitanja su postala češća. Iz tog razloga, naučnici su sastavljali rečnike i materijale za poeziju, određivale su drevne pesme, a Ebul-Esved ed-Dueli je odredio lek za završetak reči Kur'ana, gde je napravljeno najviše grešaka u recitovanju, sa pokretnim tačkama. Čini se razumnim, da je nakon ove aktivnosti, počeo da utvrđuje principe nauke o nahiv-u. Osim toga, poseban izgovor slova Kur'ana, njihova jedinstvena pravila čitanja kao što su med, hemze, idgam, izhar, iklab, gunneh, takođe su izazvali mnoge jezičke probleme, posebno za ljude u gradu. Pošto je Irak-Basra mesto gde je mešanje sa strancima, a samim tim i propadanje jezika najintenzivnije, tu su započele studije jezika i gramatike.

Vrhunski nivo i neočekivano savršenstvo viđeno u Sibeveihijevom el-Kitabu, prvom gramatičkom delu koje je dospelo u naše vreme, izazvalo je sumnju kod nekih orijentalista i arapskih pisaca u modernom periodu na osnovu toga što nije u skladu sa zakonom evolucije, i navelo ih da traže strani uticaj u rađanju i razvoju arapske gramatike. Ovaj efekat je pokušan da se objasni iznošenjem nekih sličnih tačaka. Po Georgijanskom VI veku, pored grčke gramatike koja se čita u Nusaybin medresi i sirijsko-persijske škole Cundisapur, sirijska gramatika je uspostavljena pod uticajem gramatičke aristotelovske logike, a arapska je uvedena nakon što su se Arapi pomešali sa Asircima u Iraku, pa je stoga arapska sintaksa nastala uticajem grčke gramatike. U aristotelovoj logici podela imenica-glagol-ribat (veza, predlog) slična je podeli imenica-glagol-slovo (predlog) u arapskoj gramatici, kao u stvari, postoji mnogo sličnosti sa sirijskom gramatikom. Njene pokrete su izmislili Asirci da bi pravilno čitali Bibliju i Arapi, i da su je Arapi preuzeli od njih. Pre svega, prirodna je pojava da postoje sličnosti između arapske, sirijske, hebrejske i haldejske gramatike, budući da one pripadaju porodici semitskih jezika, a to ne mora da ukazuje na interakciju. Podela imenica-glagol-ribat je delo Aristotelove logike, a podela imenica-glagol-slovo je delo arapske sintakse, gde trenutna razlika pokazuje da nema interakcije (Muhammed et-Tantavi, str. 11). Ya'kub er-Rehavi (um. 90/709), koji je prihvaćen kao osnivač sirijske gramatike, posle Ebul-Esveda ed-Duelija (um. 69/688), koji je osnivač arapske gramatike. Činjenica da se savršenstvo u Sibeveihi-jevom el-Kitabu ne može pomiriti sa zakonom evolucije ne odražava istinu. Od sredine I. (VII.) veka, kada je uspostavljena arapska gramatika, Sibevejhijev el-Kitab je napisan do kraja II. (VIII) veka, gde je postojao vremenski period duži od jednog veka, a Isa b. Dela Umera es-Sekafija, za koja se navodi da su izgorela u požaru, osim za al-Camiʿ i al-Ikmal. Pred kraj svog života, Ebu Amr b. Ala, sveske koje je spalio ulazeći na put zuhda, radovi lingvista kao što su: İbn Ebû İshak, Yûnus b. Habîb, Ebû Zeyd el-Ensârî, i oni koji se od njih prenose, poznati po svojoj genijalnosti, su: i Halîl b. Ahmed-ov citati koji čine osnovu el-Kitaba, čine pozadinu pomenutog savršenstva dela. U međuvremenu se tvrdilo da je arapska gramatika bila pod uticajem indijske gramatike. Pisci kao što su TJ de Boer (Tarihu'l-felsefe fi'l-Islam, str. 77-78), Muhammed et-Tantavi (Nesʾetu'n-nahv, str. 10) i Ali Abdulvahid Vafi koji su objasnili nastanak i razvoj Arapske sintakse među Arapima, Enno Litteman je rekao da su arapsku sintaksu otkrili i razvili Sibeveyhi i prethodni arapski lingvisti, efekti aristotelovske filozofije i logike su ostvareni u kasnijem periodu i da je podela imenica na glagol i slovo izum Arapa. Ahmed Emin, koji se delimično slagao sa Litemanovim stavovima, u početku je imao slab grčki i sirijski uticaj. Aristotelovska filozofija Ibn al-Mukaffa'a ili njegovog sina Muhameda u II. (VIII.) veku, čini se realnijim da on navodi da je nakon prevoda gramatike i logike na arapski, došlo do velikog uticaja (Duha'l-Islam, II, 292-293) u objašnjavanju gramatičkih pravila i razloga. Reči u Aristotelovim knjigama logike, podela imenica-glagol-predlog i definicije, podele i definicije rečenice i stavki u formi subjekt-veznika, muško-ženski rod, singular, pozitivno i negativno, gramatička pitanja kao što su želje i pitanja, određivanje tema u arapskoj sintaksi, praveći definicije i podele, ko zna razliku u značenju između reči, činjenica je da je objašnjavanje pravila i razloga delotvorno u narednom procesu. Međutim, kiyas i ta'lils, viđeni u prvom periodu arapske gramatike, ne potiču iz logike i filozofije, naprotiv, to je prirodna orijentacija, u kasnijem procesu, prihvaćeno je da se razvijalo pod uticajem kelam-filozofije ili fikh metode. Ponovo, verbalna priroda Aristotelove logike negativno je uticala na arapsku sintaksu. Dok su forme i oblici postali suštinski, suština i značenja su zanemareni, gramatičke knjige pune su zabludnih pretpostavki. Počevši od Ibn Sel'lama al-Cumahija, Ibn Kutaibe, Muberreda, Ebu't-Taiyyb el-Lugavija i Ebu Saida es-Sirafija, Izučavaoci tabakat* i jezika, kao što je Ebul-Esved ed-Dueli, prihvataju da je on osnivač nauke o nahvi-u. (tabakat*- Vrsta autorskog prava koja se bavi biografijama poznatih ličnosti u islamskoj tradiciji autorskih prava).Ebu'l-Esved je takođe izjavio da je osnove gramatike nahiv dobio od Hz. Ali-je (Ebu Bekir ezZubeidi, str. 21 i dalje).

Iako postoje i druge priče da je principe ove nauke otkrio sam Hz. Ali (Ibnu'l-Kıfti, I, 4547), smatralo se razumnijim da se on zadovoljavao samo davanjem ideja i da se nije bavio radom, da sam piše, zbog svoje intenzivne zaokupljenosti političkim previranjima. (Abdulkerim M. el-Es'ad, str. 261).U nekim izvorima, učenici Ebul-Esveda kao osnivača gramatike nahiv, koji su izmislili tačke da razlikuju slična slova jedno od drugog, iako se pominju imena Nasr b. Asima i Ibn Jamera, ovo se smatra udaljenom mogućnošću jer njihov rad nema nikakve veze sa gramatikom nahiv, (Sîrâfî, s. 13-14). Abdurrahman b. Hormuz al-A'rec i Nadr b. Šumejl se takođe pominje u tom pogledu (Ebu't-Tayyib el-Lugavi, str. 22; Sirafi, str. 13-14). Sa druge strane, Ibn Faris je, delujući na fenomen tevkifi jezika, izneo drugačiju ideju da je nahiv drevni i da je poznavao nahiv termine arapskog-ı aribe, ali nakon slabljenja znanja u ovoj oblasti, vremenom je ponovo oživeo u rukama Ebul-Esveda. (es-Sahibi fi fikhi'l-luga, str. 10-15; Iakut, I, 80). U moderno doba, zajedno sa nekim orijentalistima, arapski pisci su tvrdili da jednostavan duh ere Hz. Ali-je i Ebul-Esved-a nije bio prikladan za iznošenje naučnih i filozofskih definicija, podela i termina, tvrdivši da je ovo delo moralo zauzeti mesto u kasnijem periodu. Učitelj Halîl b. Ahmeda i Sibevejhija, Isa b. Omar es-Sakafi (um. 149/766) tvrdio je da se to dogodilo u vreme Ibn Ebu Ishak-a (u. 117/735), (GAL [Ar.], II, 123, 128). Ahmed Emin je takođe izjavio da su odnosi između Alija i šiita Ebul-Esveda bili zabrinjavajuči zbog sektaškog previranja, i da Ebul-Esved, koji je postavio i'rab harekete, komentarisao je nahiv pravila,iako to nije u suprotnosti sa zakonom evolucije, već da su kasnije temelji nahiv nauke uspostavljene, a uspostavio ih je Halil b. Ahmed. A da su drevni autori uspostavili, nahvi vaz i i'rab harekete, damme, fet'ha, kesre, i sukun. Pravi nahiv kao nauka, pogledi na hemze su dovolne, detalne, da mogu formirati knjigu. Zabeležio je da su je otkrili İbn Ebû Isak i njegovi savremenici (Duha'l-Islam, II, 285-290). Ahmed Eminov učenik Ševki Dajf takođe podržava svog učitelja (Medarisu'n-nahviyye, str. 5, 16). Kao rezultat toga, nakon što je Kur'an (a.m.) reprodukovan u Hz. Uthman-ovo vreme, postavljene su apelacione tačke da se harfovi (slova) i'rab odvoje u obliku tačaka za čitanje bez grešaka, a zatim su započete studije gramatike, a time da se uspostavi i i disciplina nahiv, kako bi se jezik Kur'ana zaštitio od kvarenja. Ovo ukazuje eru Ebul-Esveda kao razvoj koji se odvijao u nastojanju da se očuva učenje i jezik Kur'ana (a.m). Gelişmesi.- Njegov razvoj. Rođenje nauke o Nahiv-u i njeno uspostavljanje za ispravna arapska plemena kao što su Kajs i Temim, imajući priliku da sastavi zdrav jezički resurs od tečnih beduina zbog svoje blizine pustinji. Održali su ga i lingvisti koji pripadaju školi u Basri, jer je predstavljao osnovu za sajam Mirbed, gde su održavani kulturni događaji kao što su takmičenja u besedništvu i poeziji (vidi BASRIYUN). Ovaj period, koji je trajao do vladavine Halîl b. Ahmed-a, obuhvata vreme Ebul-Esveda i njegovih učenika, kao i njihovih učenika. Njegov sin Ata (sin Ebul-Esved-a), koji je naučio Nahiv, pročitao je dela Anbese b. Ma'dân-a, Meymûn el-Akren-ea, Nasr b. Âsım-a, İbn Ya'mer-a i Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec-ea. U ovom procesu, iako se pominju neke stranice i delovi, ne postoji potpuna autorska prava, dominantni su verbalni prenos i nastava. U periodu Ibn Ebu Ishak, koji je uzeo pouke od Isa b. Umer es-Sekafi i Ebu Amr b. Ala, povećali su se predmeti i pravila nauke o nahiv-u, počele su diskusije, a po prvi put su objašnjenjima dodane dimenzije prirodnog ta'lila i kiyas-a. Posebno nahiv sopstveni predmeti, uzere sarf, lugat (rečnik), edebiyat (literatura), ahbar, itd. Pitanja vezana za ove oblasti se takođe razmatraju u okviru sintakse.U ovom procesu, Ibn Ebu Ishak-ov Kitabu'l-Hamz (Ebu't-Tayyib el-Lugavi, str. 12) i Sekafi-jev el-Camiʿ ve el-Ikmal (Ibnu'l-Kıfti, II, 375) su napisani. Halil b. Ahmed je pohvalio ova dva dela svog učitelja u strofi i koristio Sibeveyhov el-Camiʿi kao izvor u svom delu, a Muberred je izjavio da je video neke od el-Ikmala (Ebu't-Tayyib el-Lugavi, str. 23). Period razvoja sproveli su lingvisti koji pripadaju školama Basra i Kufe, a Basralı-ja Halîl b. Ahmed počinje za vreme vladavine Ahmeda i Ruasija iz Kufe, i nastavlja se do vremena Ibn el-Sikkita iz Kufe i Ebu Uthman-a el-Mazinija iz Basre. U ovom periodu, Sibeveyhi perzijskog porekla, posebno sa transferima koje je dobio od svog gospodara Halila, njegovom genijalnošću i sopstvenom jezičkom sposobnošću, kao i Ibn Ebu Ishak el-Hadrami, Ahfes el-Ekber, Yunus b. Habib je, kombinujući predaje koje je dao od učenjaka kao što je Ebu Zejd el-Ensari, otkrio nasleđe nahiv-a, nasleđeno od selefa kao el-Kitab, naučno savršeno i iznenađujuće delo.

Učenjaci koji su došli do zaključka da se ništa savršenije od ovoga ne može pisati, komentarisati, skraćivati, kritikovati, braniti, dopuniti itd, tri veka su koncentrisali svoj rad na to. U stvorenim delima zaštićenim autorskim pravom nisu uneti nikakvi dodaci njegovim principima i temama, samo su napravljene inovacije u pogledu forme, prezentacije i stila. Tokom ovog perioda, Halil b. Ahmed, Junus b. Habib, Sibeveihi i Ahfes el-Evsat; Ruasi iz škole Kufe, Muaz b. Muslim el-Hera, Ali b. Hamza el-Kisai i Iahia b. Ziyad el-Ferra su svojim lekcijama i delima bitno uticali na razvoj gramatike. Pored toga, predmeti kao što su lugat (rećnik leksikon,rećnik), edebiyat (književnost), النوادر -nevadir (Pojam koji izražava retko korištene reči i rečnike napisane za njih.), ahbar (Glasine i informacije o nečemu.), koji nisu direktno povezani, uklonjeni su iz nauke o nahiv-u, a nahiv je doveden u stanje koje pokriva samo svoje predmete i subjekte sarf-a. Međutim, neka dela posvećena nekim temama upotrebe kao što su Kitabu't-Tasgir (Ruasi), Kitabu'l-Mesadir (Kisai), Kitabu Fe'ale i efʿale (Ferra) napisali su lingvisti Kufe škole. Savremenik Halil b. Ahmeda, el-Feysal iz Ruasi, koji je prvi pisao rad o nahiv-u u školi Kufe, dok je Halîl b. Ahmed čitao ovo delo, njegov učenik Sibevejhi je takođe citirao iz njega u svom el-Kitabu sa referencom „Kufi je rekao...“. Kisaov Kitabu'lHudud i Feraov Kitabu'l-Hudud su prva dela o objašnjenju gramatičke terminologije. Rumani, Ahmed b. Hibetulah el-Čubrani i Abdulah b. Ahmed el-Fakihi, pratili su Saleba de Fere sa svojim studijama. Iako se delo pod nazivom Kitabu'l-Cumel pripisuje Halîl b. Ahmed-u, (nšr. Fahreddin Kabave, Bejrut 1405/1985), kao rezultat istraživanja, otkriveno je da je to el-Muhal'la (Vucuhu'n) koji pripada Ebu Bekir-u Ibn Sukayr-u (um. 316/928).-nasb) i objavljen (nsr. Faiz Faris, Bejrut 1987).Takođe je sumnjivo da li mukaddime fi'n-nahv, koji se pripisuje nasledniku el-Ahmeru, pripada njemu. Period zrelosti su takođe sprovodili lingvisti koji pripadaju školama Basre i Kufe i nastavlja se od vremena Ebu Uthman-a el-Mazit-a i Ibnu's-Sikkit-a do vremena Muberreda i Sa'leba-e. Cermi iz škole u Basri, Abdulah r. Muhammed et-Tevvezi, Ebu Uthman el-Mazini, Ebu Hatim es-Sicistani, Riyaši i Muberred; Iz škole Kufe su, Muhamed b. Sa'dan, Ibnu's-Sikkit, Sa'leb i Tuval, koji su pripremili ovaj period, komentarisali, dopunili i skraćivali prethodne studije, dopunili termine i revidirali definicije. Napisao je Cermi Kitabu Tefsiri garibi Sibeveihi, sakupio pitanja u vezi sa sarf-om u Mazini Kitabu Sibeveyhi u svom et-Tasrif-u i sastavio prvu samostalnu knjigu Basra škole, a ponekad u okviru originalne terminologije, s druge strane, intenzivirao je njegov rad na gramatici sa svojim delima kao što su el-Medhal ila Sibeveyhi, Mesaʾilu Kitabi Sibeveyhi (er-Red ʿala Sibeveyhi / Mesaʾilu'l-galat) i zasnovan na Bassabu Sibeveyhi u njegovoj gramatičkoj tradiciji. U ovom periodu, eskalirali su gramatički razgovori između lingvista dve škole, posebno Muberreda i Sa'leba, ove diskusije su se zasnivale na stavovima Muberreda Sibevejhija i Saleba de Fere. Muberred je bio lingvista koji je napisao prvo delo o biografiji nahiv-istima sa svojim Tabakatu'n-nahviyyin el-Basriyyin, a naziv „Basriyun” je prvi upotrebio za već postojeću školu u Basri. Sa druge strane, Sa'leb-a su sa svojim Kitabu Ihtilafi'n-nahviyyin-om i njegovim zetom, Ebu Ali Ahmedom b. Ca'fer ed-Dineveri, kao i Ibn Keysan-a, Nehhas-a, Ibn Durusteveyh-a, Kemâleddin el-Enbârîa, Ukberî-a, pratila dela Abdul'latîf b. Ebû Bekir eş-Şercî-nija.Zbog previranja koja su nastala u Basri i Kufi, usled uzastopnih napada Zenca, Zutlara i Karmata, lingvisti dve škole su ubijeni. Krajem III. (IX.) veka, ovaj period je zatvoren kada se okrenuo Bagdadu. Predstavnici dve škole (Basre i Kufe) su neko vreme nastavili razgovore u Bagdadu, ali su nakon kratkog vremena školski fanatizam i sukobi počeli da se gase. Preferencijalni period su sproveli lingvisti koji pripadaju Bagdadskoj školi i počinje krajem III. (IX.) veka. Paralelno sa raspadom Islamske države u rukama Buvejhida, završava se sredinom IV. (X.) veka kada je raspuštena škola Bagdada. Ovaj datum je predstavljao tačku razlikovanja za leksikografe المتقدّمون والمتأخّرون – mutekaddimun-a i mutahharun-a*, koji se često pominju u izvorima, poslednjeg od lingvista Niftavej-a, Ebu Bekira Ibnu'l-Enbari-ja i Ibn Durusteveyh-a, prvog od Ebu Said es-Sirafi-ja, Ibn Haliveyh-a i Ebu Alifel-Fârisî-a .(المتقدّمون والمتأخّرون – mutekaddimun i mutahharun*-

U rečniku, reči mutekaddimun (mutekaddimun) u značenju „prethodni" i mutahharun (mutahharun) u značenju „kasnije" čine nekoliko pojmova koji ukazuju na pre i posle nekih transformacija u istoriji islamske misli i nauke, ali na periode koji se podrazumevaju i koji se razlikuju prema granama nauke i njenim korisnicima.Pored toga, vidi se da izrazi mutekaddimun i mutahharun označavaju veoma dug prelazni period iz određenog vremenskog perioda koji razdvaja dva perioda.Iako se ponekad koristi kao sinonim za reč salaf, izraz mutekaddimun ima širi obim, uključujući i period selefa).Autoritet Sibeveihij-e, koji je ojačao Muberred-a, nastavljen je i u ovom periodu, dostignuvši vrhunac komentarima Zeccac-a, Ibn Duruyd-a, Ibn Durusteveyh-a, posebno Ebu Said es-Sirafij-a. Principi poređenja Basre škole su uspostavljeni kao sistem (Fleisch, IV [1957], str. 11), harmonije arapske gramatike sa apsolutnom logikom Ebu Said es-Sirafi-a, Rummani-a, Ebu Ali el-Farisi-a i njihovih učenika Ibn Cinni i Ebul-Hasan Ali b. Îsâ er-Rabaî. Konstrukciju gramatičke logike pokušao je da objasni i dokaže Isa er-Rabai, arapska sintaksa u svom delu pod nazivom Ibnu's-Serrac el-Usul, njegov učenik Ebu'l-Kasım ez-Zeccaci el-Izah fi i-Ielyn-nahiv stavio arapsku sintaksu na racionalnu osnovu. Iako se u ovom periodu pominje eklekticizam Bagdadske škole, dominacija Basre i Sibevejhija se nastavila, sa izuzetkom nekih Ferinih sledbenika koji pripadaju školi Kufe (ibid, IV [1957], str. 10-11). Ibn Cini je u svom delu el-Lumaʿ fi'l-ʿArabiyye pokušao da pokaže da su arapska gramatika i islamska jurisprudencija slične i identične u smislu metode, principa, uzroka i silogizma. Pošto su gramatička pitanja upotpunjena delima Ibn Džinija, istraživanja i studije su ušle u period ozbiljne stagnacije od početka V. (XI.) veka. Međutim, sa početkom medresskog obrazovanja u istom veku, gramatika je promenila medij i metod, a gramatičko nasleđe, koje je našlo svoje savršenstvo, zauzelo je svoje mesto u nastavnom planu i programu, a njegova privlačnost je povećana jasnim prikazom i šematskim objašnjenjima. , gde je odbačena fleksibilnost i ostavljena definitivna pravila, pokrenuvši proces izrade udžbenika i priručnika. Ibn Babešaz-ov el-Mukaddime fi'n-nahv, Abdulkahir el-Curcani-jev Miʾetu ʿamil (el-ʿAvamilu'l-miʾe), Zamahšari-jev al-Unmuzec i el-Mufassal su pioniri takvih dela. Zamahšeri je sažeo Kitabu Sibevejhi-ja u razumljivom stilu u svom el-Mufasal. Radovi Ibnu'l-Haciba, Ibn Malika i Ibn Hisama en-Nahvija su nastavili svoju dominaciju u sektoru škola i priručnika sve do danas. Ibn el-Hajib's el-Kafiye je rezime el-Mufassal-ovih tema o nahiv-u, a njegov ša-Şâfiye je sažetak njegovih tema o namazu. Mutarrizi-jev el-Misbah, Kuhendizi-jev Mukaddimetu'd-Dariri, Ibn Acurrum-ov el-Acurrumiyye treba posebno pomenuti među delima napisanim za istu svrhu i namenjenim uglavnom deci i početnicima. Većina njih su postali klasici kao pedagoški tekstovi, a mnoga istraživanja kao što su komentari, anotacije i i'rab su sprovedena na svakom od njih. To je dovedeno do Halîl b. Ahmed-a, el-Manẓûmetu'n-naḥviyye, koji rezimira gramatiku u 293 dvostiha, i Kaside fi'n-nahv, koji se bave referentnim slovima (al-Baʾiyye, nsr. Ahmed al-Afifi, Cairo su pripisani njemu). Zatim Ahmed b. Mansur el-Ieskurijev 2911 beyitlik el-Baʾiyye, el-A'lem eş-Şentemerî-jev Urcuze fi'n-nahv, Hariri-jev Mulhatu'l-iʿrab, Kartacenni-jev Ḳaṣîdetü'l-mîmiyye fi'n-naḥv'i . Od VII. (XIII). veka, takve pesme su se umnožile, a među njima su i elfiije Ibn Mu'tija, Ibn Malik-a i Sujuti-ja.Historija rešavanja sporednih pitanja fikha i izvođenja jurisprudencije iz njih na osnovu gramatičkih pravila seže do Kisaija i njegovog učenika Fere. Kisai Ebu Jusuf je u svom razgovoru sa Ferrâ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî-em, izneo sudsku praksu zasnovanu na gramatičkim pravilima. Prvi zabeleženi primer takvih studija vidi se posebno u odeljku „Kitabu'l-Iman" u delu al-Camiʿu'l-kebir od Šejbani-ja. Kasnije su Gazalijev el-Veciz i komentar njegovog učenika Abdulkerîm b. Muhammed er-Râfiî o delu el-Muhe'eba od Ebu Ishak al-Shirazi-ja, ovakvu vrstu materijala, koja je rasuta u delima kao što je Nevevijev Ravzatu't-talibin, Isnevi je sakupio u svom el-Kevkebu'd-durri fima yeteharrecu ʿale'l-uṣûli'n-naḥviyye mine'l-fürûʿi'l-fiḳhiyye, gde su, na osnovu gramatičkih pravila, rešena 158 pitanja fikh-a. Zatim, Ibnu'l-Mibred, u svom Zînetü'l-ʿarâʾis mine'ṭ-ṭuraf ve'n-nefâʾis fî taḫarruci'l-furûʿi'l-fiḳhiyye ʿale'l-ḳavâʿidi'n-naḥviyye', ima problem 112 pitanja fikh-a rešiti istom metodom. Ebul-Esved ed-Dueli je osnivač gramatike i škole jezika Basre. Prva klasa su: Nasr b. Asim, Anbese b. Ma'dan, Ibn Ia'mer i Abdurrahman b. Hormuz al-A'rec. Druga klasa su: Ibn Ebu Ishak, Isa b. Omer es-Sekafi i Ebu Amr b. Ala.

Treća klasa su: Halil b. Ahmed, Ahfeš el-Ekber, Junus r. Habib. Četvrta klasa je Sibevejhi. Peta klasa su: Kutrub i Ahfeš el-Evsat. Šesta klasa su: Cermi, Tevvezi, Ebu Uthman al-Mazini i Rijaši, a Muberred sedmi. Osnivači Kufe gimnazije bili su Ruasi i njegov stric Muaz b. Muslim el-Hera čini prvi sloj savremenika i odgovara trećem sloju savremenika škole Basre. Ali b. Hamza ael-Kisai drugi, Ali b. Hasan el-Ahmer, Ferra ve Mubarak elLihyani treći, Muhammed b. Sa'dan, Muhammed b. Ahmed et-Tuval i Muhammed b. Abdullah b. Kadim četvrti, a Sa'leb peti, što odgovara Muberred-ovom (sedmi). Poznato je da su u početku lingvisti Kufe preuzeli gramatiku od naroda Basre, a kao rezultat netrpeljivosti koja se vremenom javila između lingvista dve škole, došlo je do žestokih rasprava. Prva razlika između ovih škola pojavila se u terminima. Stanovnici Basre su koristili izraz „munsarif“, ljudi iz Kufea koristili su reč „mecri“, izraz „cer“ izraz „hafd“, a izraz „prilog“ koristio je „pridev“. Ova diferencijacija se takođe vidi u opštim konceptima kao što je priroda reči. Za razliku od naroda Basra, ljudi iz Kufe nisu videli imenicu u kategoriji imenica, već su je ocenili u kategoriji glagola i nazvali je "fi'lu'l-hal". Opet, suprotno mišljenju naroda Basre da glagol potiče od infinitiva, oni su izneli stav da je infinitiv izveden od glagola. Prihvaćeno je da je škola u Basri superiornija od škole u Kufi u tri aspekta.

1.Za razliku od Kufe, Basra je bila blizu pustinje i imala je priliku da lako dođe do pravih beduina, te se stoga oslanjala na čvrst i zdrav semâ;

2.Za razliku od Kufe, ne pribegava kijasu osim u obaveznim situacijama;

3.Neupotreba kiyas-a u odsustvu svedoka.

Sredinom II. (VIII.) veka, nakon što je centar Abasidskog halifata premešten iz Kufe u Bagdad, lingvisti dve škole nastavili su ovde svoje rasprave neko vreme. Oni koji su bili svedoci ovih diskusija bili su podeljeni u tri grupe: pristalice Basre, pristalice Kufe i oni koji su kombinovali ove dve škole. Zeccac, Ibnu's-Serrac, Ebu'l-Kasim ezZeccaci i İbn Durusteveyh Basra-eovih; Ebû Mûsâ Suleyman b. Muhammed el-Hâmız i Muhammed b. Kāsım İbnu'l-Enbârî su pristalice Kufe. İbn Kuteybe, Ahfeş el-Asgar, İbn Şukayr, İbn Keysân,Muhammed b. Ahmed İbnü'lHayyât ve Niftaveyh su među dve škole. Ova poslednja grupa dovela je do osnivanja škole jezika u Bagdadu. Međutim, Ahfeš el-Evsat je posejao seme bagdadske škole tako što je zadržao sredinu između stavova dve škole. Iako se pominje eklekticizam bagdadske škole, dominantna moć Basre se nastavila i u njoj. Bagdadska škola nastala je u poslednjoj polovini III. (IX.) veka, a raspršena sredinom IV. (X.) veka. Iako se pominje da su egipatskodamask (Sirija), magribsko-andaluzijske, iračke i istočne škole jezika i mnogi lingvisti koji su tamo odrasli, nastavili liniju bagdadske škole, ustupajući mesto izborima i preferencijama iz stavova prvih dve škole, uglavnom školi u Basri. U savremeno doba, napisano je mnogo radova o arapskim gimnazijama. Dela Ševkija Dajfa, Gustava L. Fligela, Žorža Vajla, Mehdija el-Mahzumija, Abdulala Salima Mekrema, Abdurahmana es-Sajida, Mahmuda Husejnija Mahmuda, Abdulfeta Hamuza i Abduha er-Racija su uključena u ovu grupu. Reakcije na nauku nahiv počele su sa Kitabu Sibeveyhi. Iako je pripremljena za nastavne svrhe, zbog negativnosti poput stila knjige, rasporeda njenih isprepletenih predmeta i njene nerazumljive terminologije, te činjenice da je njen sadržaj nabujao zbog pitanja koja nisu direktno povezana sa sintaksom, pokrenute su studije za otklanjanje navedenih nedostataka. Sibevaihijev savremenik, Khalaf al-Ahmer, navodi da je, ako je odnos tačan, u uvodu svog Mukaddime fi'n-nahv (str. 34), napisao je knjigu koja pokriva glavne teme kako bi nadoknadio ovaj nedostatak , precizirajući, da se obimni radovi udaljavaju od davanja osnovnih tema iz gramatike, te da one nisu pogodne za početnike. Ponovo, Sibevejhi-jev savremenik Ali b. Hamza el-Kisai i Yahyâ b. Mübârek, dela sa imenom Muhtasar fi'n-nahv se pripisuju Mubarek el-Dzezidi-ju. Kasnije, Cermî, Muhammed b. Abdullah b. Kādim, Ebû Mûsâ Süleyman b. Muhammed el-Hâmız, Zeccâc, Ebû Bekir İbn Şukayr, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed İbnu'l-Hayyât, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî ve Nehhâs su nastavili seriju sažetih knjiga. Dvosmisleni izrazi u Kitabu Sibeveyhi-a, postao je složeniji u kasnijem procesu uvođenjem logičkih poređenja i tumačenja nedostataka u gramatici.

Da bi se eliminisao ovaj nedostatak, napisali su dela kao što su Ebû Bekir İbnu'l-Enbârî el-Vâžıḥ (el-Mûžıḥ / el-Muvažžaḥ), Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî el-Îžâḥ, el-Cumelu'l-kübrâ, Ebû Ali el-Fârisî el-Îžâḥ, Ebû Bekir ez-Zubeydî el-Vâžıḥ, Ebü'lHasan Ali b. İbrâhim el-Havfî el-Mûžıḥ. Kitabu Sibeveyhi je bio neshvatljivo delo ne samo za preobraćenike već i za učenjake. Stoga su, radi Muberred ile Sîrâfî el-Medḫal ilâ Kitâbi od Sîbeveyhi-a, osetili potrebu da napišu Cermi Tefsiru garibi Kitabi Sibeveyhi i Rummani Agrazu Kitabi Sibeveyhi.U početku su, kiyas i nedostaci sprovedeni sa prirodnom težnjom da se dođu do zajedničkih sudova upoređivanjem sličnosti, plovinom II. (VIII.) veka, nakon prevođenja Aristotelovih dela o sirijskoj logici, koja je pretežno grčka, na arapski jezik, logičkog poređenja nedostatka drugog i trećeg stepena i nekih hipotetičkih primera, sintaktički radovi su postali komplikovani. Reakcije na ovu situaciju počelo je od III. (IX.) veka. Cermi je tvrdio da je diskrecioni i'rab nepotreban jer otežava sintaksu i da pretpostavke koje nisu zasnovane na „sema" i prirodni „kiyas" treba odbaciti. Jahiz se požalio na dosadnost sintakse, a samim tim i na ravnodušnost učenika prema gramatici, isticavši potrebu za jednostavnijom i razumljivijom gramatikom, istaknuvši da ignorišu neophodnost poezije. Ibn Vellad (Ahmed b. Muhammed) nije našao za shodno da prihvati kiyas kao kriterijum za ispravljanje jezika, Nehas je predložio da se drži podalje od ta'lil-a, ta'vil-a i uvažavanja, koji nemaju praktičnu vrednost u uvodu njegovog et-Tuffaha. Ebu Ali el-Farisi, kritikujući svog savremenog Rumanija, koji je pisao sintaksička dela u logičkom stilu, rekao je: „Ako je ono što Rumani kaže sintaksa, mi nemamo ništa od toga, ako je ono što kažemo sintaksa, nema ništa od nas u njemu". Ibn Cini je video neka poređenja kao nedosledna, a neka pitanja kao pretpostavke koje nisu zasnovane na zdravom sema-u, (el-Hasaʾis, II, 256-264).Njegov savremeni pesnik Amr el-Kalbi, u svom el-'Ainiyye, kritikovao je poređenja koja su pravili kao meru sa irabistima koji su pronašli gramatičke greške u njegovim pesmama, kao i hipotetičke primere poput عمرًا زيد ضرب . On je uporedio da je to podizanje jevrejske sinagoge (Iakut, XII, 104).Nakon ovih stavova, po prvi put, došlo je do univerzalne, sistematske i metodične opozicije sa Ibn Madaom iz Kordobe. Ibn Mada, u svom er-Red ʿale'n-nuhat, izjavio je da nahiv-isti otežavaju učenje jezika, ostavljajući teorije amil-mamul, amel-i'rab, il'lat-kiyas, verovatnoću, tumačenju i uvažavanju,i da to drugo i nedostatak trećeg stepena nisu imale praktičnu vrednost.On je predložio da se uklone nepotrebni potrošni pojmovi sa ne-pitanjima. Ibn Mada, Ibn Hazm, koji je učenjak Zahirije sekte poput njega, mora da uči iz nauke o nahu, potrebnoj i nepotrebnoj količini, svom odbacivanju kijasa i nedostatku u fikhu i nahiv-u, itd. Svoj rad je zaštitio autorskim pravima inspirisan svojim stavovima o ovoj temi. Ovaj duboko ukorenjen i ozbiljan korak ka dijagnostifikovanju teškoća Nahvi-na dao je plodove tek u modernim vremenima. Međutim, koncept amil-mamula ili uopštenije koncept akcije, kojem se Ibn Mada suprotstavlja, prihvaćen je kao najoriginalniji i najtrajniji doprinos Sibeveihija nauci o nahu i vekovima je činio osnovu dela o nahu. Prema konceptu dela, razlog zašto je reč merfu, mansub, mecrur i meczum u rečenici, je zbog glagola, predloga itd. U toj rečenici su oni faktori. Delo pod nazivom Kitab fi'r-red ʿale'n-nahviyyin pripisuje se Ibnu'r-Ravendi. Son Dönemde Nahiv.- Od XIX veka, sprovode se studije kako bi se nahvin (sintaksa) lakše objasnila i razumela, uzimajući u obzir formalnije obrazovanje. Gramatika zapadnih jezika takođe je igrala ulogu u nekim od njih. Gramatika zapadnih jezika takođe je igrala ulogu u nekim od njih. Prvo delo u ovoj oblasti je delo Alepa Cermanusa Ferhata pod nazivom Bahsu'l-metalib ve hassu't-talib, u kojem je prilagodio nasleđe nahv-a koje su stvorili stručnjaci za gramatiku kao što su Mâlik i İbn Hişâm en-Nahvî, (M. 1836). Njegova knjiga, koja je objavljena u mnogim izdanjima, bila je označena imenom Butrus el-Bustani Misbahu't-talib (Bejrut 1854), a ovaj komentar je skraćivao kao priručnik imenom Miftahu'l-Misbah, 186 . Pratio ga je Nasif el-Dzaičijev Faslu'l-hitab (Bejrut 1836) i neke sažete beleške. Cermanusovo delo postalo je pionir školskih knjiga, posebno napisanih u Libanu. Zatim Ahmed Faris el-Šidak, Ibrahim el-Ahdeb, Rešid b. Abdulah elŠertuni i Mustafa el-Galajini, pisali su gramatičke knjige. Resid al-Sertuni je pripremio TV serije Temrinu't-tul'lab (Bejrut 1886) i Mebadiʾu'l-ʿArabiyye (Bejrut 1906) prema metodi postepenog učenja. Prvi korak ka poboljšanju gramatike u Egiptu, u zavisnosti od formalnog obrazovanja, bilo je delo Ali-paše Mubareka pod nazivom etTemrin, koje je pripremio za osnovne škole.

Ranije su se u zvaničnim školama predavala klasična dela kao što su el-Acurrumiyye, el-Elfiiye, Katru'n-neda, Suzuru'z-zeheb. Autor je svoj rad pripremio tako što je u njima odbacio nepotrebne teme. Nakon toga usledilo je delo Rifa et-Tahtavija pod nazivom et-Tuhfetu'l-mektebiyye (1286/1869), koje je nastalo pod uticajem Silvestre Sacu et-Tuḥfetu's-seniyye.Prvi komisijski rad i primenu postepene metode započeli su 1887. godine od strane grupe koja je uključivala Hifni Nasıf. Komisija je osnovala ed-Durusu'l-ʿArabiyye (I-III, Kairo 1891) za osnovno obrazovanje i ed-Durusu'n-nahviyye (I-IV, Bulak 1305) za srednje obrazovanje, a Durusu'l-belaga po istom metodu je on (Hifni Nasıf) napisao. Godine 1905, spojio je gramatiku i retoriku sa imenom Kavaʿidu'l-lugati'l-ʿArabiyye. Ali Carim i Mustafa Emin, pod uticajem rada komisije, napisali su seriju en-Nahvu'l-vazıh, pripremljenu za osnovno i srednje obrazovanje. Za razliku od rada komisije i drugih, rad je privukao veću pažnju jer sadrži obilje vežbe i prakse. Autori su pripremili el-Belagatu'lvazıha istim metodom. En-Nahvu'l-musavver je prva ilustrovana knjiga gramatike (Kairo 1931), inženjera Zekî M. Muhendis Kâmil. Studije o olakšavanju pitanja klasične sintakse XX vek. Pojavili su se pokušaji poput članka Circisa Huri el Makdisija o olakšavanju nekih teških pitanja, smirivanju završetaka reči kako bi se eliminisala poteškoća i'rab kod Kasima Emina i predloga Salame Muse da se napusti tečni jezik i pređe na narodni jezik. Prvi sistematski pokret ostvaren je Ibrahimom Mustafinom Ihyaʾu'n-nahv (Kairo 1937). Ibrahim Mustafa u svom radu napušta teme koje smatra teškim ili nepotrebnim, kao što su amil-mamul, diskrecija i lokalni i'rab, zameničke zamenice, illet, analogija, taccub i denuncijacija, da se očigledne zamenice smatraju znakovnim imenima, da ibtida, izvršilac i naib-i kao musned je predložio da se pomoćni elementi rečenice spoje pod imenom tekmile. Stavovi Ibrahima Mustafe bili su uticajni na odluke komisije za olakšavanje sintakse koje je formiralo egipatsko ministarstvo obrazovanja 1938. i 1958. godine. Napori za olakšavanje nastavljeni su u znak solidarnosti između Egipta, Sirije i Iraka, uz napore Komisije koju je formirala Institucija arapskog jezika u Kairu 1945. i Komisija za jezička pravila 1947. godine, kao i napora Komisije za arapski jezik u Damasku 1956. godine. Kada je Ševki Dejf prvi put objavio Ibn Madaov er-Red ʿale'n-nuhat (Kairo 1947), napisao je en-Nahvu'l-cedid, inspirisan njime, i nakon podužeg članka koji je pokrivao sugestije za olakšavanje u istom kontekstu, preporuke u njegovom članku, prihvatio je Kairski institut za arapski jezik 1979 godine. Ševki Dajf i neki drugi lingvisti su predložili funkcionalnu gramatiku u delima koja su napisali i zahtevali napuštanje drugih predmeta osim onih koji su funkcionisali da štite jezik od grešaka. Napori da se obnovi arapska sintaksa uzimajući za primer gramatičke knjige napisane na Zapadu. Nastavili su ga lingvisti koji su studirali u Evropi u 19. veku, kao što su Ali Abdulvahid, Ibrahim Enis, Temmam Hassan, Abdurrahman Eyyub, Mahmud Si'ran, Taha Abdulhamid Taha i Kemal Bisr.Predlozi o novostima Temama Hasana, inspirisani Ferdinandom de Sosirom i upoređivanjem jezika sa živim organizmom, objašnjeni su u njegovom delu al-Lugatu'l-ʿArabiyye maʿnaha ve mebnaha (Kairo 1973), delo je izazvalo velike reperkusije i postalo meta kritike. Zatim je usledio Tajdidu'n-nahvi'l-ʿArabi Afife ed-Dimaškije (Bejrut 1976). Studije su sprovedene na univerzitetima, fakultetima, akademijama i institutima arapskog sveta u cilju objavljivanja i analize drevnog sintaksnog nasleđa. Najsveobuhvatnije delo napisano u naučne svrhe u moderno doba, koja uključuje sve sintaksne teme je En-Nahvu'l-vafi Abasa Hasana (I-IV, Kairo 1960). Danas su pripremljeni mnogi serijali poput al-ʿArabiyye li'n-nasiʾin, el-ʿArabiyye li'l-hayat, koji imaju za cilj podučavanje arapskog jezika i gramatike savremenim metodama. Na Zapadu su pisana dela u vidu udžbenika, kao što su Grammaire arabe Silvestra de Sasija (Pariz 1810), Grammaire arabe (Pariz 1881) C. P. Kasparija, Grammatica Laure V. Vaglieri (I-II, Rim 1937-1961). "Mu'cem, mevsua" itd. pod imenom Emil b. Ya'kūb. Rečnike nahiv-skih termina pripremili su pisci kao što su Ya'kub, Azize Feval, Muhammed Altunci, Hasan Kutrub, Abdulgani Dakkar, Antuvan Dahdah. Pored toga, predstavljene su mnoge studije o istoriji sintakse.

Neka od njih su dela Abdulkerima Muhammeda Eseda, M.Hajra el-Hulvanija, Abdulala Salima Mekrema, Muhammeda et-Tantavija, Saida elEfganija, Gotelfa Bergstresera i Goldzihera. Ibn el-Serracovo delo el-Usul, koje se pominje u oblasti nahv metode, je delo koje se bavi osnovnim temama Sibevejhi-jevog el-Kitaba u jednostavnijem stilu, i suprotno onome što se veruje, nije povezano sa nahv metodom. Ebu'l-Kasım ez-Zeccaci-jev el-Izah fi ʿileli'n-nahv'i. Nakon Muhammed b. Abdullah-ovog Ibnu'l-Verraka ʿIlelu'n-nahv i Suyuti-jevog el-Iktirah, o metodi Nahiv,su pisali i pisci kao što su M. Hayr el-Hulvani, Sa'ban el-Ubeydi i Tar Fuziad. Tokom osmanskog perioda od XV veka, naučnici kao što su Cemâleddin el-Aksarâyî, Mulla Fenârî, Bedreddin el-Aynî, Ahmed Dinkuz, Musannifek, Ali Kuşçu, Muhyiddin elKâfiyeci, Şemseddin Sivâsî, pisali su komentarisanje i napomene u knjigama medrese o nahiv-u. Međutim, u XIX veku, Kemapaşazâde je napisao Esrârü'l-ʿArabiyye'yi (Esrârü'n-naḥv). Njegov savremenik, Birgivi-jev ʿAvamil, koji je pripremio u jedinstvenom aranžmanu prema amil-mamul-amel (i'rab) podeli, i njegov komentar, Izharu'l-esrar, predavali su se vekovima u medresama kao delo zaštićeno autorskim pravom, stekavši zasluženu reputaciju svojim jednostavnim stilom. Zajedno sa ova dva Birgivija-ova dela, Ibnu'l-Hacib-ov el-Kafiye, koja se bave pitanjima nahv-a kao proširene metode Sibeveyhi-a, prema podeli imenica-glagol-slovo, poznata je kao "nahiv rečenica" u obrazovanju medresa. Tradicija komentara i anotacije se nastavilo i u vekovima XVI-XIX , ali, krajem XIX veka, prevod Nahiv Mehmed-a Zihni Efendije (Istanbul 1304-1306, 1323) i Hanbelizade Muhammed-a sa autorskim delima el-Muktedaba (Istanbul 1303-1304),kao i njegov sažetak knjige el-Mustanbulezzeb,113 (Temrinli ve I'rablı Lisan-ı Arabi: Odeljak Nahiv (Istanbul 1329), bio je efikasan u razbijanju tradicije podučavanja arapske gramatike arapskim delima, a kasnije su se pojavila mnoga autorska prava koja opisuju arapsku gramatiku na turskom jeziku, ova linija danas i dalje važi. U toku XX veka, proces autorskih prava započeli su prosvetni radnici kao što su: Bekir Topaloğlu – Hayrettin Karaman, Ahmed Ateş – Nihad M. Çetin – Tahsin Yazıcı, Mehmet Maksudoğlu, za školske knjige potrebne nakon otvaranja Imam-Hatib škola i viših islamskih instituta, od druge polovine veka se i dalje nastavlja.

Bibliografija

Buhârî, “Taʿbîrü’r-rüʾyâ”, 1, “İʿtiṣâm”, 35, “Tevḥîd”, 51, “Enbiyâʾ”, 9, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 2. Halîl b. Ahmed, elManẓûmetü’n-naḥviyye (nşr. Ahmed Afîfî), Kahire 1416/1995, neşredenin girişi, s. 5-148. Halef el-Ahmer, Muḳaddime fi’n-naḥv (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/1961, s. 33-34, 85-86, ayrıca bk. neşredenin girişi, str. 7-9. Maʿmer b. Müsennâ, Mecâzü’l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, I, 316. İbn Sellâm el-Cumahî, Ṭabaḳātü fuḥûli’ş-şuʿarâʾ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1952, I, 12-13, 15. İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 116. Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1975, III, 196. İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, II, 159. İbnü’l-Muʿtez, Dîvân (nşr. M. Bedî‘ Şerîf), Kahire, ts. (Dârü’lmaârif), s. 109-111. Ebû Yaʿlâ el-Mevsılî, Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk 1407/1987, XI, 436.Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, Îżâḥu’l-vaḳf ve’l-ibtidâʾ (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1390/1971, I, 15, 19-23, 34-35. Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-Îżâḥ fî ʿileli’n-naḥv, Kahire 1378, s. 89. Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’nnaḥviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1395/1975, s. 5, 12, 22-23. Ebû Saîd es-Sîrâfî, Aḫbârü’n-naḥviyyîne’lBaṣriyyîn (nşr. F. Krenkow), Cezayir 1936, s. 13-22, 31-32.Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’lluġaviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 11-13, 21-22, 28, 125. İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 6063, 96. İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1371/1952, I, 34, 41; II, 8, 256-264. İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi’l-luġa (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1325, s. 10-15. Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), II, 477. Dânî, el-Muḥkem fî naḳṭi’l-meṣâḥif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1407/1986, s. 4. Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, II, 427. Abdulkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü’l-iʿcâz (nşr. M. Reşîd Rızâ),Beyrut 1980, s. 23.İbn Atıyye el-Endelüsî, elMuḥarrerü’l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, I, 40. Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 4-12, 17-23, 55. Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, I, 67-80; XII, 104; XVI, 147; XVII, 123.Ebû Yaʿkūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 75. İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 39-40, 45-47, 51; II, 172, 375, 380-381; IV, 107. İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1408/1988, str. 55. Suyutî, el-Müzhir, II, 97, 396-399.a.mlf., el-İḳtirâḥ fî ʿilmi uṣûli’n-naḥv (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1395/1975, s. 7, 35, 112, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 32. Cemâleddin Abdullah b. Ahmed elFâkihî, el-Fevâkihü’l-ceniyye, Beyrut 1417/1996, s. 9.

a.mlf., Şerḥu Kitâbi'l-Ḥudûd fi'n-naḥv (nşr. Ramazan Ahmed ed-Demîrî), Kahire 1408/1988, s. 51-56. Sabbân, Ḥâşiye, Kahire 1305, I, 15-16. Rifâa et-Tahtâvî, et-Tuḥfetü'lmektebiyye, Kahire 1286, s. 3. Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, 1351/1933, II, 285-293. İbrâhim Mustafa, İḥyâʾü'n-naḥv, Kahire 1937, tür.yer. a.mlf., "Evvelü Men vaḍaʿa'n-naḥv", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, X/2, Kahire 1948, s. 69-74. T. J. de Boer, Târîḫu'l-felsefe fi'l-İslâm (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Tunus, ts. (ed-Dârü'tTûnisiyye), s. 77-78. Mehdî el-Mahzûmî, el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, Bağdad 1960, s. 62-65. Şevkī Dayf, elMedârisü'n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 5, 11-20. Muhammed et-Tantâvî, Neşʾetü'n-naḥv, Kahire 1387/1968, s. 925, ayrıca bk. tür.yer. Saîd el-Efgānî, Min târîḫi'n-naḥv, Beyrut 1398/1978, s. 9-11. M. Hayr el-Hulvânî, el-Mufaṣṣal fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Beyrut 1399/1979, s. 11-58, ayrıca bk. tür.yer. A. von Kremer, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye (trc. Mustafa Tâhâ Bedr), Kahire, ts., (Dârü'l-fikri'l-Arabî) s. 89-90. Muncî es-Sayyâdî, et-Taʿrîb ve tensîḳuhû, Beyrut 1980, s. 469-510. G. Bergsträsser, et-Teṭavvürü'n-naḥvî li-luġati'l-ʿArabiyye (trc. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, tür.yer. Brockelmann, GAL (Ar.), II, 123, 128. a.mlf., "Arabistan (Edebiyat)", İA, I, 535, 538. M. G. Carter v.dğr., The History of Linguistics, Amsterdam 1983, s. 195-250. Abdussabûr Şâhin, Eş erü'l-ḳırâʾât, Kahire 1408/1988, s. 87-181. Şa'bân Avad M. el-Ubeydî, en-Naḥvü'l-ʿArabî, Dımaşk 1989, s. 37-192, ayrıca bk. tür.yer. Abdulkerîm M. el-Es'ad, Maḳālâtun munteḫabe fî ʿulûmi'l-luġa, Riyad 1415/1994, s. 255-291. Sâhib Ebû Cenâh, Dirâsât fî naẓariyyeti'n-naḥvi'l-ʿArabî, Amman 1419/1998, s. 7-20. G. Troupeau, Etudes sur la grammaire et la lexicographie arabe, Damas 2002, s. 13-21, 43-51, 85-93, 105-109. a.mlf., "Naḥw", EI2 (İng.), VII, 914. Abdulcevâd Ramazan, "Teysîrü'n-naḥv", ME, XI/1 (1940), s. 301-305. İbrâhim Beyyûmî Medkûr, "Manṭıḳu Arisṭo ve'n-naḥvü'lʿArabî", MMLA, VII (1953), s. 338-346. H. Fleisch, "Esquisse d'un historique de la grammaire arabe", Arabica, IV, Leiden 1957, s. 1-22. Enîs Füreyha, "Eş eru luġaviyyi's-Siryân fî vaẓʿi ḳavâʿid", el-Ebḥâş , XIV/1, Beyrut 1961, s. 3960.Ahmed Muhtâr Ömer, "Daʿvetü'l-ışlâḥ li'n-naḥvi'l-ʿArabî ḳable İbn Maḍâ", ME, XXXIX (1967), s. 515-519. Ali Ebü'l-Mekârim, "Ḥavle'l-müşkilâti'l-menheciyye fî müʾellefâti'n-naḥvi't-taʿlîmî", Buḥûş ü Külliyyeti'l-luġati'lʿArabiyye, II, Mekke 1404-1405, s. 371-398. Ilse Lichtenstädter – [Nihad M. Çetin], "Naḥiv", İA, IX, 35-37. M. G. Carter, "Grammar", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London 1998, I, 254-257.

FESAHAT- الفصاحة

Termin retorike u smislu reči savršen i jasan.

Autor:

MUSTAFA ÇUHADAR

U rečniku Fesahat, to znači „biti čist, vazduh biti čist i bistar, mleko biti čisto, i budi čist, bez pene koja prekriva površinu mleka“. Sa ove tačke gledišta, činjenica da je reč bez grešaka naziva se fesahat, a takva reč ili osoba koja je kaže naziva se fasih. Dok je fesahat korišten kao sinonim za reči retorike, izjava i oslobađanje u značenju „lepa i efektna reč“, kasnije je lepota reči nazvana tečnost, a lepota značenja retorika, oslobađanje i deklaracija. Da bi se neka reč smatrala nevažećom, ne sme da ima mane koje je sprečavaju. Ove greške se dele na dve kao verbalne i semantičke. Glavni nedostaci su:

1.Tenâfur. Intenziviranje. Poteškoće u izgovoru reči ili fraze. Zove se „tenafur-i huruf“ jer je poreklo slova koja čine reč isto ili blisko, kao na arapskom „huʿhuʿ“ (kamilji trn), perzijskom „zagrimas“ (kožna kosa), turskom „kirktırttım“ , „lasak od belog luka“. Kada je reč lako izgovoriti kada se izgovori sama, naziva se „tenafur-i kelimat“ kada je teško izgovoriti zajedno sa drugim rečima u rečenici zbog njenog geografskog jedinstva ili blizine. Na primer, u dvostihu "Ve kabru Harbin bi-mekanin kafru / Ve leyse kurbe kabri Harbin kabru" (Harbov grob je na pustom mestu, nema groba pored njegovog groba), "kabr", "grob", Kada se reči „kurb” i „harb” koriste jedna za drugom, izgovor rečenice postaje otežan. U turskom jeziku postoji tenafur-i kelimat u izrazu „Ovo je Šemsi-pašin kišobran“.

2.Kelimenin morfolojik yapısının kural dışı olması. Morfološka struktura reči je nedozvoljena. Ovo se takođe zove opozicija. Na primer, regularni oblik reči „mavdede“ u dvostihu Mutenebi, „Inne beniyye le-li'amun zehedeh / Ma liye fi sudurihim min mevdedeh“ (Moji sinovi su nitkovi koji su me napustili. Nema ljubavi prema meni u njihovim srcima). Iako se u poeziji tolerišu nezakonite upotrebe kao što su إمالة – imâle* i zihaf*, iz nužde, a ne preterano, one se i dalje smatraju manama.

(إمالة – **imâle***- Čitanje kratkih slogova dugo koliko zahteva dužina u pesmama napisanim u aruz prozi).

(zihaf*- Zihaf je imenica i književni termin. To je među rečima koje su u naš (turski) jezik prešle iz arapskog. U književnosti je poznat kao suprotnost imale-u. Drugim rečima, u pesmama napisanim u aruz prozi, naziva se zihaf kada se dugi samoglasnik čita kratko kako bi se uskladio sa dužinom).

Na arapskom se nisu tolerisale stvari kao što su kiraet (recitovanje) umirenog harfa (slova) bez šede, dodavanjem fetve ili kesre, uklanjanje ili dodavanje harfa (slova) iz reči. Iako se sufiks množine „an“ koristi za živa bića na perzijskom, ponekad je sufiks „ha“, koji se koristi za neživo, primer nepravilnosti. Ne obraćajući pažnju na izgovaranje na turskom (na primer, izgovaranje “çakmağı ver”-„daj mi upaljač“ umesto “çakmakı ver”-„daj upaljač“), dodavanje nekih arapskih reči koje su u suštini množine turskom (evrak → evraklar, efkâr → efkârlar-dokument → dokumenti, efkar → efkarlar), pogrešno korišćenje pomoćnih glagola (“nazîre söylemek” yerine “nazire etmek”, “hulûl etmek” yerine “hulûl bulmak”- „nazire“ umesto „govoriti nazire“, „saznati“ umesto „nastati“), formiranje složenica u skladu sa sintaksom stranih jezika (pijenje čaja, kupanje, uzimanje lekcije), dodavanje infinitiva „t“ na kraj nekih reči (“krallık” yerine “kraliyet”-„kraljevstvo“ umesto „kraljevstvo“, “serbestlik” yerine “serbestiyet”„sloboda“umesto „sloboda”), koji su zapravo infinitivi. Dodavanje infinitiva „t” reči („“şebâb”” umesto „şebâbet”, „ʿacziyet” umesto „ʿacz”) je jedan od ovih nedostataka.

3.Lafzî ta‘kīd.To je redosled reči koje čine frazu na način koji otežava razumevanje svrhe. Lafzi ta‘kid se radi tako što se reči odvode dalje ili dalje od njihovih stvarnih mesta, ili umetanjem drugih reči između reči koje treba da dolaze jedna za drugom. Činjenica da su rečenice predugačke da bi se shvatile kao celina ili su međusobno povezane mnogim veznicima, a da je pomoćna rečenica izvučena u prvi plan tako da zasenjuje glavnu rečenicu takođe izaziva doslovni ta‘ki. Na primer, na arapskom, u dvostihu „Cefahat ve hum la yecfahune biha bihim / Siyemun ʿale'l-hasebi'l-egarri delaʾilu” postoji doslovan ta'kid zbog uvoda-kašnjenja. Ispravan oblik ovog dvostiha je sledeći: „Cefahat bihim siyemun va hum la yecfehune biha ʿale'l-hasebi'l-egarri delaʾilu” (Vrhunske i plemenite osobine učinile su ih ponosnim; međutim, njima do toga uopšte nije stalo). Na perzijskom, u dvostihu „Ezin su hezaran ezan su hezar / Cun ba hem zedend kuste šud sad hezar“ (Hiljade vojnika su se međusobno borili, hiljadu ljudi je ubijeno odavde, hiljadu ljudi je ubijeno odatle), od „ kuste sud" je daleko od onoga gde bi trebalo da bude. Pošto nije u obliku ...", postaje teško razumeti značenje dvostiha. U turskom jeziku postoji doslovna ta‘kid zbog mesta reči „ne“ u dvostihu „Iz knjige Husnu, koji je uzeo list u ruku“. Pošto je pridev od reči „varak“, „zerrin-hat“, daleko od ove reči, postaje teško razumeti dvostih.

4.Reč ili rečenica ima hrapav izgovor (kerahet-i sem‘). Iako se neke reči lako izgovaraju, zvuci koje prave možda nisu harmonični. Kao na arapskom „tekeʾkeʾtum” (sakupili ste se), „cefehat” (pohvaljen). Niz jednosložnih reči ili rečenica koje se završavaju istim glagolskim raspoloženjem u turskom se jeziku takođe smatra jednim od ovih nedostataka.

5.Reč je duga zbog viška slova ili slogova. Kao arapski „suveidavat“, „musteszirat“, turski „bez odlučivanja“, „biti zapanjen“.

6.Za‘f-ı te’lîf. Redosled elemenata koji čine rečenicu je u suprotnosti sa pravilima sintakse. Na primer, na arapskom se prvo pominje imenica, a zatim se pominje zamenica koja na nju ukazuje. Pomenuti prvo zamenicu pa imenicu je poremećaj sintakse. Ovaj nedostatak je naročito čest u poeziji zbog neophodnosti metra i rime. Stavljanje rečeničnih elemenata ispred ili na kraj bez ikakvog razloga na turskom takođe stvara za'f-ı ta'lif (Za razloge koji vode do za'f-ı te'lif na turskom, videti Bilgegil, str. 38-40).

7.Gereksiz tekrarlar.- Nepotrebna ponavljanja. Ponavljanje bilo koje reči u rečenici na način koji nije prijatan i ne dodaje novo značenje, a ponavljanje sinonima u rečima kao što su jednina, citat, pridev sprečava da se rečenica smatra netačnom. Na primer, ponavljanje reči „husn“ u dvostihu Nabi, „Husn-i ta'bir daje ma'niye Husni diger / Sevket-i Husne mnogo pomaže“ smatra se nepotrebnim.

8.Zincirleme isim tamlamaları (tetâbu‘-i izâfât).- Lančane imeničke fraze (tetabu‘-i izafat).

Glavni nedostaci značenja su sledeći:

a).Garâbet.- Čudnost. To je upotreba retkih i čudnih reči koje niko nije čuo ili upotrebio, a čije značenje se može naći samo u rečnicima. Ova vrsta mana se često vidi u poeziji. Sa rečju loza- "cirissa" (soj, deda, pradeda, poreklo), u stihu Ru’be b. Accâc-a, poput reči „muserrec“ (svetla kao sirac [sveća] svetlost, glatka i sjajna kao mač Sureyci), koju je upotrebio u stihu da bi glatko i sjajno opisao nos osobe koju hvali. Čudno je i u reči „bukturma“, što znači „vojnik u zasedi“, u turskom dvostihu „Pazi u noćnoj patroli, jer ćeš pasti u usta“.

b). Mânevî ta‘kīd.- Duhovni ta'kid. To znači da je značenje reči zatvoreno zbog upotrebe pogrešnih metafora, metafora i aluzija i skoro da postaje ćorsokak. U dvostihu „Seatlubu buʿde'd-dari ʿankum li-takrabu / Ve teskubu ʿaynaye'd-dumu'a li-tecmuda” (Želeću da moja kuća bude daleko od tebe da bi ti bio blizu. Oči će mi liti suze jer se smrzavaju [drago im je]) kao što je „smrzavanje“ aluzija na „oči su srećne“.

Međutim, „smrzavanje suza“ je aluzija na tugu. Stoga se reč „zamrzavanje“ (cumud) koristi u izuzetno udaljenom smislu u ovom izrazu. Suprotnost značenju u frazi (srce), koja iskrivljuje značenje, takođe se smatra duhovnim ta‘kidom.Na primer, u stihu Mutenebbija, postoji semantička kontradikcija u izrazu „Keyfe Iemutu men la ya'seku“ (Kako umire onaj ko nije zaljubljen!); Original ovoga bi trebao biti u obliku „Keyfe la Iemutu men ya‘seku“ (Kako ljubavnik ne može umreti!). Postoji duhovni ta'kid u Fehim-ovom dvostihu „Fehim pirehenin ed vakf-ı şu'le-i dâğ / Hudâ bizim dahi mehtâba ver ketânımızı” – Huda daj naš ketan na mesec, čak i na naš“, pošto je veoma implicitna referenca da na lan utiče mesec. Duhovni ta'kid ponekad čini izjavu nerazumljivom. Nef'ijeva rečenica „Ti nisi duša sveta, ti si duša sveta“ je izuzetan primer za to. Osim ovih, hvaljenje i klevetanje srodnim rečima i frazama; odgovarajuća upotreba književnih žanrova kao što su metafora, aluzija i poređenje; ne uključivanje nepotrebnih naučnih termina u pesme, pisma i govore; među rečima fraze postoje reči i značenja kao što su igra reči, tibak, seci, tenasup, muraat-ı nazir; Izražavanje reči jezgrovito, daleko od nepotrebnog الإطناب -itnab-a*, heša i preteranosti su takođe jedan od uslova tečnosti.

(الإطناب -**itnab***,- Termin retorika (meani) u smislu izražavanja misli rečima više nego što je potrebno).

Da se ne bi napravile greške koje se smatraju suprotnim tečnosti, potrebno je imati poseban talenat i ukus za jezik, kao i poznavanje književnih nauka kao što su leksika, fraza, nahiv, meani, beyan i bedi. Pored toga, važnu ulogu imaju faktori poput pažljivog čitanja dela velikih pisaca i pesnika i odrastanja u dobrom okruženju.Jedan od ciljeva dojenja, koji je viđen u vreme pojave islama, bio je da dete stekne naviku da tečno govori na ovaj način. U to vreme najtečniji su govorili pustinjski Arapi, koji se nisu mešali sa strancima jer su bili daleko od gradskog života, a samim tim i njihov jezik nije bio pokvaren. Beni Sad, čiji je član bila Halima, Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) dojilja, takođe je bio poznat kao jedno od plemena sa najtečnijim govorom.Najsveobuhvatnije delo napisano o tečnom vladanju arapskog jezika je Sırru'l-fesaha Ibn Sinan elHafaci-ja (um. 466/1073-74). Najsveobuhvatnije informacije o tečnom vladanju turskog jezika nalaze se u knjizi M. Kaya Bilgegil, Literature Knovledge and Theories (str. 25-43).

Bibliografija

Cevheri, es-Sıhah, I, 391. Lisanu'l-ʿArap, "fsh" umetnost. Tacu'l-ʿarus, "fsh" umetnost. Turski rečnik, III, 641.Tahirulmevlevi, Književni rečnik (Istanbul 1937), Istanbul 1973, str. 45. Abdulkahir al-Curcani, Delaʾilu'l-i'caz (nšr. Mahmud Muhammed Sakir), Kairo 1375, str. 35-38, 43-66. a.mlf., al-Medhal fi Delaʾili'l-iʿcaz, Kairo, ts., str. 292293. Fahreddin er-Razi, Nihaietu'l-icaz fi diraieti'l-i'caz, Aman 1985, str. 45-53. Ebu Ia‘kub es-Sekkaki, Miftahu’lʿulum, Kairo 1318, str. 176. Ibnu'l-Esir, el-Meselu's-saʾir (nšr. Ahmed el-Havfi – beduin Tabane), Rijad 1403/1983, I, 141-148. Hatib el-Kazvini, Telhisu'l-Miftah, Istanbul 1312, str. 6-10. Teftazani, Muhtasaru'l-me'ani, Istanbul 1304, str. 12-21. Hafaci, Sırru'l-fesaha, Bejrut 1402/1982, str. 58-92. Ebu'l-Beka, el-Kulliyyat, Bulak 1253, str. 276. Abdunnafi Iffet, an-Nef'u'l-muavvel, Bosna 1289, I, 32-47. Ahmed Cevdet paša, Belagat-ı Osmaniiie, Istanbul 1299. Mehmed Rifat, Mecamiu'l-edeb, Istanbul 1308, str. 14-64. Mehmed Zihni Efendi, el-Kavlu'l-ceiiid, Istanbul 1327, str. 30-47. Resid, Nazariiiat-ı Edebiiie, Istanbul 1328, str. 14-133. Celaleddin Humai, Funun-ı Belagat ve Sınaʿat-ı Edebi, Teheran 1363 hs., str. 9-24. Mustafa Sadik er-Rafii, Tarihu adabi'l-ʿArab, Bejrut 1394/1974, I, 131133. Muhammed Resad el-Hamzavi, Havliiyatu'l-Camiʿati't-Tunisiiie, Tunis 1978, str. 48-63. M. Kaia Bilgegil, Književno znanje i teorije (Ankara 1980), Istanbul 1989, str. 25-43. Hammadi Sammud, et-Tefkiru'l-belagi, Tunis 1981, str. 433. Seiyyd Ahmed el-Hasimi, Cevahiru'l-belaga, Istanbul 1984, str. 6-31. Cabir Kamiha, Edebu'r-resaʾil, Kairo 1406/1986, str. 111-112. Abdulfettah el-Besiuni, ʿilm al-maʿani, Kairo 1408/1987, I, 12-23. Tevfik Ali el-Fil, “el-Fesahat (27. Risale)”, Havliyyatu Kulliyyeti'l-Adab, str. 6, Kuvajt 1405/1985, str. 9-51. Mahmud Abdulah el-Cefal, "Mekaiisu'l-fesaha fi'lkarni'l-hamisi'l-hicri", MMLAUR., II, (1987), str. 147-189. Muhammed Abdusehid en-Nu'manin, "Nefehat mine'lfesahaati'n-nebeviiie", ed-Dirasatu'l-Islamiiie, KSKSII, Islamabad 1987, str. 27-48. A. Schaade, “Fesahat”, IA, IV, 575-576. G. E. von Grunebaum, “Fasaha”, EI2 (eng.), II, 824-827.

Fesahat ve belâğat- Otvorenost i elokvencija

Autor:

Mehmet Ali KAYA

Fesahat je reč koja označava otvorenost i jasnoću. Fesahat je kvalitet koji se nalazi u reči, kelam-u i mutakalim-u, izražava dobar izraz i jasan govor. To znači da je reč zaštićena od cenzure, neobičnosti i suprotne kiyasu. Tenafuru huruf znači da reč nije teška za jezik i da se lako izgovara. To jest, izgovor reči je lak i prijatan za uho. Nije protiv pravila, nije protiv pravila jezika. Izrazi moraju biti gramatički ispravni. Ovo je zahtev belagat-a (retorike). Biti zaštićen od nakaza znači ne koristiti izraze koje niko ne razume. Tečnost reči je u tome što su izrazi jasni, ali rečenica je bezbedna od tenafur-u kelimat i ne sadrži za'f-i ta'lift. Tenafur-u kelimat znači da reči koje se koriste u rečenici zvuče teško za jezik i teško za uho. Za'f-ı ta'lif, s druge strane, je da su reči protivne pravilima nahiv-a, odnosno lingvistike. S druge strane, belagat (retorika) znači dostići cilj rečju i govorom, tačno i potpuno iskazati ono što se želi izraziti. Belagat (Retorika) je odlika i reči i mutekelim-ana. Elokvencija reči, odnosno elokvencija izraza, jeste da bude tečan, odnosno da bude savršen i da bude u saglasnosti sa muktezaj-i halal. Govoriti na mestu i na vreme je uslov retorike. Muktezay-i hal znači govoriti prema svom mestu, rangu i čoveku. Mutekelimminska elokvencija je, s druge strane, jasno i tečno izražavanje govornikovog značenja u skladu sa muktezay-i uslovom. Govornik mora imati dobar ukus, dobro poznavati gramatiku, poznavati opštu situaciju, poznavati okruženje i adresata i imati brzu duhovitost da bi njegovi izrazi bili jasni i elokventni, (Dr. Nusrettin Bolelli, Retorika, 20-21). Belagat (Retorika) je takođe umetnost i nauka da se govori lepo, efikasno i glatko. Ova nauka je definisana na dva načina. Prvi je da reč treba da bude laka i razumljiva, bez skrušenosti i prinude. Prema rečima čoveka na licu mesta, izgovorena reč se smatra neuhvatljivom rečju. Drugi način je da je efikasan i emotivan. Ovo bi trebalo da bude ili hrabro ili na način koji privlači naše emocije. Belagat (Retorika) je nauka koja uči kako se dobro govori. Nauka Belagat-a (retorike) je takođe podeljena u tri vrste. Prva vrsta je nauka koja govori o tome kako bolje izraziti značenja koja se zovu "Meani". Druga vrsta govori o tehnikama jasnog i boljeg izražavanja svrhe, koje nazivamo „Deklaracija“. Treća vrsta je reč koja se zove "Bedi" u smislu izraza i značenja. Njegova ekselencija Bediuzzaman navodi da je i'caz proizašao iz visokog nivoa belagat-a (retorike).

Sa druge strane, belagat (retorika), navodi da se zasniva na hasais-u (jedinstvena svojstva) i mezay-u (superiorne osobine), الاستعارة – istiare* i المجاز -mecaz*, (Muhakemat, 63) Elokvencija, što znači da reč treba da bude jasna, tečna i razgovetna, uključuje i značenje izražavanja na mestu i na vreme prema mestu i vremenu, kao i da bude elokventna.

(**istiare***- الاستعارة - Najvažnija vrsta metafore i književne umetnosti, koja je vezana za analogiju).

(**mecaz***- المجاز - Termin retorika koji označava reč ili složenicu koja se koristi van svog doslovnog značenja sa zabrinutošću i pretpostavkom).

Svemogući Allah u Kur'anu (a.m.) kaže: "Allah, Najmilostiviji, stvorio je čovjeka i naučio ga da se izražava" (Rahman, 55:3-4), da su retorika izražavanja i rečitost svojstveni ljudskim bićima, ali koja podstiče i elokventan govor.

Književnici su izjavili da je retorika nauka i umetnost retorike koja uključuje književne umetnosti kao što su التشبيه – **TEŞBİH** (Termin u smislu uspostavljanja sličnosti između Alaha (dz.s.) i stvorenja u smislu Njegove (dz.s.) suštine, atributa i postojanja Boga (dz.s.), mecaz, istiare, takdim (predstavlanje), tehir (kašnjenje), cinas (igra reči), kafiye (rima) i i saglasnost. U usmenoj književnosti u periodu neznanja, veliko mesto su zauzimali rečitost i tečnost. U ovom periodu, kada knjige nisu bile uobičajene, elokventni izrazi književnika su se lako ustalili u glavama u stilu poezije i besedništva, prenoseći se s generacije na generaciju. Iz tog razloga, tečnost i elokvencija, bili su veoma cenjeni. Počevši od İbnull-Muakaffaydan (v. 142/759), Câhız (v. 255/869), Kudame b. Câfer (v. 337/948) i Rumani-ja (um. 384/994), belagat (retorika) je shvatana kao urođena sposobnost ljudskih bića. Prema Ibn-i Mukafi, Belağat belagat (retorika) je „izgovoriti reč na način na koji ne može svako da je izgovori.“ Jahiz je, s druge strane, rekao da retorika„takmičenje reči i značenja jedni sa drugima u lepoti.“ Prema Rumaniju ,retorika znači „znači doseći umove lepim i odgovarajućim izrazima“. Studije Belağat (retorike) u književnosti, započele su sa ciljem izdvajanja i otkrivanja i'caza Kur'ana (a.m.). Sve do otprilike tri stotine godina nakon objave Kur'ana (a.m.), retorika je bila naglašena sa ciljem boljeg razumevanja Kur'ana (a.m.), zajedno sa naukama o književnosti, tefsir-om i kelam-om tri stotine godina.Nakon 10 veka, broj muslimana iz mnogih nearapskih nacija se povećao, a kada je ne-Arapima postalo teško da razumu i'caz Kur'ana (a.m.), "Fesahat – reč bez grešaka i belagat (retorika)" su uvedeni kao nezavisna grana nauke. Većina lingvista i pisaca koji su se školovali u ovom periodu, bili su Mufessiri (učenjaci tefsira).Tečnost i elokventnost činili su nezamenljive resurse za razumevanje Kur'ana (a.m.) i otkrivanje njegovog i'caza. Zato što su pokušavali otkriti istinu, tumačeći Kur'an po pravilima arapskog jezika i gramatike i pravilima retorike. Sibeveyh- (v. 180/796) i Muberred (v. 285/898) su najistaknutiji učenjaci među onima koji su pisali dela o retorici. Kasniji Mufessiri i knjizevnici su pisali knjige pod nazivima "Beyanu'l-Kur'an", "Meani'l-Kur'an", "I'cazu'l-Kur'an", "Mecazu'l-Kur'an", "Muškilu'l-Kur'an“ , „ I'rabu'l-Kur'an“. Dela pod nazivom "Mu'cizat-ı Kur'aniye", "Isarat-ı'l-I'caz" i "Ruzunat-ı Semaniye", koja je sastavio Bediuzzaman, su remek dela koja ukazuju da je Kur'an (a.m.) divan u sedam aspekta i čudo u četrdeset aspekta u našem veku. „Fesahat-reč bez grešaka ” i „Belagat (Retorika)” su najdivniji poslednji primeri u odeljku „Unsuru'l-Belaga“ svog dela pod nazivom Muhakemat, napisavši remek delo o grani belagat (retorike).

BELÂGAT (RETORIKA)- البلاغة

To je grana nauke koja obuhvata značenje, iskaz i telo vezano za pravila književnosti i književne umetnosti.

Autor:

HULUSİ KILIÇ

U rečniku, belagat (retorika) je infinitiv u smislu „reč je otvorena i jasna”. Neki izvori to nazivaju „dohvatiti; Iako ga vide kao povezano sa rečju bulug, što znači „sazreti, dostići pubertet“, ovo značenje se ne smatra odgovarajućim zbog promene u bab-a u i infinitivu. Kao pojam, jedan od njih je „melek- anđeo“, korišten je u dva značenja, a drugo je "nauka". U zapadnim jezicima, elokvencija znači melek- anđeo, u smislu sposobnosti, u smislu nauke koriste se reči retorike. Belegat (retorika) kao melek je, da je reč, osim što je elokventna, prikladna mestu i vremenu. Drugim rečima, ideja je na mestu, usmeno ili pismeno, adekvatno i blagovremeno. Belegat (Retorika) je urođena sposobnost ljudi. U stvari, u Kur'anu (a.m) se kaže: "On je stvorio čovjeka i naučio ga da izražava svoje misli" (Er-Rahman 55/3-4). Dakle, pre nego što je belegat (retorika) postala nauka, bila je prisutna kod pesnika, pisaca i besednika čak i na jeziku naroda.

Iz tog razloga, التشبيه – **TEŞBİH** (Termin u smislu uspostavljanja sličnosti između Alaha (dz.s.) i stvorenja u smislu Njegove (dž.š) suštine, atributa i postojanja Boga (dž.š), المجاز – **Mecaz** (Termin retorika koji označava reč ili složenicu koja se koristi van svog doslovnog značenja sa zabrinutošću i pretpostavkom),

Istiare - الاستعارة (Najvažnija vrsta metafore i književne umetnosti, koja je vezana za analogiju), takdim (Potiče od arapskog korena ḳdm, **taḳdīm** تقديم "dati prioritet, održati uvodni govor, predstaviti".), tehir (odlaganje), cinas (igra reči), المطابقة - **mutabakat** (Termin logika u smislu da reč koja se koristi za izražavanje predmeta ili pojma ukazuje na sve postojanje i elemente tog predmeta ili pojma.vd. Delalet, Termin logika i fikh, Vaš um nije ništa drugo do znanje,termin logika i fikh, što znači dostizanje znanja o nečemu.), itd. Književna umetnost se oduvek koristila u svim jezicima i kulturama. U stvari, moguće je pronaći mnoge primere ove nauke u usmenoj književnosti, u doba neznanja, u Kur'anu i hadisu, u kojima je retorika bila veoma razvijena. Počevši od Ibnu'l-Mukaffa (um. 142/759), Cahiz (um. 255/869), pa do Kudâme b. Ca'fer (um. 337/948) ve Rummânî'ye (um. 384/994), retorika je shvatana kao urođeni talenat i sklonost ka umetnosti. U stvari, prema Ibn al-Mukaffi, retorika je izgovoriti reč na način na koji je ne može svako lako izgovoriti. Prema Cahizu, reč i značenje se takmiče jedno sa drugim u lepoti, to jest, reč stiže do uha pre značenja, a značenje brzo stiže do uma pre reči (el-Beyan ve't-tebiin, I, 115). Prema Rumaniju, s druge strane, to je preneti smisao umu lepim i odgovarajućim izrazima (en-Nuket, str. 69). Kao nauka, ona se deli na tri nauke:

BELÂGAT (**RETORIKA**)- البلاغة,

MEÂNÎ- المعا نِى - (Grana retorike koja ispituje uslove postojanja),

BEYÂN- البيان (Termin fikh metoda se koristi da bi se eliminisala nejasnoća u značenju i razjasnila na način koji primalac može da razume, ili da bi se izrazila priroda odredbi koje je Uzvišeni Allah objasnio.),

BEDÎ – البديع (Grana nauke retorike koja govori o metodama i principima ulepšavanja izraza, koja ispituje metode i pravila pravilnog i prikladnog govora). Belagat (Retorika) je poslednja koja je stekla nezavisnost među naukama vezanim za arapski jezik i književnost. Jer, da bi se razumeo i'caz Kur'ana (a.m.), trebalo je sačekati da muslimanski narodi i razne generacije, dugo rade na ovom pitanju i da se otkriju principi, metod i terminologija retorike. Međutim, nakon ovog istorijskog procesa, retorika je postala samostalna nauka. Dok se ova nauka nije osamostalila, zvala se različitim imenima prema svom istorijskom razvoju i težini predmeta koje sadrži.

Na primer, المجاز – **mecaz** (Termin retorika koji označava reč ili složenicu koja se koristi van svog doslovnog značenja sa zabrinutošću i pretpostavkom.), i الفصاحة – **fesahat** (Termin retorike u smislu reči savršen i jasan.), u delima pod nazivom "Mecazu'l-Kur'an",- **BEYÂN** – البيان u **mecaz**u -المجاز . **Bedî** - البديع, u Kudâme b. Ca'fer-ovom nakdu'ş-şi'r, u Ebu Hilal el-Askeriju-vom (um. posle 400/1009) es-sınâateyn, fesahat (Tečno) poznavanje od, Ibn Sinan al-Hafaci-je (um. 466/1073), belagat (retorika) i delailu'l-i'caz u Abdulkahir al-Curcani-u (um. 471/1078), meânî i beyân, u Zamahšeriju (u. 538/1144), u meânî, beyân i bedî, od Bedreddin b. Mâlik-a. Konačno, zvao se ulumu'l-belaga kod Hatib el-Kazvini-a (um. 739/1338). Taha Husein, jedan od savremenih autora, koristio je reč beyan za elokvenciju, a Emin el-Huli je koristio kombinaciju fennu'l-kavl. Proučavanje retorike u arapskoj književnosti prvo je počelo kao književna kritika, a u islamskom periodu ova aktivnost se nastavila sve brže zbog i'caza Kur'ana (a.m.) i književne kritike. Među različitim studijama, rađenim u cilju književne kritike i služenja Kur'anu (a.m.), moguće je ispitati one vezane za retoriku u četiri perioda.

Birinci Dönem.- Prvi semestar.

Studije retorike u ovom periodu, koje su nastavljene do kraja IV. (X.) veka, obrađivale su se na mešoviti način sa naukama o jeziku i književnosti, tefsirom, književnom kritikom i teologijom, ali je glavni cilj bio razumevanje Kura'ana (a.m.) ispravno. Iako se ne može reći da bi svaki Arap mogao lako da razume Kur'an (a.m.) na početku, značajan deo bi mogao da razume njegov fesahat i belâgat; međutim, pokrenute su razne studije kako bi ga nove generacije, posebno nearapska muslimanska društva, mogle razumeti. Rezultati ovih studija počeli su da se dobijaju tek u radovima nastalim posle V. (XI.) veka, i tako je retorika postala samostalna nauka. Većina lingvista i pisaca koji su odrasli u ovom periodu bili su i tefsir učenjaci, Mufesir. Stoga su tefsiri, pisani u ovom periodu, kao nezaobilazni izvori za prve informacije o retorici. Kada su se granice islamskog sveta proširile i pojavila se zabrinutost nearapskih muslimanskih zajednica da pogrešno razumeju Kur'an (a.m), pojavila se potreba da se gramatika arapskog jezika odredi kao pravilo. Dok su se ova pravila utvrđivala u prvim vekovima, pošto su se jezik i književnost obrađivali kao celina, pravila retorike su takođe ispitivana u okviru ovih nauka. U stvari, Sibeveyhi (umro 180/796) je u tu svrhu napisao u svom delu el-Kitab, pored jezičkih pitanja,musned, musnedun ileyh, takdim-tehir, kiyasa muhalefet, ta'rif-tenkir, bavio se i temama kao što su hasif, emir i nehij. Muberred (um. 285/898), u svom al-Kamilu, pored jezičkih i književnih pitanja, mecaz, temsil, emir, dua, istiare, teşbih, itd. Govorio je o temama, razradivši poređenja. Cahiz je, sa druge strane, u svom čuvenom delu el-Beyân ve't-tebyîn, dok se zadržavao na belagat (retorici) kao meşhur, isticao je kao sposobnost , također se bavivši temama kao što su;teşbih, mecaz, istiare, kinaye, husn-i taksîm, i'câz, i muktezâyı hâl. S druge strane, neki učenjaci, razmišljajući o rečima u Kur'anu (a.m.) i stvarima, osobinama i na deklinaciju na koje ove reči ukazuju, videli su da su neke od njih bile veoma jasne (muhkem), a neke dvosmislene mutešabihi'l-Kur'an', 'Meani'l-Kur'an', 'I'cazu'l-Kur'an', 'Mecazu'l-Kur'an', 'Muskilu'l-Kur'an', " I'rabu'l-Kur'an" itd. Pisali su dela nazvana imenima. U ovim radovima, koji su pravi počeci proučavanja književne umetnosti, ispitivani su odnosi između reči i značenja. Osim gore navedenih, jezik je u ovom periodu, jedno od glavnih dela o književnosti i tefsiru koje uključuje i belegat (retoriku), među kojim se mogu pomenuti i ; Yahyâ b. Ziyâd elFerrâ'nın (ö. 207/822) Meʿâni'l-Ḳurʾân'ı, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ'nın (um. 209/824) Mecâzü'l-Ḳurʾân, İʿrâbu'l-Ḳurʾân ve Meʿâni'l-Ḳurʾân'ı, İbn Kuteybe'nin (um. 276/889) Teʾvîlu muşkili'l-Ḳurʾân'ı, Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) İʿrâbu'l-Ḳurʾân'ı ile Meʿâni'l-Ḳurʾân'ı, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) eṣ-Ṣâhibî'si ve Şerîf erRadî'nin (ö. 406/1015) Telḫîṣu'l-beyân fî mecâzâti'l-Ḳurʾân'ı ile Mecâzâtu'l-âṯ âri'n-nebeviyye. Ponovo, u ovom periodu je za razvoj nauke retorike bilo korisno to što su teolozi donosili rešenja za neke probleme koji su nastali kao rezultat kontakta muslimana sa stranim kulturama, a posebno njihova potražnja na odgovore na kritiku islama i Kur'an-a (a.m). Dok se teolozi zadržavaju na i'caz-u Kur'an-a (a.m), jednom od načina razumevanja i'caza, neminovno su bili zaokupljeni belegat-om i fesahat-om, što je jedna od njih. Bišr b. Mu'temir (um. 210/825), Čuvena „stranica" u Cahiza el-Beyan ve't-tebyin (I, 135-139), koja je opstala do današnjih dana, Cahiz-ov Nazmu'l-Kurʾan i Muhammed b. Zeid el-Vasıti-ov (um. 306/919) I'cazu'l-Kurʾan (ova dva dela nisu sačuvana do danas), Rummani-ov en-Nuket fi iʿcazi'l-Kurʾan, Hattabi-ov (um. 388/998) Beyanu i'cazi'l-Kurʾan, Abu Bekr elBakilani-ov (um. 403/1013) I'cazu'l-Kurʾan, i Kadi Abdulcebbar-ov (um. 415/1025) el-Mugni fi ebvabi't-tevhid ve'lʿadl su važni izvori o ovoj temi. Književna kritika, koja se usmeno čula neposredno pre pojave islama, počela je da se razvija u pisanoj formi od prvog veka Abasida zajedno sa građanskim i intelektualnim napretkom. Radovi vezani za književnu kritiku u ovom prvom periodu studija retorike uglavnom su nastojali da odrede principe književne kritike. Među njima, delo İbn Sel'lâm el-Cumahî (um. 231/846 [?]) pod nazivom Ṭabaḳātu fuḥûli'ş-şuʿarâʾ, Ebû Zeyd el-Kureşî Cemheretu eşʿâri'lʿArab'ı, İbn Kuteybe-ov eş-Şʿir ve'ş-şuʿarâʾ, İbnu'l-Mu'tezz-eov Ṭabaḳātu'şşuʿarâʾ i Ebu'l-Ferec el-İsfahânî-ov (um. 356/967) el-Eġānî.

Pored gore navedenih, pokušavajući da utvrde principe književne kritike, ispitujući posebno neke pesnike, značajna su i dela Hasan b. Bişr el-Âmidî-ov (ö. 371/981) el-Muvâzene beyne, kao i dela Ebi Temmam ve'l-Buhturiev i Ebu'l-Hasan el-Curcani-jev (um. 392/1002) el-Vesâṭa beyne'l-Mutenebbî i ḫusûmihî, su među važnih dela. Ebu'l-Abbas Sa'leb-ov (um. 291/904) Ḳavâʿidu'ş-şiʿr, Nâşî el-Ekber-ov (um. 293/905) Naḳdu'ş-şiʿr, İbnu'l-Mu'tezzeov el-Bedîʿ, İbn Tabâtabâ el-Alevî-ov (um. 322/933) İyâru'ş-şiʿr, Kudâme b. Ca'fer-iov Naḳdu'ş-şiʿr ve Naḳdu'nneş r, Ebû Saîd es-Sîrâfî-ov (um. 368/979) Ṣanʿatu'ş-şiʿr ve'l-belâġa, Merzubânî-ov (um. 384/994) el-Müveşşaḥ fî meʾâḫiẓi'l-ʿulemâʾ ʿale'ş-şuʿarâ i İbn Munkız-ov (um. 584/1188) el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr,u njihovim radovima, pored kritike poezije, obrađivane su i teme vezane za belagat (retoriku). U ovom periodu, koji je bio izuzetno produktivan u književnokritičkom smislu, vidi se da se književna kritika i retorika prepliću. U ovom prvom periodu stranih uticaja u formiranju retorike kao nauke nije bilo onoliko koliko se mislilo.Iz tog razloga, nije moguće složiti se sa stavom Taha Huseyn-a da je „ Aristotel prvi učitelj muslimana ne samo u filozofiji već i u retorici pored filozofije “, (Nakdu'n-ner, mukaddime, str. 31).

İkinci Dönem.- Drugi semestar.

Sa kraja IV. (X.) veka, u pisanim delima ovoga perioda, koji su trajali sve do kraja VIII. (XIV.) veka, kada je retorika počela da se formira kao samostalna nauka i počeli da se pojavljuju njeni termini, retorička pitanja dolaze do izražaja. Ebû Hilâl el-Askerîovo delo Kitâbu'ṣ-Ṣınâʿateyn'i, knjiga Ibn Rešika (um. 463/1070-71) el-ʿUmde, Ibn Sinan-ov el-Hafaci- Sırru'l-feirs i Ebu'l-feirs, Haydar el-Bagdadi-jev (um. 517/1123) Kanunu'l-belaga je jedno od najvažnijih od ovih dela. Knjige pod nazivom Delaʾilu'l-iʿcaz i Esraru'l-belaga Abdulkahira el-Curcanija, jednog od najvećih teoretičara istorije retorike, najpoznatija su dela ovog perioda. Zemahšeri je napisao svoj komentar pod nazivom el-Kessaf ʿan hakaʾiki't-tenzil, koji daje široku pokrivenost retorici Kur'an-a (a.m.), zasnovan na dva pomenuta dela Curcani-a. Radovi napisani pred kraj ovog perioda, bili su u potpunosti retorički i postepeno je ova nauka dobijala svoj klasični oblik, koji se sastojao od deklaracije, meani i bedi. Druga važna dela iz tog perioda su: Fahreddin er-Razi (um. 606/1209), Nihayetu'l-icaz fi dirayeti'l-i'caz min Esrari'l-belaga i Delaʾili'l-i'caz. Delo je nastalo na osnovu dve knjige koje spominje Abdulkahir el-Curcani i dodavanjem umetnosti lepotu u Perzijskom Hadaʾiku's-sihr Rešididina Vatvata (um. 573/1177), Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî (um. 626/1229), Miftâḥu'l-ʿulûm; Ziyâeddin İbnu'l-Esîr (um. 637/1239), el-Meş elu's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir, el-Câmiʿu'l-kebîr fî ṣınâʿati'l-manẓûm mine'l-kelâm ve'l-menş ûr; İbn Ebu'l-İsba' el-Mısrî (um. 654/1256), Bedîʿu'l-Ḳurʾân, Taḥrîru't-Taḥbîr fî ʿilmi'l-bedîʿ; Yahyâ b. Hamza el-Alevî (um. 749/1348), eṭ-Ṭırâzu'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa i ʿulûmi haḳāʾiḳi'l-iʿcâz.

Üçüncü Dönem. – Treći semestar.

Sredinom VIII. (XIV.) veka, ovom dugom periodu, koji se nastavio do kraja XIII.

(XIX.) veka, u naukama retorike, kao i u mnogim drugim granama nauke, počinje zastoj, studije u ime retorike, Telhisu'l-Miftah od Hatib el-Kazvini-ja, koristeći treći deo Sekkaki-jevog Miftahu'l-ʿuluma, Komentar napisan na knjigu, koji je organizovan pod imenom knjige, bio je u obliku napomene i ta'likat-a. (Napomene napisane na marginama stranice radi boljeg razumevanja teksta u islamskoj tradiciji autorskih prava, uobičajeni naziv dela u kojima su neki stavovi i razmišljanja autora sakupljeni u beleškama). Sada, umesto zasebnih radova u islamskom svetu, zadovoljavaju se neki logički opisi, klasifikacije i ocene u raznim naukama, a ova situacija se jasno ispoljila u studijama o retorici.Još jedna izuzetna karakteristika komentarisanja i napomena, pisanih u ovom periodu, jeste da autor uglavnom uključuje termine ili idiome, koji se odnose na njegovu/njenu specijalizaciju, bez obzira na temu rada. U ovom periodu, u radovima vezanim za retoriku, nastavljena je trostruka klasifikacija u obliku beyan, meani i bedi.

Međutim, pojavio se novi oblik stiha pod imenom bediiyyat, koji se bavi hvaljenjem Hz.Poslanika (s.a.v.s.) , koristeći najmanje jedan bedi-at u svakom dvostihu, (vidi BEDIYYAT). Glavna dela retorike tog perioda su: Adududdin el-Îcî (um. 756/1355), el-Fevâʾidu'l-Ġıyâṣ iyye. To je sažetak trećeg dela Sekkâkî-evog Miftâḥu'l-ʿulûm'unun o retorici, Teftâzânî (um. 792/1390), el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ, Muḫtaṣaru'l-Muṭavvel;Seyyid Şerîf el-Curcânî (um. 816/1413), Ḥavâşi's-Seyyid ʿale'l-Muṭavvel; Hasan Çelebi (um. 886/1481), Ḥâşiye ʿalâ Şerḥu'l-Muṭavvel; Ebu'l-Kāsım el-Leysî es-Semerkandî (ö. 888/1483'ten sonra), Ḥâşiyetu Ebu'l-Ḳāsım el-Leyṣ î esSemerḳandî ʿale'l-Muṭavvel; Abdulhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel.Ove studije, koje su u ovom periodu rađene u formi napomena i anotacija, pune su finih analiza i kritika književnog i naučnog shvatanja u islamskom svetu. Stoga se ne može reći da su ovi autori potpuno lišeni originalnosti. Studije retorike od početka do ovog perioda uglavnom se po svojim karakteristikama dele na dve glavne škole, i to na teološkofilozofsku školu i književnu školu.Suyuti izražava ove dve etape kao školu Perzijanaca i filozofa i školu Arapa i bulega – (Ar. belig, oblik množine od „onaj koji govori dobro i pravilno", bulega).

a). **Kelâm ve Felsefe Mektebi.- Kelam i filozofska škola**. U ovoj školi dominiraju logičke definicije, klasifikacije, filozofski i logički termini. Umesto da razviju novi stil i razumevanje navodeći obilje primera ljudi koji su poznati po svojoj rečitosti i elokvenciji, članovi ove škole su izabrali da iznesu nerazumljiv i gust tekst koji se sastoji od opisa u skladu sa pravilima logike i primer pogodan za ovaj opis; Da bismo razumeli ove tekstove, postoji i napomena, gde su sem toga osećali potrebu da pišu beleške i ta'likat (Napomene napisane na marginama stranice radi boljeg razumevanja teksta u islamskoj tradiciji autorskih prava, uobičajeni naziv dela u kojima su neki stavovi i razmišljanja autora sakupljeni u beleškama.). Konkretno, retoričari posle Sekkakija utrošili su svu svoju snagu na razumevanje ovih teških tekstova, pažljivo analizirajući i kritikujući takva dela. Stoga su se njihovi lični stavovi o retorici, koje nisu otkrili sopstvenim radovima, izgubili u ovom obilju komentara i napomena. Glavna dela napisana po principima ove škole, koja je dominantna u istočnom delu islamskog sveta, su ; Delâʾilu'l-iʿcâz'ı, Zemahşerî-jev el-Keşşâf'ı, Fahreddin er-Râzî-jev Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz'ı, Sekkâkî-nov Miftâḥu'l-ʿulûm'u, Bedreddin b. Mâlik-kov el-Miṣbâḥ fî ʿulûmi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿi, Hatîb el-Kazvînî-ov Telḫîṣu'l-Miftâḥ'ı ile el-Îzâḥ'ı, Sa'deddin et-Teftâzânî-ov el-Muṭavvel ile el-Muḫtaṣar'ı, komentari, beleške i ta'likat-i koje su kasnije napisani na njima.

(Napomene napisane na marginama stranice radi boljeg razumevanja teksta u islamskoj tradiciji autorskih prava, uobičajeni naziv dela u kojima su neki stavovi i razmišljanja autora sakupljeni u beleškama.).

b). **Edebiyat Mektebi.- Književna škola**. Pripadnici ove škole su se više oslanjali na književni ukus i umetničke kriterijume nego na filozofske i logičke termine i definicije, a nastojali su da na brojnim primerima i svedocima otkriju književni ukus i stil retorike. Pošto su dela koja pripadaju ovoj školi lakša za čitanje i razumevanje od kalam škole, nije bilo potrebe za komentarima, beleškama i ta'likat-om o njima. Glavna dela napisana po principima ove škole koja je dominantna na Arapskom poluostrvu, Irak-u, Siriji, Egipt-u i Magrib-u, gde se arapski koristi kao maternji jezik, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî-jev el-ʿUmde, İbn Sinân el-Hafâcî-ov Sırru'l-feṣâḥa, Usâme b. Munkız-ov elBedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr'i, Ziyâeddin İbnu'l-Esîr-ov el-Meṣ elu's-sâʾir'i ile el-Câmiʿu'l-kebîr'i i İbn Ebu'l-İsba-ov elMısrî'nin Bedîʿu'l-Ḳurʾân'ıdır. Iako je Yahyâ b. Hamza el-Alevî napisao delo pod nazivom et-Tırazu'l-mutezammin, kombinujući stavove ove dve škole, nije mogao da nađe mnogo sledbenika posle njega. Ove škole, koje su se rađale i razvijale pod istim uslovima, nije moguće razlikovati jednu od druge po određenim crtama. Međutim, prva stvar koja pada na pamet kada se pomene retorika u islamskom svetu jeste škola kelama i filozofije i dela autora koji pripadaju ovoj školi.

Dördüncü Dönem.- Četvrti semestar.

To je period koji se nastavlja od kraja XIII. (XIX.) veka, pa sve do danas, a nakon što je islamski svet došao u kontakt sa Evropom, počela su neka traganja za inovacijama. Stoga je moguće retoričare koji su stasali u ovom periodu, kao i u mnogim drugim granama nauke, smatrati u dve grupe: one koji nastavljaju svoje klasične studije retorike i one koji žele da joj daju savremeni aspekt. Osobina retoričara XX. veka, je da pribegavaju izražavanju subjekta prema sopstvenim mislima koristeći tekstove, komentare i beleške pisane u ranijim periodima i objavljene na početku ovog perioda. Retoričari koji su u ovom periodu nastavili klasični stil sa manjim dodacima i njihova dela su: Huseyin b. Ahmed el-Mersafî (um. 1307/1889), el-Vesîletu'l-edebiyye ile'lʿulûmi'l-ʿArabiyye; Ahmed el-Hâşimî (ö. 1362/1943), Cevâhiru'l-belâġa fi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedî; Ahmed Mustafa el-Merâgī (ö. 1952), Ulûmu'l-belâġa. Oni koji žele da retorici daju moderan aspekt su uglavnom ljudi koji su čitali i proučavali zapadnu književnost i bili su pod uticajem razvoja ove književnosti. Oni su tvrdili da retoriku treba ispreplетati sa književnom kritikom i da se estetske studije treba koristiti kao na Zapadu. Najvažniji predstavnici su Taha Husein, Abas Mahmud el-Akad i Ibrahim el-Mazini. Iako većina njih ne piše dela koja se direktno odnose na retoriku, oni su ljudi koji često ustupaju mesto retorici u svojim tekstovima i knjigama. Retoričari i njihova dela su sledeći: Emin el-Huli, Fennu'l-kavl, el-Belaga i ʿilmu'n-nefs; Ahmed Hasan ez-Zeyyat, Difaʿ ʿani'l-belaga; Ali el-Karim – Mustafa Emin, el-Belagatu'l-vazıha.

Bibliografija

Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (nşr. M. Ali el-Hâşimî), Dımaşk 1406/1986, I-II. Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977-83, I-IV. Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1955. Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I-IV. İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973. a.mlf., eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I-II. Muberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, I-IV. Sa'leb, Ḳavâʾidü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1367/1948. İbnu'l-Mu'tez, el-Bedîʿ (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Beyrut 1401/1980. a.mlf., Ṭabaḳātu'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1981. İbn Tabâtabâ el-Alevî, ʿİyârü'ş-şiʿr (nşr. Abbas Abdüssettâr), Beyrut 1402/1982. Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980. a.mlf., Naḳdü'n-neṣ r (nşr. Abdülhamîd el-Abbâdî), Beyrut 1402/1982, Tâhâ Hüseyin'in mukaddimesi, s. 31. Hasan b. Bişr el-Âmidî, el-Muvâzene (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1363/1944. Ş elâş ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Muhammed Halefullah – M. Zağlûl Sellâm), Kahire 1955. Rummânî, en-Nüket, Kahire 1955, s. 69. Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl – Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1371/1952. Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân. İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I-II. Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâġa (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954. a.mlf., Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1404/1984. Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî, Ḳānûnü'l-belâġa (nşr. Muhsin Gayyâz Uceyl), Beyrut 1409/1989. Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985. İbnü'l-Esîr, el-Meş elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî – Bedevî Tabâne), Riyad 1403/1983. Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983. Zimilkânî, et-Tibyân fî ʿilmi'l-beyân (nşr. Ahmed Matlûb – Hadîce el-Hadîsî), Bağdad 1384/1964. Hatîb el-Kazvînî, et-Telḫîṣ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. Abdurrahman elBerkūkī), Kahire 1932. a.mlf., el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980, I-II. Yahyâ b. Hamza elAlevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa, Beyrut 1400/1980, I-III. İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1273-1277. Keşfü'ẕ-ẓunûn, I, 232-234, 259-260; II,1727. Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982.Abdurrahman Fehmi, Medresetü'l-Arab, İstanbul 1304, s. 120-129. Ahmed Mustafa el-Merâgī, ʿUlûmü'l-belâġa, Beyrut, ts. (Dârü'lkalem), s. 7-14. Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, nâşirin mukaddimesi, s. 5-11. bbas Azzâvî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1382/1962, I, 198-235; II, 151-164. Şevkī Dayf, el-Belâġa: Teṭavvür ve târîḫ, Kahire 1965. Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Beyrut 1388/1969, III, 124-125. Abdulazîz Atîk, Fî Târîḫi'l-belâġati'l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye). Ömer Rıza Kehhâle, el-Luġatü'l-ʿArabiyye ve ʿulûmühâ, Dımaşk 1391/1971, s. 155-182. Bedevî Tabâne, el-Beyânü'l-ʿArabî, Kahire 1396/1972. Mecîd Abdülhamîd Nâci, el-Eş eru iġrîḳī fi'l-belâġati'l-ʿArabiyye mine'l-Câḥiẓ ilâ İbni'l-Muʿtez, Necef 1396/1976. Abdürrezzâk Ebû Zeyd Zâyed, ʿİlmü'l-bedîʿ, Kahire 1977. M. Ali Sultânî, Maʿa'l-Belâġati'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1979. Hammâdî Sammûd, et-Tefkîrü'l-belâġī ʿinde'l-ʿArab, Tunus 1981. Mâzin el-Mübârek, el-Muʿcez fî târîḫi'l-belâġa, Dımaşk 1401/1981. Abdülkādir Hüseyn, el-Muḫtaṣar fî târîḫi'l-belâġa, Beyrut 1402/1982.

Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 113-127. Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'lbelâġiyye ve teṭavvürühâ, Bağdad 1403/1983, I-III. İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1404/1984. Tâhâ Ahmed İbrâhim, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1405/1985.Muhammed Câbir Feyyâz, "Mefhûmü'l-belâġa luġaten ve ıṣṭılâhen", MMİIr., XXXV (1974), s. 257-312. Abduh Abdulazîz Kalkîle, "enNaḳdü'l-edebî ve'l-belâġa eyyühümeʾl-ʿaṣl ve eyyühümeʾl-ferʿ", Fayṣal, XXXVI, Riyad 1980, s. 28-34. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", EAÜİFD, VIII (1988), s. 115-127. a.mlf., "Belâgat İlminin Gelişmesinde Kelamcılar ve İslâm Filozoflarının Rolü", a.e., IX (1990), s. 215-237. A. Schaade, "Belâgat", İA, II, 464. a.mlf. – G. E. von Grunebaum, "Balāg h a", EI2 (İng.), I, 981-983. Muhammed Halefullah, "Belâġat", UDMİ, IV, 735-744. Emîn el-Hûlî, "el-Belâġa", DMİ, IV, 65-72. J. T. P. de Bruijn, "Balāg̲at", EIr., III, 571-572. ABr., III, 537. Nihad M. Çetin, "Arap", DİA, III, 295-296.

Autor:

TAHSİN YAZICI

FARS EDEBİYATI. - PERZIJSKA KNJIŽEVNOST.

Iako arapski ima neophodne uslove za nauku retorike, perzijski, jedan od indoevropskih jezika, nema dovoljno infrastrukture u tom pogledu. U tom pogledu, iranski pesnici su se zadovoljili imitiranjem pravila retorike u arapskoj književnosti, posebno tokom rađanja nove književnosti. Mnoge arapske reči koje su prešle u perzijsku književnost takođe su olakšale ovu imitaciju. U ovom periodu, pesnici, koji su bili gotovo u potpunosti pod uticajem arapske književnosti, imali su velike koristi od arapske književne umetnosti. Pesnici kao što su Rudeki (um. 329/940-41), Sehid-i Belhi (um. 325/937) i Dakiki (um. 366/976 [?]), koji su među pesnicima prvog perioda, uključuju ove umetnosti u svojim pesmama s jedne strane, a s druge strane književnosti su želeli da se napišu umetnička dela. U poslednjem periodu Samanida i prvom od Gaznavida, iranski pesnici su imali poseban interes za nauku o bedi, koja je grana nauke o retorici. U stvari, Unsuri (um. 431/1039-40) upoređuje prolećne lepote sa pesmama u kojima se u jednom od svojih dvostiha koristi umetnost bedi-a. Pored toga, Ebu Said Ahmed b. Mahmud- Mensuri- Semerkandi i Katran- Tebrizi (um. 482/1089) su u svojim pesmama naširoko koristili bedi umetnost. Međutim, do ovih godina još nije napisano nijedno perzijsko delo o književnoj umetnosti. Prvo poznato persijsko delo u žanru retorike je delo Muhammed b. Umer erRâdûyânî-a, pod nazivom Tercumanu'l-belaga, za koje se dokazalo da već duže vreme pripada Ferruhi – Sistaniu. Muhammed b. Umer er-Râdûyânî, koji je živeo u drugoj polovini hidžretskog V. (XI.) veka,kaže da osim perzijskih dela dvojice ljudi po imenu Ebu Jusuf i Ebul-Ala-ji Šušteri, nijedan rad na ovu temu nije napisan na perzijskom jeziku. Dok je Râdûyânî pisao Tercumânu'l-belâġ-a, bio je pod uticajem jednog od učenjaka i pesnika V. (XI.) veka, Ebu'l-Hasan Nasr b. Hasan el-Mergînânî-a i njegovog dela Kitabu'l-Mehasin fi'n-nazm ve'n-nesr. Prvo delo napisano nakon Tercumânu'l-belâġ-a je delo Reşîduddin Vatvât'ın (um. 573/1177), Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr'idir. Ovo čuveno Vatvatovo delo postalo je izvor sledećih dela posle njega:

1. Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâʾîri eşʿâri'l-ʿAcem (sredina VIII./XIV. veka, nsr. I. Hadaik, Teheran 1314 hs.).

2. Hasan, Bahru's-sanayi. Napisano u stihovima, delo (autorska prava 731/1330-31) ima veoma jednostavan stil izražavanja.

3. Muhammed b. Saîd-i Fahr-i İsfahânî (Şems-i Fahrî), Miʿyâr-i Cemâlî. Posvećena je Cemâleddin Şeyh Ebû İshak İncû-jau (um. 758/1357).

4. Şerefeddin Hasan b. Muhammed Râmî-yi Tebrîzî (ö. 795/1393), Ḥadâʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ. Napisano je u ime šejha Uvejsa (1356-1374) iz grada Celâyirli.

5. Poznat kao Tâcu'l-Halâvî Ali b. Muhammed (VIII./XIV. veka), Dekaʾiku's-siʿr (nsr. Seyyid Muhammed Kazım-ı Imam, Teheran 1341 hs./1962).

6. Mîr Seyyid Burhâneddin Atâullah b. Mahmûd-ı Meşhedî (ö. 919/1513), Kitâbü Bedâyiʿi’ṣ-ṣanâyi. Napisano je u ime emira Ali Šir Neva 894 (1489).

7. Huseyin Vâiz-i Kâşifî (um. 910/1504), Bedâyiʿu’l-efkâr fî ṣanâyiʿi’l-eşʿâr.

8. Vâhid-i Tebrîzî (um. 1080/1669), Miftâḥu’l-bedâyi i Câmiʿ-i Muḫtaṣar, (oboje u stihovima).

Osim ovih radova o retorici, posebno XIV i XV. veka, vidi se da su vekovima napisana mnoga dela i rasprave o umetnosti enigme u vezi sa retorikom.

1. Bedîî-yi Tebrîzî, el-İḥyâʾ fî ḥalli’l-muʿammâ.

2. Şerefeddin Ali Yezdî (um. 858/1454), Ḥulel-i Muṭarraz der Fenn-i Muʿammâ ve Luġaz.

3. Abdurrahman-ı Câmî ima tri Risale-i Mu'amma na ovu temu, pored Hilietu'l-hulela, koje je napisao pod imenom Babur 856. (1452.).

4. Mîr Hüseyn-i Muammâyî-ov Destur-i Muamma (objavljen nekoliko puta na perzijskom i turskom jeziku), 904. (1498.).

5. Efkâru’ş-şerîf, napisao Seyyid Şerîf-i Muammâyî 906’ (1500) god.

6. Seyfî-i Buhârî, Risâle der Muʿammâ.

Bibliografija

Râdûyânî, Tercümânü’l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, nâşirin önsözü, s. 5-11. Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1342, nâşirin önsözü, s. s-nh. Safâ, Edebiyyât, II, 917; IV, 116-122. Rypka, HIL, s. 176, 432. A. Schaade, “Belâgat”, İA, II, 464. a.mlf. – G. E. von Grunebaum, “Balāg h a”, EI2 (İng.), I, 981-983. M. Cavid Baysun, “Muammâ”, İA, VIII, 435-438. J. T. P. de Bruijn, “Balāġat”, EIr., III, 571-572.

TÜRK EDEBİYATI.- TURSKA KNJIŽEVNOST.

Poznavanje načina lepog pisanja, izražavanje ideja i osećanja „na pravom mestu, adekvatno i na vreme“ je prirodno oduvek postojalo. Međutim, sistematizacija ove nauke kao nauke počela je kod starih Grka u vekovima pre Hrista, a kod Arapa u predislamskim periodima. Ne može se govoriti o postojanju studije u ovom pravcu u predislamskom turskom svetu, čija je usmena i pisana književnost opstala. Međutim, Turci muslimani su takođe ispunili ulogu koju su imali u formiranju islamske civilizacije u oblasti arapskog jezika i književnosti i retorike. U stvari, veliki pisci kao što su Zemahšeri i Teftazani koji su pisali dela iz oblasti arapske retorike su Turci. Pošto su Turci muslimani prihvatili arapski kao jezik nauke, pisali su i retoriku na arapskom. Zbog toga se ne može govoriti o knjizi napisanoj na turskom jeziku na ovu temu u doba velikih Seldžuka i Anadolskih Seldžuka. Knjiga šejha Ahmed el-Berdahi-ja, koji je živeo u vreme Akojunlusa, nazvana Kitabu Camii envai'l-edebi'l-Farisi (datum pisanja 907/1502), peto poglavlje, pod nazivom „fi's-Sanaiyi'ledebiyie mine'l-aruz ve't-ta'miie”, pokriva neke književne umetnosti i vrste poezije, književni termini, daje neke informacije o aruz* i muamma*. aruz*- (Mera stiha zasnovana na dužini i kratkoći slogova, zatvorena i otvorena [Aruz, za koju se navodi da je predložio imam Halil za arapski stih, kasnije je postala uobičajena i klasična mera koju koriste persijski, turski, avganistanski, Muslimani Indijanci i Pakistanci]: Da li pišete o prozodiji*?).

Prozodija – (Lingvistička disciplina koja se bavi proučavanjem suprasegmentnih jedinica govora naziva se prozodija. Iako smo svi mi bili u prilici da se na časovima srpskog jezika susretnemo sa pojmom prozodija, malo je onih koji su zapamtili tačno značenje i definiciju navedenog pojma. Prozodija je pojam koji potiče iz grčkog jezika, preciznije od reči prosodia, što znači naglašavanje. Po definiciji, prozodija predstavlja ingvističku disciplinu koja se bavi proučavanjem suprasegmentnih jedinica govora, odnosno ona proučava one elemente govora koji su veći od vokala i konsonanata. U okviru prozodije razlikujemo intonaciju, koja se bavi sintagmama i rečenicima, i akcentuaciju koja se bavi slogovima i rečima. Jednostavnije rečeno, prozodija podrazumeva određeni sistem akcentovanja, odnosno zakonomernog naglašavanja delova određenih reči. Bitno je istaći da kvalitet naglašavanja reči nije isti u svim jezicima, zbog čega postoji i više prozodijskih grupa. Što se tiče našeg jezika, on spada u drugu grupu u kojoj se slog istovremenom kvalitativno i kvantitavno diferencira. Kvalitativno naglašavanje slogova podrazumeva melodijsku liniju glasa, dok se kvantitativno naglašavanje odnosi na nijansiranje trajanja izgovara, koje u zavisnosti od sloga može biti duže i kraće. Prema tome, naglašeni slog može biti dug sa uzlaznom ili silaznom melodijskom linijom i kratak sa ulaznom ili silaznom melodijskom linijom).

muamma*- (Zagonetka u stihu. Npr. Drevne žene su koristile misterije da bi upoznale um svoje dece.

Žena za čiju sam dušu pretpostavio da spava, učinila mi se strašnom enigmom.

Prestani da pričaš zagonetke / Hajdemo iz tvojih usta / Neka naša sreća sija).

Ova prva knjiga, za koju se danas može znati da je napisana na turskom jeziku je rečnik i njeni primeri su sastavljeni iz perzijskih, arapskih i turskih tekstova. Uvod Muslihudin Mustafa Sururi-ja, koji je napisan sredinom XVI. veka, u njegovom Bahru'l-maarifu (napisanom 956/1549), koji se sastoji od tri poglavlja; nazım (stih), nesir (proza), kafiye (rima), nazım nevileri (žanrovi stihova), književne umetnosti itd. širok u književnom smislu, التشبيه - teşbih (To je izraz u smislu uspostavljanja sličnosti između Uzvisenog Alaha i stvorenja u smislu Njegove suštine, osobina i postojanja Boga (dz.s.).U rečniku tašbih znači „uporediti, reći da je sličan ili ekvivalentan“. Reprezentacija, koja ima blisko značenje sa poređenjem, takođe je „sličiti; Izvodi se od korena musul, što znači „uporediti“ i znači „uspostaviti sličnost između dve stvari u stepenu jednakosti“. Prema tome, svaka predstava je poređenje, ali nije svako poređenje predstava. ako postoji analogija između dve stvari u smislu reči i značenja u poređenju, postoji i sličnost u pogledu suštine i atributa u predstavljanju. Prema sunitskim teolozima, poređenje je učešće u svim odlikama atributa koji se nalaze i kod Tvorca i kod stvorenog, Imamu'l-Haremeyn el-Cuveyni, str. 168-169), i naglašen je aspekt analogije, i pored toga, objašnjavaju se prednosti pesničke umetnosti. Težište dela je poređenje. Na isti način, druga knjiga koja se u potpunosti bavi poređenjem je Muidi-jev Miftahu't-teşbîh. Delo ulazi u predmet retorike jer se poznavanje predmeta kao što su analogija i pravac analogije smatra traganjem za lepotom u pisanju. S druge strane, Istılâhâtü'ş-şi'riyye, od Mustakimzâde Suleyman Sâdeddin Efendi-je sadrži književne umetnosti sa nekim terminima koji se odnose na poeziju, kao što mu ime govori. Ova četiri dela uglavnom uključuju termine retorike oko poezije. Ismail Hakkı Ankaravi je bio prvi koji je prevazišao ovaj okvir. Međutim, treba pomenuti delo Altiparmaka Mehmeda Efendije, koje je prevod jednog od komentara datih pre Telhisu'l-Miftah Hatiba el-Kazvini-ja. Ovo delo, koje je verovatno poboljšani i prošireni prevod el-Mu'avvela od strane Sa'dedina et-Teftazanija, poznato je i kao Tercume-i Telhis, i nosi naziv Kasifu'l-ulum ve fatihu'l-funun. Kao što se vidi u rukopisu (Fatih, br. 4534) u biblioteci Sulejmanije, prvo je dat arapski original teksta, a zatim je isti deo preveden. Ankaravi, koji je bio mevlevijski šejh, preveo je njegovu Miftahu'l-belaga ve misbahu'l-fesaha, ponekad Telhisu'l-Miftah od Hatiba el-Kazvinija, i Menazıru'l od Hace-i Mahvad-ad-a.

Pripremio ga je koristeći svoje delo nazvano-insa, izjavivsi da će učenje retorike pomoći da se razumu Kur'an (a.m.), reeči Hz.Poslanika (s.a.v.s.), kao i Mevlana-iev Mesnevi. Ova tačka, osim davanja dinskog značenja retorici, takođe pokazuje razumevanje autora. U suštini, potreba za razumevanjem Kur'ana i hadisa ima veliku ulogu u sistematizaciji retorike. S druge strane, prema našim dosadašnjim saznanjima, Ankaravi po prvi put opisuje retoriku u takvom delu, doduše kroz prevod. U Miftahu'l-belaga i misbahu'l-fesaha, takođe se pominju beyan i bedi zajedno sa njihovim titulama i osobljem, a daju se i podaci o inşâ, hutbe i mekâtib (Mekteb).Pored toga, Taşköprizâde Ahmed Efendi-a je otvorio poglavlja o značenju, meânî, beyân i bedî u svom Mevzuatu'l-ulumu pre ovih dela. Međutim, uprkos ovim prevodima, Turci su vekovima čitali knjige o retorici sa njihovih arapskih originala. U stvari, Sekkakijev Miftahu'l-ʿulum, Hatib al-Kazvinijev Telhisu'l-Miftah, Sa'deddin etTeftazani-jev el-Mutavvel i Muhvelssu'l-Miftah, njihov tekst Hatib el-Kazvini, el-Muhu'l-ʿulum i Muhuvelssu'lMiftah, njihov tekst Hatib el-Tefazani's el-Mutavvel i Muuvelttasa-Muhveltata-Muhveltatma , Mulla Husrev itd. Pročitani su komentari i beleške koje su napisali ljudi. Otvaranje novih škola u zapadnom smislu nakon Tanzimata i uključivanje ovih u nastavni plan i program retorike dovelo je do novih traganja u ovom pogledu. Učenici u ovim školama više nisu znali dovoljno arapski da bi čitali retoriku u njenom izvornom obliku. Iz tog razloga, došlo je do povećanja autorskih prava na knjige turske retorike. Prvo, Mevlan Isamuddinov Mizanu'l-edeb je preveo sa arapskog i objavio Mehmed Tahir Selam (Istanbul 1257). Zatim je objavljeno pomenuto delo Ankaravi (Istanbul 1284). Prvo delo zaštićeno autorskim pravima u ovom periodu je Mugni'l-kuttab Mehmeda Nužeta (Istanbul 1286). Mehmed Nuzhet, koji je bio predavač Darulmuallimina, sastavio je Mugni'l-kuttab od beleški koje je tamo diktirao „o levazım-ı tahsiliyye, tehzib-i etici-i etfale, načinima pisanja, načinu građenja i natpisu“. Kasnije je Selim Sabit objavio Mi'iaru'l-kelam za učenike srednjih škola (Istanbul 1287). U Fenn-i Bedi (Istanbul 1289), koji je objavljen kao litografija zbog posete Egipćanina Hidivi Ismail-paše Istanbulu za vreme vladavine sultana Abdulaziza (1872), Mehmed Mihri takođe daje poređenja i vrste stihova zajedno sa „fenn-i bedi'". Prema autoru, jedan od načina da se njegovo ime održi posle smrti jeste da dobro govori i piše; za ovu najvažniju granu retorike bedi treba naučiti. Ahmed Hamdi, Muhammed b. Kays-ov Muʿcem'i ile i Behrâm-ı Serahsî-ov Ġāyetü'l-ʿarûżeyn'inden faydalanarak hazırladığı Teshîlü'l-arûz ve'l-kavâfî ve'l-bedâyi'inde (İstanbul 1289), prvo se fokusira na pesmu, dajući istoriju pesme; zatim se posebno bavi prozodijom i rimom i na kraju navodi književne umetnosti, objašnjava vrste stiha i neke pojmove vezane za poeziju. Dosadašnja dela su ona koja za uzorke uzimaju knjige iz arapske retorike i daju primere na arapskom, persijskom i turskom jeziku. Glavni primer su arapska dela i uglavnom Telhisu'l-Miftah. Međutim, posle tanzimata, došlo je do promena u shvatanju književnosti, a pesnici i pisci su se okrenuli zapadnoj književnosti. Sulejman-paša ovu orijentaciju u oblasti umetnosti primenjuje na teoriju svojim delom pod nazivom Mebani'l-insa (III, Istanbul 1288-1289). Devet vekova stara tradicija je prekinuta sa Mebani'l-insa-om i pored knjiga o arapskoj i perzijskoj retorici, francuska knjiga „rhetorikue“, a kasnije i druge knjige počinju da daju primer autorima.Pored arapskog Meselu's-saʾir, Izahu'l-meʿani, perzijskog Menazır-ı Insa, Sulejman-paša koristi i Traite theorikue et pratikue de litterature (Paris 183) francuskog autora Emila Lefranca. Čak i ako terminski ekvivalenti nisu u potpunosti uspostavljeni, mnogi predmeti zapadne retorike su uvedeni u tursku teoriju književnosti. U Mebani'l-insa, proza takođe dobija na značaju i turski primeri su dati mnogo više od knjiga napisanih pre nje. Od sada, knjige objavljene u ovoj oblasti ili nastavljaju staru tradiciju ili koriste knjige zapadne retorike, kao i knjige arapske retorike. U stvari, El-Mutavvel Sa'deddin-a et-Teftazani-ja, koji se vekovima čitao i predavao u svom izvornom obliku, Abdunafi Iffet Efendi je preveo kao en-Nef'u'l-muavvel fi Tercemetiti't-Telhis ve'l-Mutavvel u dva toma.Izlazi (I, Bosna 1289; II, Istanbul 1290). Međutim, ovaj prevod je pun slabih reči i teško ga je čitati. Ali Džemaledin-ov Aruz-i Turki Sanayi-i Si'riyye ve Ilmi Bedi (Istanbul 1290) je delo u aranžmanu pomenute knjige Ahmeda Hamdija i privlači pažnju svojim obiljem turskih primera.

Od sada će arapskih i perzijskih primera biti sve manje. Prva knjiga u našoj zemlji koja obuhvata kompletan sastav klasične retorike, odnosno fesahat (tečnost), meânî, beyân i bedi, je Belagat-ı Lisan-ı Osmani Ahmed Hamdi-je (Istanbul 1293). Međutim, ovaj rad je izuzetno slab u pogledu primera. Mihalići Mustafa efendi, u svom Zubdetu'l-beyanu (Istanbul 1297), bavi se samo delatnošć beyân-a i koristi poslovice kao primer da se književna umetnost bolje pamti. Hadži Ibrahim efendi, s druge strane, ispituje vodeća pitanja meani-a nakon Fesahat-a u svom Hadikatu'l-beianu (Istanbul 1298), koji je mogao da objavi samo u dva dela. Ahmed Cevdetpaša objavio je lekcije iz retorike koje je predavao u Mekteb-i Hukuku pod imenom Belagat-ı Osmaniyye (Istanbul 1298-1299). Knjiga ima veliki odjek, o njoj se pišu razne kritike i daju se odgovori (za više informacija pogledajte BELAGAT-ı OSMANIIYE). Dževdet-paša se u uvodu svog dela dotiče rasprava među Arapima o imenovanju i delatnošću retorike i kaže da je smatra naukom o meânî, beyân i bedîi, nazivajuči je ilm-i retorikom. Jedna od važnosti ove knjige u našoj istoriji retorike je to što je u tom periodu objavljena osam puta i što je dovelo do toga da pitanja retorike postanu tema razgovora turskih intelektualaca. Važan aspekt ovih diskusija je uspostavljanje turske retorike umesto arapske retorike koja se čita i prati vekovima. Kao odgovor na Sulejman-pašinu knjigu, Dževdet-paša nastavlja staru retoriku. Međutim, lekcije Munif-paše, nastavnika retorike iste škole, veoma su različite. Munif-pašin Ilm-i Belagat- La Rhetorikue, koji u potpunosti opisuje zapadnjačku retoriku, je nepotpun i nije objavljen. Ta'lim, koji je imao za cilj da odredi principe nove književnosti u zapadnom smislu, koja se sve više osećala nakon Tanzimata, koristeći arapsku retoriku i zapadnjačku retoriku, i tursku književnost u periodu obnove, i koja je činila prekretnica u našoj istoriji retorike (1882), čiji se uticaj nastavio do Republike, pa čak i do današnjih dana. Ta'lîm-i Edebiyyât (Istanbul 1299) sastoji se od beleški sa predavanja koji se predaju u Mekteb-i Mulkiyye. Recaizade Mahmud Ekrem široko primenjuje odeljak „Stil" u svesci o stilu i kompoziciji Traite theorikue et pratikue de litterature Emila Lefranca, od koje je Sulejman-paša ranije imao koristi, u turskoj književnosti. Autor ne samo da predmet stila, koji je u fokusu njegove knjige, dovodi u literaturu turske teorije književnosti kao istraživačko polje, već pravi inovacije čak i u objašnjenjima fesahat-a(tečnosti) i edebî-a(književne umetnosti), koje su klasična tema. Belagat-ı Osmaniyye je kritikovan u smislu neadekvatnosti njegovih opisa, nedostatka primera onoga što se priča i slabosti u izražavanju. Pored činjenice da u dugogodišnjim kritikama Ta'lim-i Edebiyyat-a ima zajedničkih i sličnih tačaka, i o delu i o njegovom autoru, raspravljalo se među pristalicama stare i nove književnosti, tako da je Ta'lim-i Edebijat ocenjen kao knjiga koja čini elokvenciju nove književnosti.Rasprava o retorici, koja je započela sa Belagat-ı Osmaniyye, proširila se i produbila sa Ta'lim-i Edebiyyat-om, pa je retorika postala važan predmet turskog književnog života. Serh-i Belagat (Istanbul 1301), koji se takođe smatra produžetkom ovih diskusija, beleške su Hadži Ibrahima Efendije, koji je predavao taj kurs i rad paše umesto Cevdet-paše na Pravnom fakultetu i koji je nepotpun. Naime, većina radova iz retorike napisanih u ovom periodu, osim što su bili udžbenici, nije mogla biti završena. Čak je i prvi deo Ta'lim-i Edebiyyat-a objavljen, a drugi deo nije objavljen. Isto tako, Tedrisat-ı Edebiyye (Istanbul 1302), koji je ostao samo u prvom delu i koji je najbliži sledbenik Ta'lim-i Edebiiiat-u, je udžbenik Pravne škole. I u ovome je akcenat stavljen na stil, a njegovom autoru, Abdurahmanu Fehmi-ju, koristile su Principes de Rhetorikue Francaise od Pelizije-a, koji je takođe francuski pisac, kao i ranije pomenuto delo Lefranca. Ove dve knjige koje govore o II. delu, uticale su na dela pisana do Ustavne monarhije. U ovom periodu, Osmanska književnost Menemenlizade Mehmeda Tahira (Istanbul 1310) i Uzorci osmanske književnosti Mehmeda Celala (Istanbul 1312) nastavili su Recaizadu. Osim toga, Menemenlizade ima i strane koje su nadmašile Recaizade-a, njegovog učitelja iz Mekteb-i Mulkiyye. S druge strane, Abdurrahman Sureyya Mizanu'l-belaga (Istanbul 1303) i njegov Sefine-i Belagat (Istanbul 1305), Diyarbekirli Said Pasha Mizanu'l-edeb (Istanbul 1305) nastavljaju stare rhetoric-e. Hadži Ibrahim efendi, koji je bio branilac stare retorike, snažno se protiviči Ta'lim-i Edebiyyat-u, objavio je lekcije koje je predavao u Mekteb-i Mulkiyye, gde je bio učitelj umesto Recaizade, pod imenom Edebiyaniyat-i Osmâniyye, (Istanbul 1305) i kao pet džuza.

Ova nedovršena knjiga je upečatljiv primer kako se tradicija lomi u autorovom razmišljanju. Ovim radom on sada pristupa retorici u skladu sa svojim periodom, a ne po tradiciji. Ali Nazif-ov Zinetu'l-kelam (Istanbul 1306) i Muallim Naci-jev Istılahat-ı Edebiyye (Istanbul 1307), koji su takođe proizvodi ovog perioda, su knjige koje objašnjavaju neke književne koncepte bez vezivanja za određenu osnovu, a druga je neophodna.Zbog čvrste strukture dela i njegovog autora, do danas je bilo traženo i kao korisno delo. Muhtıra-i Belâgat'ı Ali Nazim-a (Istanbul 1308), Belagat ruskog M. Hayri-ja (Istanbul 1308), Tertib-i Cedid Belagat-ı Osmaniyye (Istanbul) Ibnu'l-Kamil Mehmeda Abdurahmana (Istanbul) Imul-Kamil Mehmed Abdurrahman (Istanbul) Imul-Kamil Mehmed Abdurrahman (Istanbul) Imul-Kamil 1318) su druga dela koja treba pomenuti. Mehmed Rifat Mecamiu'l-edeb (Istanbul 1308) je najobimnije od dosadašnjih dela napisanih u ovoj oblasti, i to je knjiga u kojoj fesahat, meânî, beyân , bedîin i mustakil,pokušava da obuhvati u skoro čitavu „ilm-ı edebiyye (književnu znanost) ", to je autorsko pravo koje se posebno obrađuje u posebnim knjigama.Treba napomenuti da su ove poslednje knjige otvorene za nova shvatanja, iako delimično. Esrar-ı Belagat (Istanbul 1318) Ismaila Hakki-ja je najvažnije delo koje odražava potragu za poslednjom kompozicijom ovog perioda. Dihotomija viđena posle Sulejman-paše i posebno Recaizade-a, odnosno želja da se retorika novonastale književnosti napravi, koja bi spojila staru retoriku sa zapadnom retorikom, rodila je nova traganja u retorici. Dok su neki pisci zadržali staro, potpuno isto, neki od njih su izabrali da kombinuju staro sa novim; u nekima je ovo delo ostalo pre kao citat nego kao sastav. U ovom nedovršenom delu, Ismail Hakkı zaista želi da ujedini staro i novo, tako što će otići do prvobitnih izvora starog i otkriti njihove tačke spajanja. Odmah posle poslednjeg predstavnika ovog eksperimenta sa kompozicijom, M. Izzet je za Def'u'l-mesalib fi-adabi's-sair ve'l-katib (Istanbul 1325) dao poslednji primer stare retorike. U tom pogledu, dvojnost starog i novog, kao Istoka i Zapada, viđena u drugim oblastima, traganje za spojevima, potpuno novim, život od ćelije do ćelije starog, takođe se u ovom periodu ispoljavaju u oblasti retorike. Osim toga, ne bi bilo pogrešno reći da je retorika u ovom periodu (1870-1907) dobila najveći značaj u istoriji turske književnosti. Svojom knjigom pod nazivom Suleyman Fehmi Edebiyat (Istanbul 1325), on nastavlja inovacije koje je doneo Recaizade i označava početak nove ere u ovoj oblasti. Sada retorika dobija značenje više od nauke koja postavlja neka pravila za dobro pisanje, izražavanje ideja i osećanja na odgovarajući, adekvatan i na vreme, korišćenje književne umetnosti. Umetnost, književnost kao grana likovne umetnosti, svrha umetnosti, etika u umetnosti i književnosti, kao što je psihologija i filozofija umetnosti i književnosti, pokušava se obraditi; U ovom kontekstu, osećaj, ideja i mašta koji su došli sa Recaizade-om, nalaze svoje mesto. Pisanje se smatra umetnošću, naglašava se stil i njegove karakteristike; Raspravljaju se o pitanjima kompozicije kao što su jedinstvo, pronalazak, raspored. U stvari, to su teme koje se takođe nalaze u arapskoj retorici i zapadnjačkoj retorici, ali su ih Sulejman Fehmi i njegovi sledbenici analizirali filozofski i psihološki, uporedo sa zbivanjima na Zapadu, pokušavajući da ih distanciraju od pijedestalizma. Ovo novo shvatanje se oseća čak i u književnim umetnostima, koje su najpogodnije za staru retoriku i koje se neće promeniti.Mithat Džemal, koji je predavao književnost Sulejmana Fehmija u Mekteb-i Idadi, objavljuje neke od predmeta za koje smatra da nedostaju tamo, pod nazivom Lekcije književnosti (Istanbul 1326). U svom Nazariyyat-ı Edebiyye (I-II, Istanbul 1328), Rešid donosi koncepte iz stare retorike do novih objašnjenja prema periodu. Sehabeddin Suleyman je potpuno odvojen od stare retorike sa San'at-ı Tahrir i Edebiyyat-om (Istanbul 1329), a stari pojmovi se više ne vide čak ni u njihovom novom značenju. Daju se filozofska i psihološka objašnjenja, pitanja koja okružuju umetničko delo kao što su umetnost, ličnost, okruženje, škole, istorija i rasa. Muhiyddin-ova nova književnost (Istanbul 1330) i dvotomni Ma'lumat-ı Edebiyye (Istanbul 1330) koje su zajedno pripremili Köprülüzâde Mehmed Fuad i Sehabeddin Suleyman je nastavak ovog shvatanja, razvijajući ga i obogaćujući ga. Sada su se pisci potpuno okrenuli Zapadu. Među izvorima ovih knjiga, citiranje zapadnih autora kao što su Tenova filozofija umetnosti, Veronova Esthetikue i Lansonov Conseils sur l'art d'ecrire i njihova dela, daje ideju o ovom pitanju. Među njima više nema Emila Lefranca i Pelisijea, koje su Recaizade i njegovo vreme uzeli za primer.

S druge strane, dela u ovom periodu su i udžbenici, a obuhvataju posebno istoriju književnosti, pored tema kao što su rima, rima i stih. U međuvremenu su se u nekim knjigama počele viđati stihovne forme narodne poezije. Takođe u ovom periodu, Tahirulmevlevijevo delo, Tedrisat-ı Edebiyyeden Nazım ve Eskal-i Nazım (Istanbul 1329), posvećeno dužini, rimi i oblicima stiha, knjiga je koja vredi pomena. Skoro sva do sada pomenuta dela su udžbenici koji se predaju u školama kao što su rušdiye i idadi, koje su otvorene nakon Tanzimata. Beleške sa predavanja Ali Ekrema, koji je godinama predavao na Fakultetu književnosti u Darulfununu, reprodukovane su u slučaju litografije. To su; Lisan-ı Edebiyyat (Istanbul 1330), Lekcije književnosti u Darulfununu (1330-1331 akademska godina), Nazariyyat-ı Edebiyye lekcije (13311332 akademske godine), Nazariyyat-ı Edebiyye lekcije (1331-1332 akademska godina), Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri (1331-1332 akademska godina) , Nazariyyat-ı Edebiyye Kursevi:Zovu se Mesalik-i Edebiyye (1333-1334 akademske godine). Ova dela, koja sadrže predmete kao što su stih, proza, slogovna dužina, prozodijska dužina, kritika književnog dela, forme stiha, razvoj u proznom jeziku i književne škole, nisu štampana štampanim slovima i stoga nisu postala rasprostranjena.Predavanja Asar-ı Edebiyye Tedkikatı (1331-1332 akademska godina), koja su beleške sa predavanja Ferita Kama na istom fakultetu, razvila su neke jedinstvene mere u ispitivanju i analizi, uglavnom stare poezije, iako su popunila važnu prazninu u svojoj oblasti, ostao u kamenu, (litografija). Ovom periodu pripada i Mehmed Akif-ov Kavaid-i Edebiyye (1329), koja je beleška predavanja koju je održavao u Darulfununu. Tokom prelaznog perioda u Republiku i u prvim godinama Republike, Sulejman-a Ševket-a, četvorotomna i antološki dominantna Guzel Iazılar (1336-1339), kao i Književnost Ali Canip-a (Istanbul 1926),Epopeja i književnost, njegova knjiga „Znanje o Nevis i profesije“ (Istanbul 1927) i knjige Cankırılı Ahmet-a Talat-a pod nazivom Oblik i nevi narodnih pesama (Istanbul 1928). Ovom poslednjem periodu treba dodati i Nursijev Muhakemat (1327), koji je skoro poslednji pokušaj stare retorike.Poznato je da su Arapi u srednjem vremenu preveli Aristotelovu Retoriku pod imenom el-Hitabe. Pouke govorništva Mithat-a Džemal-a (Istanbul 1330), knjiga je vredna pomena među delima ovog perioda.U doba republikanaca nastava književnosti u srednjim školama se postepeno menjala i više nije bilo moguće pisati delo na stari način. Zapravo, interesovanje za književno znanje i retoriku postepeno je opadalo. Međutim, napisano je nekoliko knjiga da bi se razumeli drevni tekstovi, iako malobrojni. Bilo bi prikladno pomenuti nekoliko važnih. Književni rečnik Tahirulmevlevija (Istanbul 1936), je prvi rečnik književnih pojmova, organizovanih po azbučnom redu u našoj zemlji. Mnogi predmeti stare i nove retorike se ovde razmatraju po abecednom redu umesto klasičnom klasifikacijom. Posebno treba istaći Književne informacije Ismail-a Habip-a Sevuka (Istanbul 1942) i Književne informacije Nihad-a Sami-ja Banarli-ja (Istanbul 1942). Književno znanje i teorije: retorika (Ankara 1980) Kaya Bilgegil, s druge strane, je studija o donošenju stare retorike turskim čitaocima novim slovima u doba republikanaca i ponavlja informacije u svim starim knjigama retorike. Turska poezija sa primerima Džema Dilčin-a (Ankara 1983) takođe uključuje informacije o poeziji, dužini, rimi, oblicima stiha i književnoj umetnosti.

Bibliografija

Tursko-osmanski radovi iz oblasti retorike dati su hronološki u okviru članka, a najvažniji su ponovo prikazani u nastavku zbog nekih svojih osobina. Ističu se i drugi radovi na ovu temu: Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, s. 228248. Muslihuddin Mustafa Sürûrî, Bahrü'l-Maârif, İÜ Ktp., TY, nr. 1857, vr. 106. Emile Lefranc, Traité théorique et pratique de littérature, style et composition, Paris 1839, s. 1-22. Rusçuklu M. Hayri, Belâgat, İzmir 1308. Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb I: Usûl-i Fesâhât, İstanbul 1308. Mehmed Abdurrahman, Belâgat-ı Osmâniyye (tertîb-i cedîd), İstanbul 1309. İbradalı Mehmed Şükrü, İlm-i Belâgat, İstanbul 1318. Tâhirülmevlevî, Tedrîsât-ı Edebiyyeden Nazım ve Eşkâl-i Nazım, Kısm-ı evvel, İstanbul 1329; Kısm-ı sânî, İstanbul 1329. Münif Paşa, İlm-i Belâgat - La Rhétorique, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 219, 64 yaprak. Ali Ekrem [Bolayır], Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri, 1331-1332 Sene-i Tedrîsiyyesinde Dârülfünûn'da Takrîr Olunan Derslerden Müteşekkildir, 496 s. [İstanbul]. a.mlf., Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri Nesir Kısmı, 1332-1333 Sene-i Tedrîsiyyesinde Takrîr Olunan Derslerden Müteşekkildir, 421 s. [İstanbul]. a.mlf., Nazariyyât-ı Edebiyye Dersleri: Mesâlik-i Edebiyye, 1333-1334 Sene-i Tedrîsiyyesinde Dârülfünûn'da Takrîr Olunan Derslerden Müteşekkildir, 208 s. [İstanbul]. Ferid Kam, Âsâr-ı Edebiyye Tedkīkātı Dersleri, 1331-1332 Sene-i Tedrîsiyyesinde Dârülfünûn'da Takrîr Olunan Derslerden Müteşekkildir, 226 s. [İstanbul]. Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, str. 21. Kemal Eraslan, "Eski Bir Belâğat Kitabı", Birinci Millî Türkoloji Kongresi (İstanbul 6-9 Şubat 1978), İstanbul 1980, s. 3. Kâzım Yetiş, Ta'lîm-i Edebiyyat'ın Rhétorique ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler (doktora tezi, 1981), Türkiyat Enstitüsü, Tez, nr. 2259, III, XIII+893 s. a.mlf., "Edebiyat Nazariyesi Sahasında Batı'ya Açılan İlk Kitap: Mebâni'l-İnşa", Mehmet Kaplan'a Armağan, İstanbul 1984, s. 306-316. a.mlf., "Tanzimat Sonrasında Kullanılan Bazı Yeni Edebî Istılahlar", TDA, sy. 52 (1988), s. 197-202. a.mlf., "Tanzimat Sonrası Belâgat ve RhétoriqueKitaplarımıza Fransız Rhétorique Kitaplarının Tesirleri", a.e., sy. 56 (1988), s. 93-99. a.mlf., "Yenileşme Devri Türk Edebiyatında Millî Rhétorique Meselesi", TDAY Belleten 1985, s. 199-210. C. Ferrard, "The Development of an Ottoman Rhetoric up to 1882 Part I. The Medrese Tradition", Osm.Ar., III (1982), s. 165-188. a.mlf., "Part II, Contributions from Outside the Medrese", a.e., IV (1984), s. 19-34. Harun Tolasa, "18. yy'da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü Müstakimzâde'nin Istılāhātü'ş-şi'riyye'si", TDED, XXIV-XXV (1986), s. 363-379. İsmail E. Erünsal, "Mu'idî'nin Miftâhu't-Teşbih'i", Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 215-272.

BEDÎ- البديع

Grana nauke retorike koja govori o metodama i principima ulepšavanja izraza.

Autor:

NASRULLAH HACIMÜFTÜOĞLU

Rečničko značenje reči Bedi znači „onaj koji izmišlja nešto bez primera i uzora, a stvara se bez primera i uzora“. U stvari, u ajetu koji znači „On je jedinstveni Tvorac nebesa i zemlje“ (El-Bekare 2/117) u Kur'anu (a.m.), bedi se odnosi na ovo značenje. Kao književni pojam, bedi označava nauku koja ispituje metode i pravila izražavanja isprepletenih književnom umetnošću, da budu savršeni u formulaciji, razumni po značenju i da istovremeno imaju harmoniju. Što se tiče rečničkog značenja, Bessar b. Burd, Kulsum b. Amr el-Atabi itd. Neki kritičari su nazvali inovaciju koju su novi (muhdes) pesnici koji su živeli u II. (VIII). veku, doneli u poeziju, ostavljajući stil starih (antičkih) pesnika u književnoj umetnosti, zasnovan na formulaciji i formi, i nazvali je bedi' u osećaj "novog stila". Cahiz (um. 255/869) objašnjava primerima u el-Beyan ve't-tebiin, da reč bedi' koriste pripovedači za sve vrste književnih i retoričkih veština koje daju boju i lepotu poeziji. Istovremeno, to ukazuje i na to da je ova reč počela da dobija identitet književnog pojma koji obuhvata različite predmete retorike i širi svoj obim (I, 51; IV, 55-56). Pesnik Halifa Ibn el-Mu'tez (um. 296/908-909) prvi je ispitao retoriku, deo nauke o retorici, za koju se smatra da je postavila svoje temelje, kao književnu umetnost, da objasni njenu principe, i da opiše njegove glavne predmete. U svom delu, koje je napisao pod imenom Kitabu'l-Bediʿ, koje je prvo samostalno delo u njegovoj oblasti, on nije izum velikih pesnika, naprotiv, ono je zapravo prisutno u Kur'anu (a.m.), u hadisu, u staroj arapskoj poeziji, pa čak i u govornom jeziku beduina. Pre nego što postane naučni termin, prvo, poređenje pesnika, igra reči, metafora itd. Svativši njihovu lepotu i uticaj, pokušao je da dokaže sa obiljem primera i dokaza da su ih koristili Muhdesovi pesnici, šire ove književne umetnosti, samo tako što ih više usvajaju i obrađuju. U delu Ibn elMu'teza, korišćenje reči u figurativnom smislu (metafora), korišćenje reči u dva značenja (pun reči), korišćenje dve reči suprotnog značenja (mutabaka), korišćenje reči na kraju rečenice ili dvostih na početku (reddu'l-acuz ale's) -sadr) i da pruži dokaze za reč (el-mezhebu'l-kelami), sa ciljem da pruži retoriku, on koristi izraz "bedi" za pet elemenata koje su identifikovane, (Kitabu'l-Bedi', str. 57). Iako se u knjizi Bedi navodi da se ove umetnosti sastoje od ovih, stoji da ih i drugi mogu dopuniti, i pominje dvanaest drugih umetnosti pod naslovom „lepota proze i stiha“ (mehasinu'l-kelam ve's-si'r) (ibid, str. 58-75). U IV. (X.) veku, obim pojma 'bedi' se malo više širi. U svom delu pod nazivom Nakdu's-siʿr, gde je doneo sistem kritike poezije, Kudâme b. Ca'fer ne koristi termin „bedi“, već dodaje nove književne umetnosti koje je izneo. Ebul-Hasan el-Curcani je u svom delu el-Vesata uključio termin bedi', insistirajući na temama kao što su igra reči, metafora, komparaciju (poređenje), govoreći da se zovu bedi' (str. 34). U istom veku, Ebu Hilal el-Askeri deli deveto poglavlje svoje knjige pod nazivom Kitabu'sSına'ateyn, koja se može smatrati prvim delom napisanim u okviru sistema o retorici, umetnosti proze i stiha, u trideset pet poglavlja, o nauci o bedi-u. Delima prethodnih autora dodaje šest žanrova, povećavajući umetnost na trideset sedam. Reč „bedi“ kod el-Bakilani-ja čuva svoj kvalitet opšteg pojma, kao što je to bilo u prošlosti, a prema njemu reč „bedi“ nije dovoljna da dokaže nemogućnost (i'caz) imitacije Kur'an-a (a.m.), ali pomaže da se razume, jer pomaže da se razume, nije nešto neobično. Jedna osoba može pisati sve svoje govore u rimi, dok druga može sve svoje govore izgovoriti u rimi. I'caz ne treba tražiti u prelepim umetnostima u Kur'anu (a.m.), već u njegovom ajetu i elokvenciji (I'cazu'l-Kurʾan, str. 35 vd., 111-112). U V. (XI.) veku, obučavani su najznačajniji autori ove oblasti kao što su Ibn Reših el-Kajrevani, Ibn Sinan el-Hafaci i Abdulkahir el-Curcani. U svom delu pod naslovom el-ʿUmde, Ibn Resik je objasnio oko šezdeset književnih umetnosti koje su identifikovali prethodni autori i objasnio odnose između pojmova ihtira' i ibda' sa bedi (I, 265).

Autor je uneo neke dodatke u književnu umetnost i neke izmene u termine u svom delu, što je imalo veliki uticaj u severnoj Africi i Španiji, a možda je tamo učinilo nauku o bedi-u poznatom. Na primer, umetnost povratka poznata kao "reddu'l-acuz ale's-sadr" nazvana je tasdir u Ibn Rešihu (II, 3). Hafaci, u svom delu pod naslovom Sırru'l-fesaha, dotiče se neophodnosti odgovarajuće upotrebe reči i njihovog značenja kako bi bili kompatibilni jedno sa drugim dok govori o fesahat (tečnosti) teologije (str. 93-232), gde ističe da treba fizičke umetnosti u kojima su lepota reči i značenje suštinski elementi u postizanju fesahat-a (tečnosti). S druge strane, Curcani u svom delu Esraru'l-belaga uzima pojam bedia u njegovom opštem značenju (str. 20, 368, 371), gde navodi da su glavni predmeti kao što su igra reči, medicina, tavsih, reddu' l-acuz ale's-sadr i metafora su delovi bedi-a. On takođe ne pridaje mnogo zasluga rečima kao što je Bakilani. Zbog svoje pedantnosti u ovom pitanju, on u svojim delima ne pridaje mnogo mesta umetnosti bedija. Reşîduddin Vatvât, jedan od autora iz VI. (XII.) veka, opisuje pedesetak književnih umetnosti na arapskim i perzijskim primerima u svom delu Hadaʾiku's-sihr, koje uključuje samo fizičku umetnost. Veruje se da ih je preneo u velikom obimu iz dela Muhammed er-Raducani-ja (V. vek) po imenu Tercumanu'l-belaga. Vatvat je imao značajan uticaj na kasnije autore, posebno u određenju turske književne umetnosti. Odrastajući u ovom veku, Usame rođ. Munkız je sakupio devedeset pet termina elokvencije, od kojih je većina nastala od strane umetnosti bedi-a, u svojoj knjizi pod nazivom el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr. VII. (XIII.) vek je period kada se razvijaju književne umetnosti, pisana su pojedinačna dela i nastaje bedi kao nauka. Početkom ovog veka, Fahreddin er-Razi je sažeo dva poznata dela Abdulkahira el-Curcanija iz oblasti retorike pod imenom Nihayetu'l-icaz fi dirayeti'l-i'caz. Vidi se da je Razi preneo veliki deo umetnosti dela koje se ne nalaze u Curcani-ju iz gore pomenutog Vatvatovog dela. Lepota reči i značenja, koju je inicirao Hafaci, poprimila je istaknutiji oblik kod Razi-ja. Takođe se može reći da je on bio pionir u nastanku nauke o bedi-ju tako što je podelio predmete na veoma detaljne delove. Ebu Ya'kub esSekkaki, koji je živeo u istom veku, grupisao je književnu umetnost u logički sistem svojim delom Miftahu'l-ʿulum, zasnovanim na filozofskim nadama Abdulkahira el-Curcani-ja o „umetnosti elokvencije“ (retorika). On je bio autor koji je bedi, koji se smatra njenim delom, dao identitet samostalne književne umetnosti.Sekkaki pominje oko dvadeset devet književnih pojmova koji se odnose na formulaciju i značenje bez upotrebe termina 'bedi', a nakon što je odvojio predmete od međusobnog preplitanja i objasnio nauke o značenju i iskazu odvojeno pod imenom retorika, nauka o bedi-u je jedna od umetnosti koja se koristi u svrhu "tahsinu'l-teologije". Daje mesto posle značenja i iskaza. Kada pogledamo stil i primere u njegovom radu, vidi se da je potpuno pod uticajem Razija. U međuvremenu, Ahmed b. Yusuf et-Tifasi (um. 651/1253) napisao je svoje delo pod nazivom el-Bedi', koje obuhvata skoro sedamdeset književnih umetnosti. Ibn Ebu'l-Isba' el-Mısri, jedna od najpoznatijih ličnosti ovog veka, napisao je svoja dela pod nazivom Tahriru't-tahbir i Bediʿu'l-Kurʾan. U svom prvom radu uzeo je u obzir sva dešavanja od Ibnu'l-Mu'teza do njegovog vremena, a nakon što je ispitao skoro četrdeset dela vezanih za tu temu, povećao je književnu umetnost na 126 sa trideset i jednim žanrom koje je sam dodao. U svom drugom delu, on tvrdi da, suprotno stavovima Bakıl'lani-ja i Curcani-ja, da se i'caz u Kur'anu (a.m.) može otkriti i fizičkim veštinama, on to pokušava dokazati samo davanjem primera iz stihova. Iako Ibn Ebu'l-Isba navodi da je drugo delo skraćeno od prvog (str. 5), on daje mesto za šest drugih književnih umetnosti koje tamo nisu pomenute (str. 154, 226, 238, 305, 313, 321).).Po prvi put, Bedreddin b. Malik (um. 686/1287) koristi termin bedi' za grupu književnih umetnosti koju Sekkaki pokazuje kao dodatak značenju i iskazu i koju proglašava kao „tahsinu'l-kelam”. U stvari, kada govori o umetnosti bedi-a u svom delu zvanom el-Misbah, on je smatra dopunom fesahat-u (tečnosti) (tevabi'i) samo u smislu ulepšavanja reči i u smislu reči i značenja (str 75). Hatib al-Kazvini (um. 739/1338-39) kaže da je „treća umetnost nauka o bedi-u“ i smatra bedi delom koji dolazi posle značenja i iskaza (Telhisu'lMiftah, str. 136; el.-Izah, II, 334). Halhali, Teftazani, Saiyyd Serif el-Curcani, itd., koji su komentarisali Kazvini-jeva dela. Učenjaci su takođe usvojili isto mišljenje.

Dok su o Bedi-ju napisana mnoga samostalna dela od Ibn elMu'tez-a do Sekkaki-ja, ova grana umetnosti nije bila predmet nijednog dela posle Sekkaki-ja, a posebno Hatib el-Kazvini-ja, i uvek je bila uključena u retoričke knjige kao „treća nauka“ koja je prošla. Umesto izdvojenih radova, pisani su komentari i napomene za postojeće. Na primer, napravljene su stotine komentara, beleški i rezimea Kazvini-jevih Telhisu'l-Miftah i el-Izah. Glavne od ovih knjiga, koje su bile popularne kao udžbenici u različitim delovima islamskog sveta, su sledeće:

1.Serefeddin et-Tibi (um. 743/1342), et-Tibian fi 'ilmi'l-me'ani ve'l-bedi' ve'l-beian (nšr. Hadi Atiie Matar el-Hilali, Bejrut 1407. 1987).

2.Yahya b. Hamza el-Alavi (um. 749/1348), et-Tırazu'l-mutazammin li-esrari'l-belaga (I-III, Bejrut 1402/1982).

3.Bahaeddin es-Subki (um. 773/1371-72), ʿArusu'l-efrah fi serhi Telhisi'l-Miftah (u Suruhu't-Telhis165).

4.Sa‘deddin et-Teftazani (um. 793/1390), el-Mutavvel ʿale’t-Telhis (Istanbul 1260).

5.a.mlf., Muhtasaru'l-Mutavvel ʿale't-Telhis (Bulak 1317).

6.Sayyid Sherif al-Curcani (um. 816/1413), Havasi's-Sayyid ʿale'l-Mutavvel (Istanbul 1241).

7.Muhammed b. Ahmed ed-Desuki (um. 1230/1815), Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’s-Saʿd et-Teftâzânî ʿalâ Telḫîṣi’l-Miftâḥ (Bulak 1271).U okviru inovativnih promena u arapskoj književnosti počinje da se piše niz novih dela na temu retorike. Ovo su dela koja nastavljaju klasični stil sa manjim inovacijama, a glavne su sledeće:

1.Huseyn b. Ahmed el-Mersafi (um. 1307), el-Vesiletu'l-edebiyye ile'l-ʿulumi'l-ʿArabiye (Kairo 1289-1292).

2.Ahmed al-Hamlavi (um. 1932), Zehru'r-rebiʿ fi'l-me'ani ve'l-beyan ve'l-bediʿ (Kairo 1372).

3.Sayyid Ahmed el-Hasimi (um. 1943), Cevahiru'l-belaga fi'l-me'ani ve'l-beyan ve'l-bediʿ (Kairo 1323).

4.Ahmed Mustafa el-Meragi (um. 1952), ʿUlumu'l-belaga (Kairo 1334).

Bibliogarfija

Lisânü’l-ʿArab, “bdʿa” md. Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I-IV. a.mlf., Kitâbü’l-Ḥayevân, I-VII. İbnü’l-Mu‘tez, Kitâbü’lBedîʿ (nşr. I. Kratchkovsky), London 1935. Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1400/1980. Ebü’l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne’l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. Ebü’l-Fazl İbrâhim Ali – Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1966. Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Ebü’l-Fazl İbrâhim – Ali Muhammed elBicâvî), Kahire 1952. Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân. İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1972, I-II. Abdülkahir el-Cürcânî, Esrârü’l-belâġa (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954. Zemahşerî, Esâsü’l-belâġa, Beyrut 1965. Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1308. Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz (nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu), Erzurum 1986. Ebû Ya‘kūb esSekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm, Kahire 1356/1937. İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383/1963. a.mlf., Bedîʿu’l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1377/1957. Bedreddin b. Mâlik, el-Miṣbâḥ fî ʿilmi’lmeʿânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ, Kahire 1341. Hatîb el-Kazvînî, Telḫîṣü’l-Miftâḥ, İstanbul 1312. a.mlf., el-Îżâḥ (nşr. Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1400/1980, I-II. Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-bedîʿ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye), Beyrut 1407/1987. Abdürrezzâk Ebû Zeyd Zâyid, ʿİlmü’l-bedîʿ, Kahire 1977. Hafâcî, Sırrü’lfesâḥa, Beyrut 1402/1982. Wolfhart Heinrichs, “Istiʿârah and Badîʿ”, Zeitschrift für Geschichte der ArabischIslamischen Wissenschaften, Frankfurt 1984, I, 180-211. Abdülkādir er-Rabaî, “el-Bedîʿu’ş-şiʿrî beyne’ṣ-ṣanʿati ve’l-ḥayâl”, Mecelletü Ebḥâṣ i’l-Yermûk, III/2 (1986), s. A7-A46. “Bedî”, İA, II, 442. C. C. Torrey, “İbnülmu’tez”, a.e., V/2, s. 868-870. M. Khalafallah, “Badīʿ”, EI2 (İng.), I, 857-858. J. T. P de Bruijn, “Badīʿ”, EIr., III, 372-376.

BEYÂN - البيان

Grana retorike koja govori o metodama i pravilima izražavanja značenja na različite načine.

Autor:

NASRULLAH HACIMÜFTÜOĞLU

U rečniku, „pojaviti se, biti jasan; Reč "deklaracija", što znači "objasniti, učiniti razumlivim", spominje se u tri ajeta Kur'ana (a.m.), gde "objaviti" (Âl-i Imran 3/138), "objašnjenje" (el- Kiyame 75/19) i Koristi se u značenju "izražavanja" (er-Rahman 55/4). U hadisu “إن من البيان لسحرًا” (Izraz ima tako fascinantan efekat; Buhari, “Nikâḥ”, 47, “Ṭıb”, 51) znači “reč i izraz”. Kao književni termin, beyan (deklaracija) označava nauku koja ispituje metode i pravila izražavanja osećanja i misli na različite načine, dajući neophodnu sposobnost da se razjasni smisao i formulacija. Postoje reči koje izražavaju značenje koje treba preneti na jeziku sa različitom jasnoćom i kvalitetom. Na primer, hrabrost čoveka može se opisati rečima „hrabar je“, „hrabar je kao lav“, „on je kao lav“, „on je lav“. Prvi je najočigledniji oblik izražavanja koji svako može da razume, ali je najslabiji od svih. Poslednji je najjači od svih, ali ima najmanji stepen otvorenosti u poređenju sa ostalima. Nauka beyan (izjašnjavanja) daje osobi sposobnost da dobro izrazi svoje značenje različitim rečima i metodama. Stepen snage i jasnoće u izrazima varira u zavisnosti od التشبيه - teşbih (Termin u smislu uspostavljanja sličnosti između Alaha i stvorenja u smislu Njegove suštine, atributa i postojanja boga.), المجاز - mecaz (Termin retorika koji označava reč ili složenicu koja se koristi van svog doslovnog značenja sa zabrinutošću i pretpostavkom.), الاستخارة - istiare (Najvažnija vrsta metafore i književne umetnosti, koja je vezana za analogiju.), i aluzije. Stoga su predmet nauke o beyan-u (deklaraciji) ove književne umetnosti i različiti načini izražavanja. U tom pogledu, beyan (iskaz), koji se smatra sredstvom izražavanja, podeljen je na neke delove prema upotrebi reči. Ako se reč koristi u njenom doslovnom smislu, to je istina. Ako znači nešto drugo osim svog pravog značenja, postaje mecaz, teşbih i istiare. Ako se pored doslovnog značenja koristi u efikasnijem figurativnom smislu, dobija naziv kinaye (aluzija). Nauka beyan (deklaracije) se ne bavi istinom, što je stvarna upotreba reči. Međutim, da bi se razumela metafora, neophodno je razumeti istinu, i iz tog razloga, istina je među predmetima iskaza. Na primer, ako se reč „lav” koristi u odnosu na poznatu životinju, ova reč se koristi u pravom smislu i nema razmišljanja o tome da li je otvorena ili ne. Istina je lugavi (poput „lav“ za životinju), shar'i (poput upotrebe salat što znači „namaz“ u značenju „namaz“), opšti običaj (poput upotrebe reči dabba što znači „planinska životinja“ za one koji hodaju po zemlji) i privatni.Postoje četiri vrste, uključujući tradicionalne (kao što su naučni termini). Mecaz (Metafora) je upotreba reči u smislu različitom od njenog doslovnog značenja. Međutim, mora postojati pretpostavka da se ta reč koristi u drugom smislu. Mecaz (Metafora) se deli na dva dela kao (metafora) mecâz-i mursel i istihare, prema odnosu bukvalnog i figurativnog značenja. Iako postoji potpuna veza kao što su parcijalnost, univerzalnost, uzročnost i infinitivnost između doslovnog i figurativnog značenja u metaforičkom murselu, nema sličnosti. Postoji sličnost između dva značenja u istihare. Teşbih, znači "reči koje označavaju povezanost jedne stvari sa drugom u kvalitetu" i sastoji se od četiri elementa: musebbeh, musebbehun bih, predlog poređenja i več-i šebeh. Nije neophodno da ova četiri elementa budu prisutna zajedno u svakom poređenju. Dva ili tri se možda neće naći. Musebbeh, musebbehun bih i vech-i sebeh može biti mentalno, emocionalno (poput ruže i obraza koji se čulima mogu uočiti) i imaginarno (nerazumljivo, ali koje se može uočiti samo uz pomoć čula ako je moguće, jezivo žensko kao mač itd.). Pored toga, određene karakteristike su određene prema činjenici da su musebeh (nadati se) i musebbehun bihin (Poreklo: perzijsko: Dobro, prihvatljivo, svidelo se.), jedno ili više. Insinuacija je umetnost upotrebe reči u drugom smislu, pod uslovom da ne postoji pretpostavka koja bi sprečila da se razmišlja o njenom pravom značenju.

Na primer, reč "otvorene oči" koja se koristi o osobi izražava da ona nema poveze na očima i da je oprezna, da ume da iskoristi prilike, oseća odakle će doći šteta i da se prilagođava uslovima. U nauci o beyan-u (izjašnjavanju) ističe se i koji je od navedenih stilova izražavanja elokventniji, te je opšteprihvaćeno da je mecaz elokventnija od istine, istiare je elokventnija od poređenja, a aluzija je elokventnija od izražavanja. Na primer, ima karakteristiku da ojača dokaz koji nije u regularnom izrazu, jer neće biti suvišnosti za ono što treba da se izrazi u alegorijskom izrazu. Na primer, kada se kaže da „ima mnogo pepela u svom ognjištu“ umesto „ima mnogo gostiju“, druga rečenica ne ukazuje da ima više gostiju nego što je prva navedena; Međutim, s obzirom na to da će pepeo biti visok jer je peć previše naložen da bi se gosti poslužili, obilje gostiju se razume i time se smisao pojačava posebnim dokazom. Cilj nauke o beyan-u je da bude u stanju da izrazi osećanja i misli u skladu sa njihovim mestom i vremenom i da bolje razume književna dela. Može se reći da iskaz u smislu izražavanja onoga što misli i opaža iz spoljašnjeg sveta počinje stvaranjem prvog čoveka. Ljudi su jedina stvorenja koja imaju sposobnost da izraze svoja osećanja i misli na najjasniji i najlepši način. U stvari, u Kur'anu (a.m.) se kaže da je "Allah je stvorio čovjeka i naučio ga izražavanju" (Er-Rahman 55/3-4). Čak se može reći da su različiti načini izražavanja bili naučeni čoveku u ranim fazama. U stvari, kada je Kabil ubio svog brata Habila iz ljubomore, nije znao šta da radi u kajanju i očaju, ali je saznao da se leš može zakopati nakon što je vrana koju je Uzviseni Allah poslao raskopala zemlju. 5/ 31), rekao je On Uzviseni. U ovom Njegovom izrazu vide se karakteristike reprezentativnog temsilî teşbih (poređenja) i istiare (metafore).Cahiz (um. 255/869), koji je prvi obradio reč Beyan što je bliže moguće značenju pojma, objasnio je glavne linije, kvalifikacije i uslove retorike u svojim delima pod nazivom el-Beyan ve't-tebiin i el-Hayevan, sa mnoštvom primera i poređenja, što je jedan od osnovnih elemenata nauke o iskazu.Takođe opisuje i objašnjava pojmove kao što su: teşbih, mecaz, istiare i kinaye . Ibn Kutaybe (um. 276/889) je takođe detaljno ispitao teme teşbih, mecaz, istiare i kinaye, kao i التعريض -ta'riza, (To je neka vrsta tropa u smislu dodirivanja jednog kraja reči izgovorene u sredini osobe na koju govornik misli i uboda je. vd. الكناية – Kinaye. Književna umetnost u kojoj se misli na neophodan element koji se pominje u reči u nauci o beyani (deklaraciji)). u svom delu pod nazivom Teʾvilu skili'l-Kurʾan. Može se reći da je odeljak "teşbih" (II, 922-1060) koji je Muberred (um. 285/898) stavio u svoj el-Kamil bio izvor na koji se pozivaju svi autori do danas. Učnenjaci kao što su : Ibnu'l-Mu'tez (um. 296/908), Kudame r. Džafar (um. 337/948), Ebu Hilal el-Askeri (um. 400/1009) i Ibn Reših el-Kajrevani (um. 456/1064), zajedno su ispitivali predmete i probleme nauke o beyanu (deklaraciji) sa subjektima bedi. Ebu Mansur es-Sealibi (um. 429/1038) je prvi put obradio beyani (izjavu) kao odvojenu nauku od značenja i dao njen opis u svom delu pod nazivom el-Fevaʾid ve'l-kalaʾid. Iako je autor doneo važne odluke i dao dobre opise značenja i iskaza u svojim drugim delima (el-Kinaye ve't-taʿriz, el-lʿcaz, Ietimetu'ddehr, itd.), on se nije zadržavao na temama i problemima, već je dao samo obilne i originalne primere. Iako je Abdulkahir al-Curcani (um. 471/1078-79) skoro celu svoju knjigu Esraru'l-belaga posvetio nauci Beyani (deklaracije), on svoje delo ne naziva „beyan“; On koristi reči beyan „deklaracija”, „fesahat” i belagat „retorika” bliskog značenja. Čak navodi da su neka pitanja u vezi sa bejan-om (deklaracijom) u delokrugu organa (str. 371). Nakon Ebu Mansura es-Sealibija, drugi učenjak koji je rekao da je beyani (deklaracija) nezavisna nauka je Zemahšeri (um. 538/1144). U svom radu pod nazivom Esasu'l-belaga (str. 7-8) i u svom tefsir-u el-Kessaf (I, 16), on navodi beyani (izjavu) kao nezavisnu nauku. Nakon što je izjavio da oni koji poznaju nauke o značenju i objašnjenju, mogu razumeti suptilnosti stila i značenja u Kur'anu (a.m.). Zamahšeri se poziva na učenjake beyan-a (deklaracije). On ukazuje na sve vrste Teşbih, istiare, mecaz i kinaye, navodeći primere iz pesama (el-Kesaf, I, 190-214). Iz tog razloga, može se reći da je Zamahšeri na najširi način obradio predmete nauke o beyan-u (deklaraciji). Fahreddin er-Razi (um. 606/1209) je sistematizovao sve predmete nauke o beyan-u (deklaraciji) u svom delu Nihayetu'l-icaz, na osnovu određenja Curcani-a i Zemahšeri-a. Ebu Ya'kub es-Sekkaki (um. 626/1229; videti Miftahu'l-ʿulum, str. 156), odredio je mesto ove nauke u retorici, čiji su predmeti i opisi bili određeni do najsitnijih detalja,baveći se njome u drugom delu svog dela.

Hatib elKazvini (um. 739/1338), je sažeo i označio Sekkaki-a u svom sopstvenom rasporedu i sistemu u svojim delima pod nazivom et-Telhis, kao i njegovom komentaru, el-Izah. Učenje o delima pod nazivom el-Mutavvel i Muhtasaru'l-Mutavvel, koje su napisali et-Telhis i Sa'deddin et-Teftazani (um. 792/1390), kao napomene o ovom delu, kao udžbenici kulturnog centra islamskog sveta, pomogla je da se ovaj metod raširi i nastani. Nakon dela Hatiba elKazvina, nauke retorike su ušle u period stagnacije, kao i u mnogim drugim naukama.Nakon ovog perioda, umesto odvojenih radova, počeo je period komentara i anotacija. Stotine komentara, beleški i sažetih beleški su napisane posebno oko Kazvini-jevog et-Telhis i el-Izah, a ovi su predavani kao udžbenici u raznim islamskim zemljama (za radove o izjavi, videti BEDI').

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, "byn" md. Buhârî, "Nikâḥ", 47, "Ṭıb", 51. Aristo, Fennü'ş-şiʿr (trc. Mettâ b. Yûnus el-Kunnâ, nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1973, s. 91. Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, IV. a.mlf., Kitâbü'l-Ḥayevân, I-VII. İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 103-135, 256. Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, II, 922-1060. Seâlibî, er-Resâʾil (Neş rü'n-naẓm, el-Fevâʾid ve'l-ḳalâʾid, el-Kinâye ve't-taʿrîż), Beyrut, ts. a.mlf., Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, IIV. a.mlf., et-Tevfîḳ li't-telfîḳ (nşr. İbrâhim es-Sâlih), Dımaşk 1403/1983. Abdülkâhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâġa (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954. a.mlf., Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1984. Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 16, 190-214. a.mlf., Esâsü'l-belâġa, Beyrut 1965, s. 7-8. Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985. Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm, Kahire 1356/1937. Hatîb el-Kazvînî, Telḫîṣü'l-Miftâḥ, İstanbul 1312. a.mlf., el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa, Kahire, ts., I-II. Tîbî, et-Tibyân fî ilmi'l-meʿânî ve'lbeyân (nşr. Hâdî Atıyye), Beyrut 1407/1987. Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed, eṭ-Ṭırâzü'l-mutażammin li-esrâri'lbelâġa, Beyrut 1402/1982, I-III. Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1309. İsâmüddin el-İsferâînî, el-Eṭval, İstanbul 1284, I-II. Şevkī Dayf, el-Belâġa: teṭavvür ve târîḫ, Kahire 1965. Abdülazîz Atîk, Fî Târîḫi'l-belâġati'l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. Ahmed Mustafa el-Merâgī, Târîḫu ʿulûmi'l-belâġa ve't-taʿrîf bi-ricâlihâ, Kahire 1369/1950. TA, VI, 266268. G. E. von Grunebaum, "Bayān", EI2 (İng.), I, 1114-1116. J. T. P. de Bruijn, "Bayān", EIr., III, 877-878.

TEŞBİH- التشبيه

Termin u smislu uspostavljanja sličnosti između Uzvišenog Allaha i stvorenja u smislu Njegove suštine, atributa i postojanja Allaha (dž.š).

Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

U rečniku tašbih znači „uporediti, reći da je sličan ili ekvivalentan“. Reprezentacija, koja ima blisko značenje sa poređenjem, takođe je „sličiti; Izvodi se od korena musul, što znači „uporediti“, znači „uspostaviti sličnost između dve stvari u stepenu jednakosti“. Prema tome, svaka predstava je poređenje, ali nije svako poređenje predstava. Iako postoji analogija između dve stvari u smislu reči i značenja u poređenju, postoji i sličnost u pogledu suštine i atributa u predstavljanju. Prema sunitskim teolozima, poređenje je učešće u svim odlikama atributa koji se nalazi i kod Tvorca i kod stvorenog (Imamu'l-Haremein el-Cuveini, str. 168-169). Mu'tazila teolozi su, s druge strane, smatrali pripisivanje najposebnijeg kvaliteta i Tvorcu i stvorenom kao poređenje. Prema nekim filozofima i Batinijima, poređenje znači pripisati Uzvišenom Allahu bilo koje atribute koji se pripisuju stvorenjima, i bukvalno i po značenju.Sa ove tačke gledišta, potrebno je za Uzvišenog Allaha ne reći „postojeći, živi, učenjak“, već opisati Svemogućeg Allaha samo konceptima selbi (Nureddin es-Sabuni, str. 30). Iako reč teşbih nije uključena u Kur'anu (a.m.), u jednom se ajetu navodu idoli koje mnogobošci povezuju sa Uzvišenim Allah-om, zatim Uzvišeni Allah pita: „ ... zar oni koje su učinili Allahu ravnim stvaraju kao što On stvara, pa im se stvaranje čini slično?" Reci: "Allah je Stvoritelj svega i On je Jedni i Svemoćni." (er-Ra'd 13/16)I, ističući da se tako nešto nikada ne može dogoditi. Osim toga, opisuje se rečima „nid, şerîk, misl, kufuv“, što ontološki znaci da nije suparnik, partner, sličan ili ravan Uzvišenom Allahu. (El-Bekare 2/22; El-İsrâ 17/111; Eş-Şûrâ 42/11; El-İhlâs 112/4). Imena kuddus, taali i vahid u Esma-i husna takođe su među imenima koja ukazuju da On Uzvišeni nije poput stvorenja. U hadiskim predajama se ne koristi reč tešbih, ali se objašnjava da nije moguć čin sličan Allah-ovom (dž.š) stvaranju, dok se navodi da će oni koji usvoje vjerovanje suprotno ovome biti podvrgnuti najtežim mukama na ahiretu, (Musned, VI, 36, 199; Muslim, “Libâs”, 91-92). Izvori navode da se verovanje u tešbih pojavilo uglavnom u Galiji, koja predstavlja ekstremne šiitske sekte. Iako postoje različita mišljenja, po prvi put su ovo verovanje izneli Abdullah b. Sebe, Beyân b. Sem‘ân, Mugīre b. Saîd el-İclî, Hişâm b. Hakem, Yûnus b. Abdurrahman el-Kummî, Ebû Ca‘fer el-Ahvel (Şeytânuttâk), prihvaćeno je da su ga šiiti usvojili i širili. Prema njima, Allah (dz.s.) ima večno telo, koje se sastoji od organa poput ljudskih bića, ali Njegovo telo je sastavljeno od svetlosti. Od Ebu Hanife, kao odgovor na to, da je Cehm b. Safvân, uprkos tome što je dostigao razumevanje (ta'til) koje ide do krajnosti u tenzih-u Allaha (dz.s.), (tenzih, izraz kelam u smislu verovanja i izražavanja da je Allah (dž.š) slobodan od osobina stvaranja) i da poništava prideve, prenosi se ocena da je Mukātil b. Suleyman u dokazivanju prideva pristupio tački teşbih-a (poređenja),(Hatîb, XIII, 164). Učenjaci kao što su, Ibn Hibban, pisci hadisa, Imamul-Haremejn el-Cuvejni i EbulMuyn en-Nesefi, prikazuju teologa Mukātil b. Suleyman-a među predstavnicima verovanja u teşbih (poređenja). Međutim, kako je istakao Ebu Hanife, Mukatil b. Suleyman, koji je otišao u krajnosti u tenzih do Cehm b. Safvâna, pripisuje se razumevanju teşbih-a (poređenja) jer dokazuje prideve protiv Safvana na preuveličan način.

U stvari, poznato je da su selefijski i sunitski teolozi, koji su dokazali svoje prideve, bili optuženi da su usvojili teşbih (poređenje) od strane mu'tezil-skih učenjaka. (Cahiz, III, 351; Takiyyuddin Ibn Teymiyya, Minhacu's-sunne, II, 105106). Ibn Kutejbe naglašava da preteranost u oslobađanju Božanskih atributa utiče na pojavu verovanja u teşbih (poređenje), što je još jedna krajnost. Ne znajući da je neophodno primeniti se na razum i lingvistiku da bi se mutešabih (alegorijskim) stihovima pripisali prividna značenja i razumela njihova priroda, da bi se potvrdio koncept teşbih-a (poređenja), potrebno je dodati razloge kao što je izmišljanje hadisa, koristeći izvore Jevreja i hrišćana koji isto i oni usvajaju teşbih (poređenje). (Kādî Abdulcebbâr, el-Muġnî, XVI, 371; İbnu'l-Cevzî, s. 100102, 224, 233). Ebu Hanifa je po prvi put izjavio da, dok dokazuje Božanska svojstva, Allah (dz.s.) treba da bude oslobođen od sličnih stvorenja, izjavivši:"Allah (dž.š) postoji, On (dž.š) je živ, On (dž.š) je sveznajući, ali ne kao postojeća bića, živa bića i učenjaci" (el-Fikhu'l-Ekber, str. 71).Kasnije su sunitski učenjaci usvojili ovo gledište i pokušali da razviju metode koje dokazuju Božanska svojstva bez teşbih-a (poređenja).Sunitski teolozi, članovi Selefija, koja je grupa Ehl-i-sunneta, ne podvrgavaju haberi prideve te'vil-u (tumačenju) ili da nisu mogli da izbegnu a da ne upadnu u veru teşbih-a (poređenju), jer su svoju orijentaciju pripisali Alahu (dž.š), sa druge strane, selefi-jski učenaci su tvrdili da je razumevanje prideva koje su usvojili sunitski teolozi dovelo do teşbiha (poređenja) koje potiče od viška tanziha i koji tražu od Allaha (dž.š) da liči na one koji nemaju nikakve kvalitete savršenstva među stvorenjima.Teşbih se proučava kao koncept koji izražava sličnost Allaha (dz.s.) sa stvorenjima i sličnost stvorenja sa Njim u smislu kvaliteta i prirode. Suština ukazuje na vrstu bića, a kvalitet na njegov kvalitet. Pošto je Njegovo postojanje neophodno i jedinstveno, Uzviseni Allah nema pol. S obzirom da je rod univerzalni koncept koji uključuje vrste, da bi se zamislio rod o Bogu, moraju postojati tipovi bogova koji uključuju Njega, što je nemoguće. Svako biće u rodu je slično drugim vrstama. Pošto je Allah (dz.s.) biće koje nema sličnog i ravnog, zamišljanje logične prirode o Njemu znači prihvatanje postojanja sličnih bića. Ako je moguće govoriti o prirodi koja se pripisuje Bogu (dz.s.), kao što se može pripisati Ebu Hanifi, onda, kako Maturidi navodi, to ne znači da on nema pol, već da je ontološko biće koje je vacibul-vucud i da on postoji izvan uma. Ljudi ne mogu znati prirodu vacibu'l-vucuda; Ne može se porediti sa prirodom stvorenja sastavljenih od elemenata kao što su boja, oblik i stanje; naprotiv, od Njega moraju biti ukinute osobine stvorenja (Nesefi, I, 161-164).Pošto koncepti kao što su mumaselet,Muşâbehet , muzahat, musakelet i sisavat, koji izražavaju sličnost između dva bića, izražavaju da su stvorenja slična jedno drugom u različitim aspektima, značenja koja sadrže moraju biti izvedena od Uzvisenog Allaha. Mumâselet je naziv roda koji se odnosi na prirodu, a ostali su vrste koje su u njemu. Muşâbehet znači da su dve supstance ili tela uobičajene u nesrećama, muzahad znači da se dva objekta pripisuju jednoj osobi, musabehat znači da su dva objekta zajednička po obliku, a ekvivalentnost znači da su dva objekta jednaka u smislu kvantiteta (ibid., I, 150-155, 168-169).Iako se većina učenjaka slaže da se verovanja koja sadrže teşbih (poređenje) ne poklapaju sa glavnim izvorima islama, Muşebbihe tvrde da nema mentalnih prigovora teşbih-u (upoređivanju) Allaha (dz.s.) sa stvorenjima i da je rezultat nekih tekstova teşbih (poređenje), (vidi MUŞEBBİHE). Učenjaci su izneli različita gledišta o tome koja uverenja se mogu formirati usvajanjem teşbih-a (poređenja).Pripisivanje atributa datih stvorenjima, kao što su koncepti, kao što su postojanje, život, učenjak i svemoć, Allahu (dz.s.), i pored toga, negiranjem suprotnosti od prideva koji se pominju kao „Allah nije pokoran, mrtav, neznalica, bespomoćan“ od Njega samoga.Nije teşbih (poređenje) da se to opiše. Jer u ovom slučaju se suštini ne pripisuje večno značenje i ne dodaje. Neki od antičkih filozofa i Batinija su ovog mišljenja. Islamski učenjaci, s druge strane, ne smatraju ovo gledište ispravnim (Imamu'l-Haremeyn el-Cuveyni, str. 166-167; Nesefi, I, 146, 158-159).

2.Iako su grupe prideva, Njegov Zat, Sveznajući, Svemoćan, (duhovnih svojstva), pripisivane Božanskoj suštini, ne zahteva teşbih (poređenje), pripisivanje prideva kao što su život, znanje i moć, (znaćenja svojstva), zahteva teşbih (poređenje). Jer, iako se pridevi u prvoj grupi istovremeno prenose na um, u drugoj se pridevi, koji imaju različita značenja od sopstvenog, i koji imaju antičku karakteristiku, dovode do porasta prastarih prideva(taaddud-i kudema), što je nespojivo sa pridevom jedinstva. Većina učenjaka Mu'tezila je ovog mišljenja (Kadi Abdulcebbar, al-Mugni, V, 183-184; Nesefi, I, 143). Prema Selefi-jima, da bi se teşbih (poređenje) dogodilo, potrebno je uspostaviti kvalitativnu sličnost između prideva Tvorca i prideva stvorenja.

(» kvalitativni • pridev Koji se tiče kvaliteta, kakvoće, koji ima dobra svojstva (lat.). U apsolutnim univerzalnim konceptima koji postoje samo u umu, partnerstvo ne vodi do teşbih-a (poređenja) između dva entiteta sa različitim statusima. Alah-ova (dz.s.) svojstva su slobodne od nedostatka i najsavršenije su, dok svojstva stvorenja nemaju savršenstvo. Sa tim u vezi, potrebno je uzeti u obzir osnovno pravilo izraženo kao „povezivanje prideva sa osobom na način koji ne liči na teşbih (poređenje), a apsolucija na način koji ne podseća na poricanje“ (isbat bila temsil ve tanzih bila ta'til) (Buhari, str. 134, 192, 195; Takiyuddin Ibn Teymiyye, Minhacu's-sunna, II, 110-118, 522-530).

Prema sunit-skim teolozima, pripisivanje prideva značenja Allahu (dz.s.) ne dovodi do teşbih-a (poređenja). Jer su njegovia svojstva večna koliko i njegova suština i najsavršeniji. Činjenica da su Božanska svojstva i svojstva stvorenja različiti, i da nemaju sličnosti ni na koji način, eliminiše teşbih (poređenje). Na primer, iako je čovekovo znanje stečeno, nepotpuno, ograničeno, promenljivo i potrebno mu je razvoj, Allah-ovo (dz.s.) znanje je večno, suštinsko, savršeno, neograničeno, nepromenljivo, obuhvata sva bića i događaje. Maturidi i Eš'ari teolozi su ovog mišljenja (Kitabu't-Tevhid, str. 146-151; Ibn Furek, str. 209-210).

3.Pripisivanje prirode i kvaliteta Allahu (dz.s.). Iako su naučnici jedinstveni u mišljenju da je za ovo potrebno teşbih (poređenje), navodi se da je Ebu Hanifa pripisivao prirodu Alahu (dz.s.), dok su rani pripadnici Kerramije pripisivali kvalitet. Međutim, Maturidije navode da je nezamislivo da Ebu Hanifa pripisuje Bogu (dz.s.) prirodu koja u logici znači rod, i da se to ne smatra fiksnim (Nasafi, I, 161-164).

4.Pripisivanje pola, prirode ili osobina specifičnih za telo Allahu (dz.s.). Članovi Karramije tvrde da je Allah (dz.s.) telo, i da ima zapreminu jednaku količini arša i da zauzima mesto u gornjem aspektu u odnosu na univerzum. Prema svim teolozima, takva koncepcija čini suštinu poređenja. Zato što je telo nekompletan entitet koji je konačan, ograničen, obiman, stvoren, lociran u vremenu i prostoru, kome je potrebno nešto drugo, promenljiv, čulno primetan i nestaje (Cahiz, IV, 6-7; Maturidi, str. 194-195). Prema učenjacima selefa, reći da je Allah (dz.s.) telo u smislu "Bića sa stvarnošću van uma" ne zahteva teşbih (poređenje) da bismo Ga prihvatili kao različitog od tela, a ne kao/sličnog. Međutim, pošto je telo opis koji nije uključen u tekstove, nije se smatralo tačnim (Takiyuddin Ibn Teymiyye, Derʾu te'aruzi'l-ʿakl ve'n-nakl, IV, 146-148).

5.Reći da se Allah (dz.s.) vidi. Prema teolozima Mu'tezila i Ibaziyya, verovanje da se Allah (dz.s.) može videti golim okom zahteva teşbih (poređenje), ali nema štete u prihvatanju da se On (dz.s.) može videti kako On (dz.s.) želi i drugačije, osim kroz čulni pogled. Međutim, reći da se Allah može videti očima znači upoređivati Ga sa stvorenjima (Cahiz, IV, 6-7; Kadi Abdulcebbar, Fazlu'l-iʿtizal, str. 158, 197). Prema sunitskim učenjacima, prihvatanje da se Allah (dz.s.) može videti očima ne zahteva teşbih (poređenje) jer je priroda viđenja nepoznata; Takođe, nije korektno porediti ahiret sa svetskim prilikama. Tvrditi da se Bog ne može videti znači uporediti Ga sa slučajnostima kao što su znanje, moć, volja, miris, ukus, koji nemaju stvarno postojanje izvan uma (Nesefi, I, 421-422).

6.Verujući da Allah (dz.s) govori. Prema Mu'tezil-ima i šiitskim teolozima, prihvatanje da Allah (dz.s.) govori kao reč koja postoji u Njegovoj suštini, znači upoređivati Ga sa stvorenjima; jer je za govor potreban organ koji omogućava govor kao i slova i glasove. U tom slučaju, govor Svemogućeg Allaha je stvaranje zvukova u objektu na način koji stvorenja mogu da čuju. Selefijski učenjaci su prihvatili da Allah (dz.s.) govori kad god hoće na različit način od načina stvorenja. Reći da Allah (dz.s.) ne govori, iako ima mnogo ajeta, dovodi Ga do teşbih-a (upoređivanja) sa idolima koji ne mogu da govore (Takiyyuddin Ibn Teymiyye, Derʾu teʿaruzi'l-ʿakl ve'n-nakl, II, 92-93, 295-297).

7.Reći da su Božanska dela ista kao ljudska dela u smislu mudrosti, svrhe, lepote i ružnoće dovodi do teşbih-a (poređenja). Prema selefi-jskim učenjacima, oni koji su povezani sa Mu'tezila Božanskim delima čine grupu "musebbihetu'l-ef'al". Zato što su Allah-ove (dz.s.) postupke upoređivali sa postupcima ljudi i objašnjavali ih istom logikom. Njihovo razumevanje „vucub alellah“ i „aslah“ je rezultat ovoga (Takiyyuddin Ibn Teymiyya, Minhacu'ssunne, III, 153). Sunitski teolozi, zajedno sa teolozima Mu'tezila, rekli su da treba tumačiti činove kao što su dolazak, silazak i uzdizanje, koji se u tekstovima pripisuju Allahu (dz.s.), i tvrdi da selefisti, koji ne prihvataju te'vil, su teşbih (poređenja).

8.Većina učenjaka se složila da razumijevanje prideva kao što su vech, yed, ayn, kadem, isba', istiva, nuzul, koji se pripisuju Allahu (dž.š) u tekstovima, vodi ka verovanju u teşbih (poređenja). Kelam učenjaci su izjavili da je, da bi se otarasili teşbih-a (poređenja), neophodno protumačiti dotične atribute,tvrdevši da su selefije koji su to izbegavale bile teşbih (poređenja). Učenjaci selefa, sa druge strane, prigovarali su metodu te'vila zbog njegove prirode, tvrdevši da takve ajete i hadise treba tumačiti u svetlu objašnjenja datih u drugim ajetima i tefsiru as'haba, (Cabir b. Idris b. Ali Emir, I, 416-425, 524-528; II, 47-48). U stvari, za tekst čije je tumačenje neophodno, kao što to čine Selafije, reći „prividno značenje nije mišljeno” nije ništa drugo do idžmal ta'vil, a ovaj pristup takođe otvara vrata ezoteričnim tumačenjima.

9.Pripisati kvalitet Božanstva stvorenjima. Pripisivanje jednog od Božjih svostva stvorenjima je jedno od pitanja veroispovesti koja čini predmet teşbih (poređenje). Prema svim sunitskim učenjacima, učenjaci Mu'tezila, koji pripisuju stvaranje, što je osobina koja pripada samo Allahu (dž.š), ljudskim bićima, upoređivali su ga sa Allahom (dž.š); jer su prihvatali čoveka kao kreatora njegovih postupaka i tvrdili da su zlo stvorila bića koja nisu Allah (dž.š). Sunitski teolozi su mišljenja da šiiti upoređuju svoje imame, a neke selefije svoje šeyhe sa Uzvisenim Alahom. Pošto su imamima i šeyhovima pripisivali karakteristike Božanstva, kao što je nečinjenje grešaka i poznavanje budućnosti, neki od njih su usvojili verovanje u jedinstvo i hulul, (a.g.e., I, 7, 315-316; III, 65-86, 107-117). Osim malog broja ekstremističkih sekti, teşbih nije predstavljao značajan problem među islamskim učenjacima.U stvari, zbog ontološke razlike nije moguće da dođe do sličnosti između Uzvisenog Allaha i Njegovih stvorenja. To potvrđuje i činjenica da je čulno opažanje neophodno i da je neophodno poznavanje prirode i proizvoljnosti da bi se napravila analogija. Međutim, nije moguće spoznati prirodu suštine Uzvisenog Allaha , osobina i delovanja. U tom pogledu nije važno da se Mu'tazile, šiiti, sunitski teolozi i selefi međusobno optužuju za teşbih (poređenje). Slične tvrdnje koje iznosu mez'hebi, uglavnom potiču od ignorisanja ove činjenice, pogrešnih teşbih-a (poređenja) ili zauzimanja netačnog pristupa temi zasnovanog na teoriji mez'heba, (videti takođe Maturidi, str. 45-46, 146148). Besmisleno je optuživati muslimana koji kaže da odbacuje verovanje u teşbih (poređenje), a da je usvojio ovo verovanje. Na stranu slabe i aktuelne predaje, nema sumnje da neki mutešabih izrazi, koji se u tekstovima pripisuju Allahu (dž.š) i koji podsećaju na teşbih (poređenje), doprinose jačanju verovanja ljudi u Alaha (dž.š).

Neka od dela napisanih o teşbih-u su:

Cahiz, Risale ila Ebi'l-Velid Muhammed b. Ahmed fi reʾii't-tesbih (Suleimaniie Ktp., Damad Ibrahim Pasha, br. 949); Ibn Furek, Muskilu'l-hadis i beianuh (Alep 1982); Ebul-Ferec Ibnu'l-Cevzi, Def'u subheti't-tesbih (Aman 1992); Fahreddin er-Razi, Esasu't-takdis [Teʾsisu't-takdis] fi'r-red ʿala ehli't-tesbih (TSMK, III. Ahmed, nr. 1865); Suiuti, Teʾvilu'l-ehadisi'l-muhime li't-tesbih (Dželeda 1399; cf. Kamil Cakın, „Hadis protiv Teşbih-a i inkarnacije: Celaluddin es-Suig0101", IV.70101). 16); Muhammed es-Senhuti, at-Tenzih ve't-tesbih u 'mutakallimi Isna ʿaseriiie (Rijad 1987); V. Montgomeri Vatt, "Some Muslim Discussions of Anthropomorphism",Transactions Oriental Societi Univerziteta u Glazgovu (XIII [Hartford 1951], str. 1-10); Binjamin Abrahamov, „Doktrina Bi-La Kajfe i njeni temelji u islamskoj teologiji" (Arabica, XLII [Leiden 1995], str. 365-379).

Bibliografija

Tehanevi, Kessaf (Dahruc), I, 444-445. Prevod Kamus, IV, 813. Musnad, VI, 36, 199. Ebu Hanife, el-Fıkhu'l-ekber (nšr. M. Zahid Kevseri, tr. Mustafa Oz, u Pet djela Imam-i Azama), Istanbul 1992, str. 71. Ahmed b. Hanbal, erRed ʿale'z-zenadıka ve'l-Cehmiiia (u ʿAkaʾidu's-salaf), str. 66. Buhari, Halku efʿali'l-ʿibad (ibid), str. 134, 192, 195. Ibn Kutajba, al-Ihtilaf fi'l-lafz (u a.e.), str. 243. Cahiz, Resaʾil (nsr. Abdusselam M. Harun), Kairo 1399/1979, III, 329-330, 351; IV, 6-7, 10. Hayyat, al-Intisar, str. 14-16, 80, 112. Maturidi, Kitabu't-Tevhid (nšr. Bekir Topaloglu – Muhammed Aruci), Ankara 1423/2003, mesto red. Ibn Furek, Mucerredu'l-Makalat, str. 209-214, 268. Kadi Abdulcebbar, Serhu'l-Usuli'l-hamse, str. 196, 276. a.mlf., al-Mugni, V, 183-184, 205, 240, 245; KSVI, 371. a.mlf., Fazlu'l-iʿtizal ve Tabakatu'l-Muʿtezile (nsr. Fuad Saiiid), Tunis 1406/1986, str. 140-141, 149-150, 158, 197, 198. Ebu'l-Kasim al-Busti, al-Bahs ʿanildileti't-tekfir ve't-tafsik (nšr. Hanafi Saiiid Abdullah), Kairo 1427/2006, str. 68, 110-113. Abdulkahir al-Bagdadi, al-Fark beine'l-firak (nsr. Muhammed Bedr), Kairo, str. (Matbaatu'l-maarif), str. 214. Hatib, Tarihu Basdad, KSIII, 164. Beihaki, al-Asmaʾ ve 's-sıfat, str. 49-65. Imamu'l-Haremein el-Cuveini, alShamil fi usuli'd-din (nšr. H. Klopfer), Kairo 1988-89, str. 166-170, 177. Nesefi, Tebsıratu'l-edille (Salame), I, 142169, 421-422. Shahristani, al-Milel (Kilani), I, 45, 92-93, 104-112. Nureddin es-Sabuni, el-Bidaie fi usuli'd-din (nšr. Bekir Topaloglu), Ankara 1411/1991, str. 30-31. Ibnu'l-Cevzi, Def'u subheti't-tesbih (nsr. Hasan es-Sekkaf), Amman 1412/1992, str. 100-114, 130, 224, 233.Fahreddin er-Razi, Iʿtikadat (Nessar), str. 63-64. a.mlf., Esasu'ttakdis (nsr. Ahmed Hicazi es-Sekka), Kairo 1406/1986, ed.v. Takiyuddin Ibn Taimiiia, Minhacu's-sunna (nsr. M. Resad Salim), Rijad 1406/1986, II-III, dir.ie. a.mlf., Derʾu teʿaruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nsr. M. Resad Salim), Rijad 13991403/1979-83, II-IV, tur.place. Ibn Kayyim al-Cevziiia, Tariku'l-hicretein ve babu's-sa'adetein, Bejrut, ts. (Daru'lkitabi'l-Arabi), str. 186. Safedi, al-Kesf ve't-tenbih ʿale'l-vasf ve't-tesbih (nsr. Hilal Naci – Velid b. Ahmed Huseiin), Leeds 1420/1999, str. 60-61. Ibn Ebu'l-Iz, Serhu'l-ʿAkideti't-Tahaviiie (nšr. Abdullah Abdulmuhsin et-Turki – Suaib el-Arnaut), Bejrut, 1983-68. Teftazani, Serhu'l-Makasid (nsr. Abdurrahman Umeire), Bejrut 1409/1989, IV, 47-51. Hısni, Defʿu subehi men sebbehe ve temerrede (nsr. Abdulvahid Mustafa), Leiden 1424/2003, spec. mesto. Ebu Abdullah Ibnu'l-Vazir, Isaru'l-hak ʿale'l-halk, Bejrut 1403/1983, str. 123, 128, 183. Ali Abdulfettah el-Magribi, Imamu Ehli's-sunne ve'l-cema'a Ebu Mansur al-Maturidi ve araʾuhu'l-kelamiiie, Kairo 1405/1985, str. 166-168, 216-217, 221. Mahmud Musa Hamdan, Edevatu't-tesbih delalatuha ve'sti'malatuha fi'l-Kurʾan, Kairo 1992, str. 79. Jabir b. Idris b. Ali Emir, Makaletu't-tesbih i njegov mevkıfu Ehli's-sunne minha, Rijad 1422/2002, I-III, tip.

DEF'U ŞUBHETİ't-TEŞBÎH- دفع شبهة التشبيه

Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Rad Ebul-Fereca Ibnu'l-Cavzija (um. 597/1201), jednog od hanbelijskih učenjaka, o veri. U izvorima se ovo delo Ibn el-Džavzija pominje pod različitim imenima. Brokelman primećuje da ima delo pod nazivom Defʿu subheti't-tesbih ve'r-red ʿale'l-Mucessime (GAL Suppl., I, 918). Pominje se kao Refʿu't-tesbih ili Defʿu't-tesbih bi-ekuffi't-tenzih u indeksu koji daje radove Ibnu'l-Cevzija (Naciye Abdullah Ibrahim, str. 202). U kopiji u biblioteci Sulejmanije (Šehid Ali Paša, br. 1561) njegovo ime je napisano kao Ehbaru's-sıfat. Rad, koji se sastoji od šesnaest poglavlja, počinje izjavom da je poznavanje Allaha (dz.s.) (marifetullah) obavezno putem prenošenja, ali da se znanje o ovoj temi može steći i razumom. Drugi deo se fokusira na važnost uma. U trećem poglavlju se govori o stvaranju univerzuma (hudus) i postojanju Alaha (dz.s.). Kao primer je prikazan Ibrahimov zaključak. U četvrtom poglavlju ispituju se dokazi hudus-a i mogućnosti. Od petog do kraja devetog poglavlja, pri opisu Allah-ovih (dz.s.) svojstva prema ehli sunnetu, uključeni su Božanstvo Mudžasime i dokazi na kojima se oni zasnivaju. U desetom poglavlju govori se o znanju sa njegovim البديهي – bedîhî (Logičan termin, aksiom, koji označava precizno i samorazumljivo znanje.), nazarî i (teorijski) haberi delovima, dajući informacije o haber-i ehad-u i mutevatir-u. U jedanaestom poglavlju objašnjava se greška pokušaja da se razume Alaha (dz.s.) čulima. U dvanaestom poglavlju govori se o Dehris-u (Dehr, u rečniku; To znači početak vremena, život sveta, veka, ere), i prirodnjacima. U trinaestom poglavlju se ispituju i kritikuju judeizam i hrišćanstvo. U četrnaestom poglavlju, navodeći da oponašanje nije dozvoljeno, prenošeni su stavovi Ahmed b.Hanbela, Ebu Hanife i Imama Šafija u istom pravcu. Ističe se važnost dokaza, kritike, upućene nauci kelam-a i njihovi razlozi. Jedan od hanbelijskih učenjaka, Ebu Abdulah Hasan b. Hamid, u delima koje su napisali Ibnu'z-Zaguni i oni koji su ih pratili, kaže se da su oni upoređivali hanbelijski mezheb sa Muşebbihe-om (To je ime koje se daje grupama koje su usvojile verovanja koja rezultiraju upoređivanjem Allah-a (dz.s.) sa stvorenjima ili stvorenja sa Bogom.) i Mucessime-om (To je izraz koji izražava one koji o Allahu (dz.s.) misle kao o telu ili one koji Mu pripisuju telesne osobine). U petnaestom poglavlju Ahmed b. Ebu Davud el-Ešrem, Ebu'l-Hasan et-Temimi, Ebu Muhammed Rizkullah b. Abdulvehhab i Ebu'l-Vefa b. Akil-a, gledišta o haberi sifati-ma (svojstvima vesti), tvrdi se da se ovi stavovi razlikuju od ideja Ibn Hamida i njegovih prijatelja, te se stoga Ibn Hamid ne može prihvatiti da je bio iz hanbelijske škole. Nakon toga su ispitani ajeti i hadisi koje su ovi učenjaci, koje autor smatra Mušebihe i Mudžasime, koristili kao dokaze i prihvaćeni u očiglednom smislu, a ispitani su as'habi i tabiini. Takođe, objašnjeno je kako su Ahmad b. Hanbal i Ibn Akil razumeli ove stihove. U šesnaestom poglavlju se raspravlja o gledištu da se vreme i prostor mogu pripisati Allahu (dz.s.), a dokazi o ovoj temi se raspravljaju i odbacuju. U poslednjem delu knjige analiziraju se hadisi onih koji prihvataju poređenja i taksime. Organi kao što su yed, isba', kef, ain, vech, uzuz, sadr, kadem (ruka, prst, dlan, oko, lice, uho, grudi, stopalo); kvalitete kao što su lepota i mladost; aspekti kao što su prednja, zadnja, desna strana; kvalitete kao što su biti na sedmom spratu neba ili u oblaku pre stvaranja sveta, imati zavese od svetlosti i nara, biti kuća;Šezdeset hadisa koji pripisuju radnje kao što su sedenje, odlazak, dolazak, silazak, smeh, zadivljivanje, čitanje Kur'ana (a.m.), ljubav, ljutnja i uzimanje različitih oblika, ispitivani su jedan po jedan, a neki od njih su predmet, neki od njih su mrtvi, a neki od njih slabi.Navodi se da se ne misli na bukvalna značenja autentičnih.

Dok su stavovi teşbîh-a (poređenja) i teksima izneseni na osnovu ovih hadisa bili odbačeni. Kao dokaz su prikazana objašnjenja hadiskih tekstova i prenosioci hadisa kao što su Hanbel, Buhari, Tirmizi, Bejhaki, Darekutni i stavovi Ibn Akil-a. Sa vremena na vreme se dotiču i stavovi Ibn Huzejme-a i oni se odbijaju. Defʿu şubheti't-teşbîh,u maloj veličini od četrdeset dva lista, važna je knjiga o akaid-u po tome što prikuplja stihove koji liče na teşbîh (poređenja) i tecsîm u smislu njihovog prividnog značenja, i ukazuje na zvukove, aktuelne i slabe, i odbijanje Muşebbihe i Mucessime'. Rukopisi dela nalaze se u bibliotekama Sulejmanije (Šehid Ali Paša, br. 1561) i Daru'l-kutubi'l-Misriiie (Teimuriiie, Akaid Magazines, br. 225). Knjiga je takođe objavljena (Damask 1345).(tecsîm- Imenica iz korena cesame što znači „imati veliko telo“ u suštini znači „stvar koja čini materijalno postojanje ljudi, životinja itd., leš, telo“. Izveden iz istog korena, tecsim znači „misliti o nečemu kao o telu, prihvatiti da ono ima tri dimenzije“ (Lisanu'l-ʿArab, „csm“, „csd“ art.; Prevod Kamus, IV, 218). Prema ovome, odnosi se na grupu ili osobe koje usvajaju stav o mucesime tecsim).

Bibliografija

Ibnu'l-Cevzi, Ehbaru's-sıfat, Suleimaniye Ktp., Sehid Ali Pasha, br. 1561. godine. Muhsin el-Emin, Kesfu'l-irtiiab fi etbaʿi Muhammed b. ʿAbdilvehhab, Damask 1347, str. 486. Brokelman, GAL Suppl., I, 918. Naciye Abdullah Ibrahim, “Ibnu'l-Cevzi «Fihristu Kutubih»», MMIIr., XXXI/2 (1980), str. 202.

Ceyyid- Hadisski izraz koji se koristi u smislu autentičnog hadisa.

Autor:

M. YAŞAR KANDEMİR

U rečniku to znači „dobro, lepo“. Osoba koja pokušava da ojača vezu uklanjanjem slabih pripovedača i zamenom slabih prenosilaca naziva se „cevvede-sened” (on je ojačao vezu). Kao termin hadis, neki učenjaci hadisa koristili su ceyyid u značenju superiornije u odnosu na hasen i blisko sahi-u (autentičnom). Ali b. Medini, Yahya b. Main i Ahmed b. Hanbelov prevod "esahhu'l-esanid" što znači "najpouzdaniji prenosioci" kao "ecvedu'l-esanid" od strane Hakim en-Nisaburija, pored Ahmeda b. Hanbel-ovog "ecvedu'l-esanida", spominjanje kao "esahhu'l-esanida" od strane Ibn el-Salaha otkriva da ova dva učenjaka nisu videli nikakvu razliku između ceyyid-a i sahiha. Činjenica da Tirmizi u istom smislu, doduše veoma retko, umesto „sahih hasen“, koje često koristi kada ocenjuje hadise, kaže „ceyyid hasen“, u istom smislu, sugeriše da on takođe ne vidi nikakvu razliku između sahiha i ceyyid-a. Međutim, podrazumeva se da muhadisi koji koriste termin ceyyid u smislu autentičnosti kada opisuju stepen hadisa, radije koriste ovaj termin za predanja koja su veća od nivoa „hasen lizatihi“, ali koja ne dostižu nivo sahih-a (autentičnosti).U stvari, Ibn Hadzer elAskalani, Ahmed b. Hanbelov al-Musned, kažu da neki ljudi koji generalno ocenjuju, greše prihvatajući sve hadise u delu kao sahi (autentične), te bi bilo tačnije smatrati većinu ovih hadisa Ceyyid-om. Izražavajući hadise koji su podesni da budu dokaz u dini islamu u smislu sahi i hasen-a, muhadisi su koristili reči kao što su ceyyid, mucevved, sabit i kavi, koje imaju isto značenje u pogledu leksike, kako bi ovo značenje preneli na različite načine. Pojmovi su značili, u stvari, kada je Nesai rekao: „Nema ničeg sahi (autentičnijeg) od Buhari-jevog u svim ovim knjigama“, on je želeo da istakne da su hadisi u el-Camiʿu's-sahih preneseni uz sahi prenosioce (videti Ibn Hacer, Tehzibu'tTehzib, IKS, 49). Takođe se vidi da se reč ceyyid koristi kao "ceyyidu'l-hadis" o pouzdanim pripovedačima.

Međutim, poznato je da Zahebi, Iraki i Sehavi označavaju pripovedače koji su u poslednjem koraku ta'dila prema sopstvenim kriterijumima. S'hodno tome, iako predaja pripovedaca koje se zovu "ceyyidu'l-hadis" nisu prikladne kao dokaz, one se mogu napisati da bi se ispitalo da li su došle sa drugim prenosiocima (vidi I'TIBAR). Ovaj termin se takođe koristi kao „ceyyidu'l-ma'rife“ da bi se ukazalo da je pripovedač savršena osoba u smislu pravde.

Bibliografija

Hakim, Maʿrifetu ʿulumi'l-hadis, str. 54. Ibn al-Salah, ʿUlumu'l-hadis, str. 16. Nevevi, Irsadu tullabi'l-hakaʾik (nsr. Abdulbari Fethullah), Medina 1408/1987, I, 112-113. Ibn Hacer, Ta'cilu'l-menfe'a, Haidarabad 1324, str. 6. a.mlf., Tehzibu't-Tehzib, IKS, 49. Suyuti, Tedribu'r-ravi, I, 177-178. Tehanevi, Kavaʿid fi ʿulumi'l-hadis (nšr. Abdulfettah Ebu Gudde), Bejrut 1392/1972, str. 116. Leknevi, er-Ref' ve't-tekmil, str. 158. Prevod Tecrid, I, Mukaddime, str. 249, 266-267, 393. Subhi es-Salih, Nauka o hadisima i proučavanje hadisa (tr. M. Iasar Kandemir), Ankara 1973, str. 134-135. Talat Kociigit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, str. 80.

Thabet- الثابت - Termin znači autentični hadis.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Izvedena od korena thabbet, što u rečniku znači „biti pouzdan i zdrav“, reč thabet znači „hadis za koji je dokazano da je autentičan ili hasen“, a kada se koristi kao thabet, znači „pouzdan pripovedač sa kvalitetima pravde i uzdržanosti“. Izraz "el-kavlu'th-thabet" (čvrsta reč) (Ibrahim 14/27) u Kur'anu (a.m.) se u različitim oblicima koristio kao karakteristika hadisa od prvih perioda, sa svojim pozitivnim i negativnim oblicima. Kada se koristi pozitivno u obliku „stabilan“ (stalan je), ima isto značenje kao izrazi ceyyid, mustakim, nebil, salih i mahfuz, i ukazuje na to da je hadis autentičan. „La yesbutu“, „leyse bi-sabitin“ (nije fiksno), „lem yesbut“ (nije fiksno), „la yesbutu fihi Sei'un“, (ništa o temi nije fiksno), „gayru sabitin“, (nije fiksno), i kada se koristi u negativnom smislu kao "ademu'th-thubbet", znači "nije autentičan", (la yesıhhu) izražava da je hadis nižeg nivoa od autentičnog. Iako su neki hadisi značili hasen, neki zaif (slab), a neki mevzû hadis, koji su vrednovani u ovim terminima i ocenjeni kao neautentični, upotreba slabih i aktuelnih značenja je vremenom postala raširena, a upotreba hasen-a bio zanemaren (Azimabadi, str. 157-160). Muhammed b. Sirinova ocena Ejuba es-Sahtijanija, pouzdanog pripovedača, sa terminom subota (Ibn Ebu Hatim, II, 255), Katade b. Dijam i Ibn Šihab al-Zuhri koji to pominju kao ta'dil formulaciju (Muslim, str. 178), ukazuje da se od početka II. (VIII) veka taj termin koristio i kao karakteristika pripovedača. Thabet, koji izražava ta'dil široko pouzdanih pripovedača, posebno u II i III. veku, takođe se koristio u smislu da „osoba koja je napisala hadis prima hadis neizmenjen i bez grešaka“ tokom čitavog veka. Govoreći o osobinama pouzdanog pripovedača,Yahyâ b. Saîd el-Kattân-i je rekao da on treba da bude "thebtu'l-ahz(onaj koji je primio hadis dobro i bez grešaka) (Ibn Ebu Hatim, II, 34). U Ahmed b. Hanbel-u on je upotrebio izraz "kane je'hudhul-hadisa bi-thebtin" (on bi uzeo hadis bez ikakvih grešaka) o Yezîd b. Zürey-ri, (Fesevi, II, 140). Sve ovo otkriva da se termin subota odnosi na pripovedace koji su superiorniji od sika u pogledu zapisa. Izraz sebt-a i reč ta'dil izvedene iz njega grupisani su u tri grupe: one koje ukazuju na preterivanje, one koje se ponavljaju radi jačanja značenja i one koje se koriste same. Oni koji ukazuju na preterivanje su "ethbetu'n-nas" (najjači i najpouzdaniji od pripovedača), "ilejhi'l-munteha fi't-tathebbut" (on je na vrhuncu zdravosti) i "la ehade ethbetu minhu“ (niko nije jači od njega); ponavljaju se “thebtun thebtun”, “thebtun hafizun”, “thebtun huccetun”,

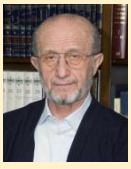
“sikatun thebtun” i “thebtun sikatun”; Ona koja se sama koristi je reč thabet, a ona se odnosi na pripovedače koji su na najvišem nivou ta'dila. Pripovjedač za kojeg se jednom od ovih riječi ocijeni da ima pravdu smatra se pouzdanim u svakom pogledu, a hadisi koje oni prenose prihvataju se kao dokaz u verskim pitanjima. „esbetu’l-esanid” (najjači od dokaza) koji se koristi da označi najjači dokaz hadisa, a „esbat” (pouzdani naratori), što je množina od sebtin, su reči izvedene iz istog korena. Mucevved – Hadisski izraz koji se koristi u smislu autentičnog hadisa.

Bibliografija

Lisanu'l-ʿArap, "sbt" art.; Muslim, Kitabu't-Tamiiz (nšr. M. Mustafa al-A'zami), Rijad 1402/1982, str. 178, 189, 194, 205, 208, 214; Fesevi, al-Ma'rife ve't-tarih, II, 21-22, 140; Ibn Abu Hatim, al-Cerh ve't-taʿdil, I, 228, 231; II, 24, 34, 255, 366; III, 297, 610; Shamseddin es-Sehavi, Fethu'l-mugis, Bejrut 1403/1983, I, 362-363; Suiuti, Tedribu'r-ravi (nšr. Abdulvehhab Abdullatif), Bejrut 1409/1989, I, 177-178; Leknevi, er-Ref' ve't-tekmil, str. 132-133, 147-148, 155-157; Azimabadi, Gunietu'l-elmaʿi (u Taberani, al-Mu'cemu's-sagir, II), Bejrut 1403/1983, str. 157-160; Prevod Tecrid, Mukaddime, I, 249; Mucteba Ugur, Enciklopedijski rečnik hadiskih termina, Ankara 1992, str. 83, 104, 194, 196, 332, 353-354, 360.

Kavî- القوي - Jedno od Allah-ovih (dz.s.) imena (esma-i husna).

Autor:



BEKİR TOPALOĞLU

U rečniku, snaga, što znači "biti jak, imati moć, biti psihički i fizički dovoljan za obavljanje posla" je pridev iz korena, a kada se pripisuje Alahu (dz.s.), znači "Svemoćan." Iako Ebu Bekr Ibnu'l-Arabi navodi da nema razlike između kavi i cadir (al-Emedu'l-aksa, vr. 60 a), učenjaci Ebu Ishak-a ez-Zeccac-ia kažu da je ime kavi „onaj koji ima superiornu moć u pogledu kvantiteta i kvaliteta". Prihvataju da su dobili razliku u značenju. Fahreddin er-Razi je objasnio sadržaj imena kavi na dva načina. Prema njegovim rečima, kada se uzme da znači „Allah (dz.s.) utiče na univerzum tako da se nijedan pojedinac ili jedinica ne isključuje“, ono je svemoćno, a kada se koristi da znači „ničim ne utiče“, ima kvalitet vacibu'l-vucud (Levamiʿu'l-beiyyinat, str. 291). Stvorenjima se pripisuje i kvalitet biti jak, ali je snaga u njima ograničena i ne pokazuje kontinuitet. Rečeno je da kavi takođe može značiti „onaj koji daje snagu“ (mukvi). U stvari, u Kur'anu (a.m.), prenošeći savet koji je Hz.Hud (a.s.) dao svom narodu, prenosi se da je izjavio da će on, ako se obrate Allahu (dz.s.) tražeći oprost, dodati snagu njihovoj moći (Hud 11/52). Ime Kavi se pripisuje Alahu (dz.s.) u devet ajeta. Dva od njih se koriste zajedno sa složenicom sedidu'l-ikab što znači „onaj čija je kazna teška“, a druge sa imenom aziz što znači „jedini pobednik“, a obe grupe ajeta su uključene na kraju narativa koje ukazuju da Allaha (dz.s.) sve to može. U Kur'anu (a.m.) se reč snaga takođe pripisuje Allahu (dz.s.), (M. F. Abdulbaki, al-Mu'cem, "kvi" md.). Ime kavi („Daʿavat“, 82; „Duʿaʾ“, 10), koje je uključeno i u Ibn Mace i u Tirmizi predaje, takođe se pripisuje Allahu (dz.s.) u obliku glagola i zajedno sa rečju sila (Musnad, II, 298 , 469; V, 297); Tirmizi, „Tib“, 29). Izraz „la havla va la kuvvete il'la bil'lah“ (sva moć i snaga pripadaju Allahu (dz.s.) koji se koristi među muslimanima, takođe je prisutan u mnogim izvorima hadisa (na primer, videti Buhari, „Ezan“, 7, „Teheccud“, 21 Muslim, „Salat“, 12; „Mesacid“, 139; Ebu Davud, „Adab“, 101). Postoji sličnost u značenju između imena aziz, cebbar, kadir, kahhar, metin i muktedir u spisku esma-i Husna sa imenom Kavi. Iako je kavi u grupi ličnih imenica, ako se uzme da znači „onaj koji daje snagu i moć“, ubraja se u jedan od stvarnih prideva.

Bibliografija

Ragib al-Isfahani, al-Mufredat, "kvi" md. Lisanu'l-ʿArap, "kvi" umetnost. M. F. Abdulbaki, al-Mu'cem, “kvi” md. Musnad, II, 298, 469; V, 297. Buhari, „Ezan”, 7, „Teheccud”, 21. Muslim, „Salat”, 12, „Mesacid”, 139. Ibn Mace, "Du'aʾ", 10. Abu Davud, "Adab", 101. Tirmizi, "Daʿavat", 82, "Tib", 29. Zeccac, Tefsiru esmaʾillahi'l-husna (nšr. Ahmed Iusuf ed-Dekkak), Bejrut 1395/1975, str. 54. Hattabi, Seʾnu'd-duʿaʾ (nšr. Ahmed Iusuf ed-Dekkak), Bejrut 1404/1984, str. 77. Kadi Abdulcebbar, al-Mugni, Kairo, str. (el-Muessesetu'l-Misriiietu'l-amme), V, 206. Abdulkahir el-Bagdadi, el-Esmaʾ ve's-sıfat, Kaiseri Rasid Efendi Ktp., nr. 497, v. 157b-158a. Gazzali, al-Maksadu'lesna (Fazluh), str. 140. Ebu Bekir Ibnu'l-Arabi, el-Emedu'l-aksa, Hacı Selim Aga Ktp., br. 499, vr. 60a-b. Fahreddin er-Razi, Levamiʿu'l-bejjinat, str. 291, 298-299.

Mahfuz – المحفوظ Termin znači autentični hadis.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

Izvedeno od korena hifz, što u rečniku znači „zapamtiti, zaštititi“, znači „zapamćen i zaštićen“. Kao pojam, koristi se u značenju „hadis prenosi onaj ko je pouzdaniji od dva prenosioca čija su predanja suprotna jedna drugoj“. Shodno tome, mahfuz hadis je varijanta sahi hadisa i nalazi se na suprotnoj poziciji od šaz hadisa. Ovaj termin se odnosi na II.(VIII.) veku. Dok je korišten u smislu „dobro naučenog i sačuvanog hadisa“, korišten je i u III. (IX.) veku. Pojam dobija svoje značenje i postaje jedan od pojmova koji ukazuju prihvatljive vesti. Iako su prihvaćeni hadisi koji se koriste kao dokazi u ovom veku, uglavnom izraženi u terminima sahiha i hasena, neki muhadisi su rekli da je hadis sahi i hasen terminima kao što su ceyyid, mustakim, sabit, nebil, salih, a posebno su ga izrazavali recju mahfuz. Imam Šafija, koji je bio jedan od prvih koji je definisao pojmove hadisa, ne definiše reč mahfuz, već uvodeći šaz hadis nasuprot njoj kao „hadis koji prenosi pouzdani pripovedač suprotno predaji pouzdanijih prenosilaca“, on na neki način opisuje i rezervisani hadis. U III. (IX.) veku, mahfuz se uglavnom smatrao zajedno sa njegovom suprotnošću, šazom. Fraza „Ma'mar je pogrešio kada se suprotstavio Hišamu u pripisivanju ovog hadisa, to je Hišamov hadis koji je rezervisan“ (al-Maʿrife ve't-tarih, II, 117), koju je Fesevi rekao dok je ocenjivao hadis, bila je usvojen kao obrazac. Kasnije su ovaj izraz ili slične reči korištene kada se govorilo o rezervisanom hadisu. Ponovo, u III. (IX.) veku, neki učenjaci hadisa, a posebno Ebu Isa et-Tirmizi, koristili su termin “gayr-i mahfûz”-„nezaštićeni“ za hadise koje su prenosili jaki ili slabi prenosioci za razliku od pouzdanijih prenosilaca (Nureddin Itr, str. 88). Izučavaoci hadiskog metoda su rezervisani hadis obrađivali u dva dela, i to oznaku i tekst. Kao primer hadis mahfuza, prenosu ga Sufyan b. Uyeyne – Amr r. Dinar- Avsace- Ibn Abbas-ov rivajet (glasinu, kazivanje). Naveli su hadis mutasil (hadis mutasil- Hadis sa neprekidnim dokazima) koji pominje smrt čoveka koji nije ostavio naslednika osim roba kojeg je oslobodio za vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Ibn Mace, „Feraʾiz“, 11; Abu Davud, „Feraʾiz“, 8; Tirmizi, „Feraʾiz“, 14). Ove godine, svi njeni pripovedaci su bili sika, složili su se i sika pripovedaci kao što je Ibn Dzureydz. Ali, hadisu Hamad b. Zejd-a su se usprotivili grupa pripovedača sika, tako sto je preneo ovaj hadis Ibn Abasa od Avsečea preko Amr b. Dinara, ponevši se prema Ibn Abbas-u kao prema rahmetliji, uopste ne pominjući ga, dok je prenosio ovaj hadis Ibn Abbasa. Ebu Hatim er-Razi navodi da je predaja o Hamadu, kojem se suprotstavlja više od jednog sika pripovedača, saz. Zbog velikog broja svojih sledbenika, on navodi da je predaja Süfyân b. Uyeyne rezervisana, (İbn Hacer el-Askalânî, s. 69).

Kao primer hadisa čiji je tekst rezervisan, naveden je hadis, koji je preveo Muslim, sa značenjem „Dani Tašrika su dani jela i pića“, (Muslim, „Ṣıyâm“, 144). Iako je Mahfuz po vrednosti isto što i sahih i hasen, nakon što su se termini sahih i hasen dobro ustalili u hadiskoj literaturi u III (IX) i IV. (X.) veku, termini kao što su ceyyid, sabit i salih, koji se takođe koriste u ovom smislu, zanemareni su i rezervisani uglavnom zajedno sa shaz-om. Iz tog razloga, Ramhurmuzi, Hakim en-Nisaburi i Hatib el-Bagdadi, koji su bili među prvim učenjacima hadisa, nisu raspravljali o tom terminu pod posebnim naslovom, a Ibn el-Salah elŠarezuri i Nevevi, koji su došli posle njih i klasifikovali hadiske pojmove, nisu ih posebno uključili u svoje studije. Međutim, Suyuti je kritikovao Ibnu's-Salah i Nevevija zbog ovih stavova, i prihvatio je da oni nisu uključili rezervisane hadise u svoja dela (Tadribu'r-ravi, I, 241). Ibn Kethir i Zeynuddin el-Iraki su takođe bili pod uticajem Ibnu's-Salaha i Nevevija, ne baveci se ovim terminom u svojim delima. Ibn Hadzer el-Eskalani bio je onaj koji je najšire opisao Mahfuz hadis.Njegova definicija je sledeća: „Ako je predanju pouzdanog pripovedača suprotstavljena priča drugog nadređenog pripovedača zbog prevelike kontrole, prevelikog broja ljudi ili nekog od drugih razloga za prednost, hadis preferiranog pripovedača je rezervisan, jer, je superioran" (Nuzhetu'n-nazar, str. 68). Danas su se oni koji pišu dela na osnovu hadisa, više su fokusirani na rezervisane hadise nego stari učenjaci.

Bibliografija

Musnad, I, 358. Muslim, "Sıiam", 144. Ibn Majah, "Feraʾiz", 11. Abu Davud, "Feraʾiz", 8. Tirmizi, „Savm“, 59, „Feraʾiz“, 14. Fesevi, al-Maʿrife ve't-tarih, II, 117. Hakim an-Nisaburi, Maʿrifetu ʿulumi'l-hadis (nšr. Saiiid Muazzam Huseiin), Haidarabad 1935 → Medina-Bejrut 1397/1977, str. 119. Hatib el-Bagdadi, el-Kifaie (nšr. Ahmed Omer Hashim), Bejrut 1405/1984, str. 171. Ibnu's-Salah, ʿUlumu'l-hadis (nšr. Nureddin Itr), Damask 1406/1986, str. 7679. Nevevi, Irsadu tullabi'l-hakaʾik (nsr. Nureddin Itr), Bejrut 1411/1991, str. 94-95. Irak, Fethu'l-mugis, str. 8587. Ibn Hajar al-Askalani, Nuzhetu'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker (nšr. Nureddin Itr), Damask 1413/1992, str. 68-69. Suyuti, Tedribu'r-ravi (nšr. Abdulvehhab Abdullatif), Bejrut 1399/1979, I, 178, 235, 241. Leknevi, Zaferu'lemani (nšr. Abdulfettah Ebu Gudde), Bejrut 1416, str. 359. Tahir al-Cezairi, Tevcihu'n-nazar, Bejrut, ts. (Daru'lma'rife), str. 222. Mahmud et-Tahhan, Teisiru mustalahi'l-hadis, Istanbul, str. (Dersaadet), str. 119. Ahmed Muhamed Šakir, al-Baʿisu'l-hasis, Kairo 1377/1958, str. 56-58. Prevod Tecrid, I, 120-123, 249, 312. Ahmed Omer Hasim, Kavaʿidu usuli'l-hadis, Bejrut 1404/1984, str. 130-131. Nureddin Itr, el-Imamu't-Tirmizi ve'l-muvazene beine Camiʿihi ve beine's-Sahihain, Bejrut 1408/1988, str. 188. Hasan M. Makbuli al-Ehdel, Mustalahu'l-hadis ve ricaluh, San‘a 1410/1990, str. 116-117, 136-137. Talat Kociigit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, str. 206-207, 405408.Mucteba Ugur, Enciklopedijski rečnik hadiskih termina, Ankara 1992, str. 205. Ahmet Iucel, Rađanje i razvoj prevoda hadisa, Istanbul 1996, str. 159-160, 162-163, 169-170.

Sâlih- الصالح - Izraz hadis koji se koristi za izražavanje hadisa koji su verodostojni ili hasen i koji se mogu smatrati dokazom u verskim pitanjima, i da ukaže na pouzdanost prenosioca.

Autor:

MEHMET EFENDİOĞLU

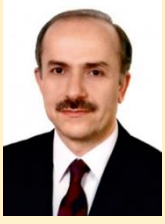
Reč salih, koja u rečniku znači „dobar, koristan, ispravan“, znači „hadis koji je autentičan ili hasen i nema tešku slabost“ zajedno sa terminima kao što su ceyyid, mustakim, sabit, nebil i mahfuz. "Salih li'l-ihticaj", koji se koristi da ukaže da je hadis prikladan, da se smatra dokazom u verskim pitanjima kao što su sahi i hasen, i "salih li'l-ihticaj", koji se koristi za izražavanje hadisa, to nije na tako niskom nivou da bi se napustio, ali će ojačati slabiji hadis ili ojačati samog sebe. Termini „li'tibar” su se pojavili kasnije. Termin Salih se koristio u II (VIII) i III. (IX.) veku. Abdulah b. Mubarek, Yahya b. Main, Ahmed b. Hanbel su koristili hadith u značenju "sahih" i "hasan" od strane Abu Zur'a er-Razi i Abu Davud esSicistani.Tokom Abdulah b.Mubar-eove procene prenosilaca iz Damaska, on misli na sahi hadis kada kaže „Većina njegovih predaja su mursel i maktu, a ono što sika pripovedaći pripovedaju redovnim delom je salih“,(Hatib elBagdadi, al-Cami', II, 287). Govoreći o hadisima u svom es-Sunenu, Ebu Davud es-Sicistani je naveo da je u svoj rad uključio sahi (autentične) hadise, kao i hadise koji su slični i bliski autentičnim, da je ukazao na one koji su imali greške i da su hadisi o kojima on ništa nije rekao, bili su ispravni (Risaletu Ebi Davud, str. 27-28). Ocenjujući ovo svoje objašnjenje, Ibn el-Salah kaže da autor ovde koristi izraz salih u značenju „hasen“ (ʿUlumu'l-hadis, str. 36). Shemseddin es-Sehavi je takođe mišljenja, da je razumnije razumeti izraz salih, koji Ebu Davud pominje, u značenju hasen (Fethu'l-mugis, I, 80-81). Pošto je hadis, koji je proglašen ispravnim, prihvaćen kao ispravan i hasen, koristi se kao dokaz u verskim pitanjima. Termin salih je takođe korišten kao karakteristika pripovedača u obliku "salihu'l-hadis" i "suveylih" u II. (VIII.) veku. Krajem III. (IX) veka, Abdurahman b. Mehdi je koristio izraz salihu'l-hadis da okarakteriše slabe prenosioce (Hatib al-Bagdadi, el-Kifaye, str. 39). Isto tako su ga koristili i kritičari o slabim pripovedačima čija se kazivanja nisu mogla uzeti kao dokaz, ali su se mogla pisati za ugled. Nakon što je rekao "On je pravedan" za Yahyâ b. Maîn Muâviye rođ. Ammar i kad ga upitaju o Ebû Hatim Ziyâd b. Kuleyb et-Taymiju, "Je li Sika?", treba odgovoriti "On je pravedan", (Ibn Ebu Hatim, III, 542). Ovo ukazuje da ovaj izraz nije prihvaćen na istom nivou kao sika, i da se koristi za slabe prenosioce čiji hadisi nisu napušteni. Termin, koji se obično koristi u ovom smislu sa terminima kao što su "Saduk" i "caizu'l-hadis", ponekad se izražava kao "sikatun salihu'l-hadis" i "salihu'l-hadis sikatun" zajedno sa reč sika. Navedeno je da može biti potrebna svojom pouzdanošću i hadisom. U Suvejlihu se obično koristi zajedno sa izrazom "leyse bi'l-kavi" (Iucel, str. 131-132). I salihu'l-hadis i suvejlih su termini koji izražavaju pripovedaće koji su savršeni u smislu pravde, ali čije greške su više nego kod čvrstih prenosioca. U kvartetu u koji su Ibn Ebu Hatim i, posle njega, Hatib el-Bagdadi i Ibnu's-Salah svrstali prihvatljive prenosioce, salihu'l-hadisi i suveylih ta'di bili su među četvrtom grupom reči, što je najniži nivo ta 'dil-a. U šestostrukoj podeli Ibn Hadžera el-Askalanija, Šemseddina es-Sehavija i Sujutija, su: To je među rečima šestog reda, što je najniži nivo ta'dil-a i najbliže je cerh rečima. Pripovedaćevi hadisi, koji se vrednuju rečima salih el-hadis i suvejliha, ne koriste se kao dokaz u verskim pitanjima, ali se takođe ne napuštaju, upoređujući ih sa drugim predajama i spisama, proučavajuci ih, da bi podržali druge hadise ili da bi dobili podršku za sebe.

Bibliografija

Lisanu'l-ʿArab, "slh" art.; Ahmed b. Hanbal, al-ʿilel (Kociigit), I, 114, 161, 173, 262; II, 306; Abu Davud es-Sicistani, Risaletu Ebi Davud i narod Meke fi vasfi Sunenih (nšr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbag), Bejrut 1405, str. 27-28; Ibn Ebu Hatim, al-Cerh ve't-taʿdil, II, 37-38, 253, 432; III, 291, 296, 542; IV, 87, 228, 323, 356; V, 329; VI, 22, 108, 182; Hatib el-Bagdadi, el-Kifaie (nšr. Ahmed Omer Hashim), Bejrut 1406/1986, str. 39; a.mlf., al-Camiʿ li-ahlakı'r-ravi ve adabi's-samiʿ (nsr. Mahmud et-Tahhan), Rijad 1403/1983, II, 287; Ibn al-Salah, ʿUlumu'l-hadis, str. 36, 124-125; Shamseddin es-Sehavi, Fethu'l-mugis, Bejrut 1403/1983, I, 80-81, 361-368; Suiuti, Tedribu'r-ravi (nšr. Abdulvehhab Abdullatif), Bejrut 1409/1989, I, 168-169, 177-178, 341-345; Leknevi, er-Ref' ve't-tekmil, str. 138139, 149-150, 163-164; Ahmet Iucel, Rađanje i razvoj prevoda hadisa, Istanbul 1996, str. 123, 131-132, 163; G. H. A. Juinboll, "Salih", EI2 (eng.), VIII, 982-984.

(-I-)- CERH ve TA'DÎL- الجرح والتعديل

Autor:



EMİN ÂŞIKKUTLU

Tanımı, Önemi ve Hükmü. Cerh- Definicija, važnost i pravilo. Cerh- Nauka koja se bavi verskom i naučnom kritikom prenosilaca hadisa.U rečniku, reč materija znači "povrediti" materijalno ili duhovno. U smislu hadisa, to je odbacivanje i njega samog i njegovog kazivanja zbog greške učenjaka sa jakim pamćenjem i pažnjom, kao što su fisk* i laganje, ili suprotstavljanje predajama pouzdanih prenosilaca. (Rec Fisk znaci- Bogohulenje, pripisivanje druga Uzvisenom Allahu, nepridrzavanje Njegovih (dz.s.) zabrana i odredbi. Cinjenje velikih greha, itd.). Osoba koja takav nedostatak pripisuje pripovedaču naziva se carih, a krivac se zove macruh. U rečniku Ta'dil, „skromnost, poštenje; To je infinitiv izveden od reči adl ili pravda, što znači "nešto za šta se veruje da je istinito u srcu" i znači "ispraviti, dati ispravan sud, očistiti". Kao termin hadis, to znači „kvalifikovati pripovedača pridevima koji zahtevaju prihvatanje njegove priče". Osoba koja opisuje pripovedaca takvim pridevima naziva se „muaddil"- slican, a osoba za koju se kaže da ima pravdu naziva se adl ili pravedan. Cerh i ta'dil je, s druge strane, nauka o hadisu koja govori o stanjima prenosilaca u smislu prihvatanja ili odbacivanja njihovih predaja i nivoa reči koje se koriste u njihovim pravim, posebnim rečima. Da bi se ova nauka izrazila u izvorima, „nauka o pripovedaćima čija će predanja biti prihvaćena ili odbačena" (ma'rifetu men tukubbile rivaietuhu ve menturaddu), „nauka o sahi (autenticnim, prihvatljivim) i zaif (slabim) prenosiocima" (ilmu's-sikat ve'd- duafa'), „nauka slabih i napuštenih pripovedača" (ilmu'd-duafa' ve'l-metrukin), „nauka o kvalifikacijama koje pripovedaci treba da imaju" (ma'rifetu evsafi'r-ruvat), „nauka o rangu pripovedača" (ilmu mizani'r-rical),korišteni su i nazivi kao što su „ilm rical kritike" (ilmu nakdi'rrical). Nauka o cerhu i ta'dilu je kontrolni sistem isnada, koji je jedan od dva glavna dela hadisa i smatra se sredstvom u realizaciji svrhe dostizanja sahi hadis-kog teksta.Zahvaljujući ovom sistemu, pojavljuju se verske i naučne kvalifikacije onih koji prenose hadise, a samim tim i ispravnost njihovih predaja. Iz tog razloga, Ibn el-Medini je smatrao poznavanje vođe hadisa polovinom znanja, uznemiren svojom kritikom „Taj-i-taj je slab, taj-ita je lažov". Izjava Ahmed b. Hanbel-a Muhamed b. Bundar el-Curcani-u : "Pa, ako ti ćutiš, a ja ne govorim, kako će neznalice razlikovati sahi hadis od nevaljanog?" Ona izražava značaj ove nauke.

Zbog činjenice da su osnovne islamske nauke u velikoj meri zasnovane na prenošenju, pravila cerh-a i ta'dil-a su takođe korištena u granama nauke kao što su kiraaet (recitacija), fikh, istorija, jezik i književnost. Cerh i ta'dil, koji nalaze primenu u fikhu, odvijaju se u instituciji svedočenja, koja je važan predmet islamskog rasuđivanja, pod nazivom "svedocenje svjedoka". Da li svedok, od koga se zahteva da bude Âdil (pošten), slobodan i pažljiv, ima ove karakteristike, podrazumeva se metodom ta'dil-a, koja se koristi umesto cerh-a i ta'dil-a u fikhu. Istorija pripovedaća, koja ima veoma važno mesto u hadisu, bila je grana istorije islama, koja je u početku bila uključena u hadisku literaturu u vidu poglavlja koja su se zvala sira*, megazi* ili džihad*. Iz tog razloga, učenjaci kao što su Ibn Main, Ibnu'l-Medini i Buhari nazvali su svoje radove o hadisima kao „istoriju“. Metode cerh i ta'dil hadisa su takođe u velikoj meri korištene u istorijskoj nauci, na primer, uslovi pravde i zaplene plena,traženi u hadiskom pripovedaču, takođe su traženi i kod istoričara. Međutim, ove metode se nisu mogle tako uspešno koristiti u istorijskoj nauci kao u nauci o hadisu. (sira*- Uobičajeno ime koje se daje knjigama koje opisuju život Allah-ovog (dz.s.) Poslanika Muhameda (s.a.v.s.). (megazi*- Megazi znači ratovi koji su se vodili zarad vere i države u davna vremena. Megazi je poznata i kao nauka o ratovima u kojima je Allah-ov (dzs.) Poslanik Muhammed (s.a.v.s.) učestvovao). (Džihad*- Džihad (arap. جهاد; „borba”) je islamski naziv za jednu od verskih obaveza kod muslimana. U Kur'anu (a.m.) se pojavljuje na 41 ajeti-ma, najčešće u idiomatskom obliku „borba na putu Alaha (dz.s.)” (arap. el-Dzihad fi sibil'lah).[1] Osoba koja praktičira džihad zove se „mudžahid”, odnosno u množini „mudžahedini”. Džihad je jedna od važnijih muslimanskih obaveza: Pojedini sunitski učenjaci nazivaju je i „šestim stubom islama” (iako nema takav službeni status). Učenjaci arapskog jezika i književnosti su široko koristili metod cerh i ta'dil prilikom utvrđivanja autentičnosti jezičkog izvora i kvalifikacija onih koji prenose iz ovog izvora, predviđajući da ljudi od kojih prikupljaju materijale koji se odnose na jezik treba budu istiniti, pouzdani i pravični, pa su zbog toga podložni kritici poznavalaca jezika i književnosti koji su zaštitili autorska prava na strateške knjige u kojima je vođen. Bilo je i onih koji su se protivili presuđivanju pripovedaća na osnovu kritika. Međutim, Svemogući Allah je naredio svedocima da budu pravedni i pouzdani (vidi El-Bekare 2/282) i da istraže tačnost vesti koje je dao fasik (grešnik), (vidi al-Hudžurat 49/12). Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je takođe koristio izraze cerh i ta'dil o nekim ljudima. Na primer, on je omalovažavao osobu koja je želela da ga poseti, govoreći: „On je loša osoba u svom plemenu“ (Buhari, „Adab“, 38; Abu Davud, „Adab“, 5). Pohvalio je Umera govoreći: „Kakav je dobar čovek, on je pravedna osoba“ (Buhari, „Manakib“, 19; Muslim, „Feza'il“, 139, 140). S druge strane, as'habi se nisu ustezali da pomno ispitaju čak i izuzetno pobozne ljude kada je to bilo potrebno, kako bi ispravno utvrdili predaje u okviru principa postavljenih Kur'anom (a.m.) i sunnetom. Jer haber (vest) se može koristiti kao dokaz ako je prenose inteligentni i pouzdani ljudi. Da li je čovek pametan i pouzdan može se razumeti samo kroz kritiku. Osim toga, činjenica da svedoci moraju biti pročišćeni čak i za ovozemaljske poslove, otkriva se da je neophodno kritikovati hadise, koji su jedan od izvora vere islama, kako bi ih zaštitili od grešaka i laži. Yahya b. Said el-Kattan-ova izjava: „Činjenica da su ljudi koje kritikujem neprijateljski raspoloženi prema meni, bolji su od neprijatelja Allah-ovog (dz.s.) Poslanika (s.a.v.s.), govoreći: 'Zašto nisi zaštitio moje hadise od laži?'“ ukazuje da učenjaci hadisa jesu? Mišlenja da citiranje nekompetentnih pripovedaca ne predstavlja klevetanje, što je haram.

Tarihçesi.- Njegova istorija.

Glavni razlozi za rađanje nauke o cerh-u i ta'dil-u i kasnijeg pretvaranja njih oboje u zasebnu nauku su ljudske slabosti i kretanje fabrikovanja hadisa. Zaboravlanje i činjenje grešaka, koje spadaju u slabosti ljudskih bića, viđaju se i kod onih koji s vremena na vreme prenose hadis. S druge strane, takozvana "fitna", počevši od mučeništva Hz.Osmana, događaji koji su se nastavili između Hz.Alije i Muavije, poćevsi izmišljati hadise, učinili su neophodnim da pripovedaći budu podvrgnuti strogoj kontroli. Ibn Sirin (um. 110/728) objašnjava ovu novu dimenziju koju je izmišljanje hadisa donelo cerh-u i ta'dil-u na sledeći način: Međutim, nakon što se fitna pojavila, počelo je da se pitaju imena pripovedaca. Tako bi se hadisi ljudi sunneta uzimali, a hadisi ljudi bida'ta (novotarije) bili bi napušteni". Pre nego što je Hz.Ibn Abas pogrešio za hadise, on je rekao da kada je neka reč preneta od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), oni su otvorili oči i slušali, ali nakon što su ljudi počeli da pričaju sve što su čuli, ne praveći razliku između ispravnog i pogrešnog, slušali su samo kazivanja koje su znali. Ova tačka pokazuje da su pokušaji izmišljanja hadisa odigrali važnu ulogu u transformaciji pokreta cerh i ta'dil u sve sistematizovaniju nauku za prenosioce hadisa. U vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.), as'habima je bilo vrlo ograničeno da pitaju samog Hz.Poslanika (s.a.v.s.) o predajama koje su čuli jedni od drugih, zbog pedantnosti koju su pokazali u držanju hadisa podalje od svih vrsta laži.Nakon smrti Hz.Poslanika (s.a.v.s.), i za vreme vladavine Hz. Abu Bekra, Hz. Umer-a, Hz.Uthmana i Hz. Alije, podrazumevalo se da su aktivnosti cerh-a i ta'dil-a vršene sa ciljem da se u velikoj meri potvrdi tačnost habera (vesti). Iako je bio jedan od as'haba koji je najbolje poznavao Kur'an i Sunnet, Hz.Poslanika (s.a.v.s.), protiv mogućih grešaka, Hz. Ebu Bekr je zamolio pripovedaće da dovedu svedoka o svojoj predaji kada je to potrebno, kao u hadisu o nasledstvu koje će dobiti od svog unuka, pa su ga Hakim en-Nisaburi i Zehebi smatrali prvim kritičarem koji je istraživao o pripovedaču. Hz. Umer je, takođe, pokazao osetljivost koja je dostigla oštrinu u prenošenju hadisa, bojeći se da bi oni koji su došli kasnije mogli da ih prenesu kao hadise i da izazovu izobličenje u veri, nesvesno govoreći nešto dodatno ili nepotpuno tokom predaje. Pored toga što je od nekih as'haba tražio svedoke o njegovim predajama, upozorio je one koji su prenosili mnogo hadisa i zamolio delegaciju koju je poslao u Irak da ispriča nekoliko hadisa na mestima na koja su išli. U stvari, prenosi se da je zatekao as'habe kao što su Abdulah b. Mes'ud, Ebu'd-Derda, Ebu Zer i Ukbe b. Âmir el-Cuhenî u Medini, ali je Ibn Hazm tvrdio da je ova predaja neosnovana (al-Ihkam, II, 139). Hz. Ibn Hibban je prihvatio Hz. Umera kao prvog kritičara koji je izvršio opsežno i detaljno istraživanje pripovedaca, jer je as'habe držao pod tako strogom kontrolom u prenosu hadisa. Hz. Ali, kao i njegovi prethodnici, postupao je oprezno u prenošenju hadisa, izjavivsi da bi „radije pao s neba nego da pripisuje laži Allah-ovom (dz.s.) Poslaniku (s.a.v.s.) “, a njegovi pripovedaci su rekli da su njegove predaje usko vezane za Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Rekli su, takodze, da bi odobrio da daju svoju zakletvu na ono što su čuli od Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Ovom metodom je Hz.Ali bio među vodećim as'habima (r.a.). Osim Hulefa-ji Rašidina, Hz. Ibn Abas-ovi, Hz. Abdulaha b. Selam-ovi, Hz. Ubade b. Samit-ovi, Hz. Enes r. Malik-ini i posebno Hz. Ayšini pripovedacii su ih kritikovali. Svrha Hz.Ebu Bekr-a i Hz.Umer-ove pedantnosti i strogih mera koje su preduzeli u prenošenju hadisa, nije bilo da spreče one koji su prenosili hadise da prenose hadise zato što su sumnjali da lažu, već da spreče ili minimiziraju greške u prenošenju hadisa koje proizilaze iz ljudske prirode, a takođe i da spreči neprijatelje islama u islamskoj geografiji, koja je usled osvajanja počela da se brzo širi, jeste da se odupre spoljašnjim neprijateljskim aktima, kao što je mogućnost munafika (licemera) i murteda (otpadnika) da izmišljaju hadise pogodne za svoje svrhe. Jer, u ovom periodu nije uobičajeno da neko od as'haba optužuje drugog za namerno iznošenje laži. Bera b. Azib je naveo da su oni koji su čuli hadise od as'haba preneli ove hadise onima koji nisu, ali nisu lagali. Kada su Enes b. Malika upitali da li je čuo hadis koji je prenio od samog Allah-ovog (dz.s.) Poslanika (s.a.v.s.), on se naljutio i rekao: "Ne bismo lagali jedni druge." Imran b. Husejn je, s druge strane, priznao da nisu izmišljali hadise, ali da su napravili neke greške a da toga nisu bili svesni.

Hz. Umer je pitao Ebu Musu el-Esh'arija i Ubaja b. Ka'bu, rekavsi da ih ne optužuje da lažu takvim ponašanjem, ali je osetio potrebu da kaže da je težak zadatak preneti hadise od Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i da je pribegao ovoj metodi jer je zabrinuti da će ljudi napraviti pogrešan potez na osnovu ovih predaja. Hz. Ali-jevo nuđenje zakletve pripovedačima nije zato što ih smatra lažovima, već da bi ih sprečio da zaostaju u svojim predajama. Unutrašnja previranja su nastavljena,koja su počela Uthman-ovim mučeništvom, iziskivajuci pažljivija ispitivanja prenosilaca hadisa, učinivši neophodnim praktikovanje isneda, za kojim se do tada nije tražilo. Tako su sa pojavom isneda, koji je centralna tačka pitanja, aktivnosti cerh-a i ta'dil-a postale jasne i dostigle su sistematičniju fazu. Razlog za kritiku koja se vidi u periodu as'haba je obično zaborav, greška, nesposobnost dobrog razumevanja hadisa ili nesposobnost dobrog pamćenja hadisa. Međutim, vidi se da neki as'habi kritikuju jedni druge koristeći reč "laž" (kizb), mada retko. Međutim, hadisi, koji su se ovim pitanjem bavili, prvenstveno u smislu jezika, utvrdili su da reč kizb, koja se uobičajeno koristi u značenju „laž“, takođe znači „greška i ne pravi grešku“. Učenjaci kao što su Baci, Mecduddin Ibnu'l-Esir, Takiyuddin Ibn Teymiya, Ibn Kayyim el-Cevziye, Ibn Hacer el-Askalani i Bedreddin el-Ayni, dele ovo mišljenje. S druge strane, kako je rekao Ibn Abdulberr, takve reči koje su se desile između as'haba i uleme, takođe se mogu prihvatiti kao reči izgovorene iz gneva. Pošto su prenosioci tabiinskog perioda, koji je započeo Hz.Poslanikovom (s.a.v.s.) smrću i nastavljen do oko 150 (767 god.), bili su pouzdani i istiniti ljudi koji su razumeli i zapamtili hadise koje su prenosili, broj onih koji su bili kritikovani je bio mali. Međutim, među njima, pored onih koji su kritikovani zbog svojih grešaka, ima i bid'atista (novotara) koji su kolovođe haridžitskih, šiitskih i kaderičkih sekti. Među srednjovekovnim pripovedačima, kojima je suđeno na osnovu zabt-a i pravde, postepeno se povećavao njihov broj, koji su bili zivi i zapamceni do sredine II. (VIII.) veka. Među kritičarima sledbenika, koji su kao primer uzeli metod kritike as'haba, Said b. Museybe (um. 94/713), Ebu Salama r. Abdurrahman b. Avf, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Urve b. Zubeyr, Suleyman b. Yesâr, Sayid b. Cubeyr, Ibrahim en-Nehai, Harice b. Zayid b. Sabit, Tavus b. Keysan, Sa‘bi, Kasım b. Muhammed b. Ebu Bekr, Salim b. Abdulah b. Umer, Hasan-ı el-Basri, Ibn Sirin-a, Ata b. Ebu Rebah, Ibn Sihab ez-Zuhri, Eyyub es-Sahtiyani, Yahya b. Said el-Ensari. Moguće je ovde ubrajati i Hişâm b.Urve i A'mesh (um. 148/765). Iako se cerh i ta'dil aktivnosti, koje su se sprovodile usmeno tokom vladavine Tabiuna, nisu razvile da postanu nezavisna nauka, okruženje sukoba i previranja, zahtevalo je da ova generacija nosi težak teret kritike. Najvažnija odlika kritike u ovom periodu, suočeni sa pokušajima da se hadisi Hz.Poslanika (s.a.v.s.) koriste u političke i verske svrhe, pripovedač je podložan kritici u smislu pravde kao i pritvora. Sa erom tebeu't-tabiina, koja je počela od sredine II.(VIII). veka, kritika hadisa je ušla u novu fazu. U ovom periodu, škole kritike postale su očiglednije u različitim centrima islamske geografije, kako se povećavao broj onih koji se bave prenosom hadisa, povećavao se broj kritikovanih, a obučavali su se mnogi kritičari hadisa. Sa širenjem bid'ata, fanatizma, filozofije i ilhad pokreta, izmišljanje hadisa je takođe poraslo. Naučna putovanja, koja su postala neuporedivo rasprostranjenija i značajnija nego u prethodnom periodu, otvorila su put kritičarima da se ne zadržavaju u određenom regionu, već da obiđu sve centre nauke i sprovedu istragu o prenosiocima i pripovedacima, jer, zbog toga su kritičari tog perioda, iznosili svoja mišljenja ne o pripovedačima određenog kraja, već o svim pripovedačima uopšte. Aktivnosti kritike počele su da se prikupljaju u periodu tebeu't-tabiin-a i po prvi put u Basri Yahia b. Said el-Kattan-i je u pisanoj formi spojio svoje reči o cerh-u i ta'dilu. U ovom periodu, među naučnicima koji se bave kritikom pripovedacima, Sufyan es-Savri, Veki' b. Cerrah, u Basri Shu'be b. Hakak i Abdurahman b. Mehdi, u Horasanu, Abdulah b. Mubarek, Malik b. Enes i Sufjan r. Uyeyne, Abdurrahman el-Evzai u Damasku. Mogu se pomenuti imena među njima i Leys b. Sa'da., Jahja b. Said el-Kattan-i. Predaje onih koji su kritikovali Said el-Kattan-ia i Ibn Mehdi-a su definitivno odbačene, a one koje su prihvaćene kao dobre, smatrane su hasen (pouzdanim i prihvatljivim).

Period tebeu't-tabiin-a, u kojem su cerh i ta'dil aktivnosti počele da se prihvataju kao samostalna nauka, završilo se oko 220. (835.god.) i u narednim godinama, koje je počelo sa Ibn Sa'dom (um. 230/845.), i nastavljeno do poslednje četvrtine istog veka, smatrajući se zlatnim dobom ove nauke po vremenskom periodu, specijalizovanom kadru i klasifikaciji rada. Tokom ovog perioda. Dva sloja koje predstavljaju Ahmed b. Hanbel-a i Buhari-ju je vrhunac razvoja u ovoj oblasti. U istom periodu napisana su cerh i ta'dil dela, uglavnom sa nazivima kao što su datum, katat, ilel, ma'rifetu'r-rical i sualat, uključujući kritike i idžtihade prethodnih kritičara, formiranjem njihovih posebnih reči.Yahya b. Main, Ali b. Medini i Ahmed b. Hanbel, Ibn Sa'd, Ebu Hayseme Zuheyr b. Harb, Ebu Bekr b. Ebu Šejbe, Isak r. Rahuye. Učenjaci kao što je Amr b. Ali el-Fel'las su među poznatim kritičarima ovog perioda. Među vodećim kritičarima kasnijeg perioda su, Abdulah b. Abdurrahman ed-Darimi (um. 255/868),Buhari, Zuhli, Ebu Ishak el-Cuzcani, Ebul-Hasan el-Icli, Muslim b. Haccac, Ebu Zur'a er-Razi, Ebu Davud es-Sicistani, Baki b. Mahled, Ebu Hatim er-Razi, Ebu Isa et-Tirmizi, Ebu Zura ed-Dimaški, Ibrahim el-Harbi, Ibn Ebu Asim, Abdulah b. Ahmed b. Hanbel, Ebu Bekir el-Bezzar, Salih Cezere, Ebu Bekir el-Firyabi, Nesai, Ebu Ia'la el-Mevsıli, Ibnu'l-Carud, Ibn Cerir et-Taberi, Ibn-Huzejkejfer, Ebn-Huzejlifer Ibn Ebu Hatim er-Razi, Ibn Hibban, Taberani, Ibn Adi elCurcani. Postoje kritičari kao što su Ebu Bekir Ahmed b.İbrâhim el-İsmâilî, Ebul-Feth el-Ezdi, Ebu Ahmed Hakim el-Kebir i Darekutni (um. 385/995). Originalne studije o cerhu i ta'dilu, dovršene su dobrim delom krajem IV(X.) veka, a kasnija proučavanja uglavnom su vršena u obliku cem' i skraćenice na prethodnim radovima. Najvažniji razlog za to je taj što je klasifikacija hadiskog korpusa okončana i razjašnjen je status prenosilaca. U V. (XI.) veku, kada je karakter imitacije počeo da dominira u cerh i ta'dil studijama, Hakim en-Nisaburi (um. 405/1014), Ibn Ebu'l-Fevaris, Ebu Bekir el-Berkani, Ebu Zer el-Herevi, pokrenuti su kritičari poput Ali b. Hibetullah (um. 475/1082). Među poznatim kritičarima kasnijih perioda, Kadi Iyaz (um. 544/1149), Ebu'l-Kasim Ibn Asakir, Ebu Tahir es-Silefi, Ibn Beskuval, Ebu Musa el-Medini, Ebu-Hazimi, Ebu Beskuval Ibnu'l-Kattan-i el-Magribi,Ibnu's-Salah, Munziri, Takiyuddin Ibn Dakikul'id, Takiyuddin Ibn Teymiiya, Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzi, Zehebi, Zeynuddin el-Iraki, Ibn Hadzer el-Askalani, Bedreddin el-Ayni, Sehavi i Suyuti (um. 911/1505) se mogu ubrojati. Svi ovi kritičari ili pripovedaci kao sto su Yahya b. Main i Ibn Ebu Hatim er-Razi ili Malik b. Enes i Šu'be b. Hadžadž, oni su u većini pripovedaća ili neke od pripovedaća poput Šafije i Ibn Ujejne podvrgli cerh-u i tadil-u, kada je za to bilo potrebe. Što se tiče stila kritike, neki od njih su u tadil-u pokazali izuzetan oprez i osetljivost, krenuvši putem rešavanja pripovedaća. Zbog jednostavne ili dve greške, neki su se ponašali umereno, a neki veoma opušteno u kritici.

Cerh ve Ta‘dîl Konuları. A) Münekkit Açısından.- Teme Cerh i Ta'dil.

U smislu kritičara.Izučavaoci hadisa predviđaju da kritičari koji će se baviti cerh-om i ta'dil-om treba da budu upućeni, istiniti, nepristrasni, dobronamerni, da znaju značenje reči cerh i ta'dil iz razloga cerh i ta'dil-a i da poseduju pobožnost. Pored ovih osnovnih uslova, smatrali su bontonom kritike biti umeren i pristojan u kritici, ukazati na dobre strane pripovedača zajedno sa cerh, ako je potrebno, i komentarisati koliko je potrebno. Konstatovano je da nepouzdani kritičar ne može da diktira pravednog pripovedaca, da se ne može prihvatiti cerh i ta'dil osobe koja nije pravedna i pažljiva, kao i da se kritike koje proizilaze iz konzervativizma, ljutnje, uzrujanosti i rivalstva, ne mogu se smatrati validnim iz bilo kog razloga. Ali b. Medini se nije ustručavao da kaže da je ovo pitanje veoma važno pitanje koje se tiče vere islama, te da su njegov otac i Ebu Davud-ov sin bili slabi u prenosu hadisa, a Zejd b. Ebu Uneyse je, s druge strane, dao najbolji primer nepristrasnosti proglasivši svog brata Jahju lažovom. Kritičar treba da zna i kritičke reči koje posebno koriste drugi kritičari, tako da ne bi pogrešio da razume izraz koji nije upotrebljen u svrhu cerha. Taceddin es-Subki, koji je naveo da treba dobro proučiti stručnost kritičara o rečima kritike, rekao je da poznavanje značenja reči cerh i ta'dil, posebno reči čija se značenja menjaju u skladu sa običajima, a ponekad izražavaju pohvalu, a ponekad i kritiku, teška je umetnost koju mogu postići samo oni koji su integrisani sa naukom.

Sa druge strane, kritičar ne treba da ide u krajnost postavljajući pripovedača na odgovarajući nivo. Ne treba se ponašati suprotno mentalitetu i moralu islamske kritike tako što se cerh-uju onih kojima cerh pobožno ne treba, ili precenjuju mane pripovedača, ili čak otkrivaju druge greške kada je cerh moguć i dovoljan samo sa jednom greškom. Iz tog razloga, kritičari kao što su Šafi, Buhari i Ebu Hatim er-Razi,vodili su računa da ne budu uvredljivi u svojoj kritici. S obzirom da kritičari mogu napraviti takve greške, treba biti oprezan u prihvatanju cerh-a i ta'dil-a. Na osnovu reči pojedinih kritičara, konstatovano je da pripovedace ne treba odmah komentarisati, a da se na temu pedantno fokusira, uz pomisao da može biti prepreka da se prihvati kritičarski cerh. Čak i da je poznati učenjak ili istaknuti muhadis, reči svakog verskog lica o svakom pripovedaču ne treba uzimati u obzir.

Jer, moguće je da osoba koja kritikuje samog pripovedaća bude kritikovan, da bude preterano popustljiv ili oštar u svojoj kritici, ili da kritikuje pripovedaća tako što u svoje ponašanje ugrađuje subjektivne elemente kao što su pristrasnost, netrpeljivost, ljutnja, zavist i neprijateljstvo, koji se ne smatraju osnovom za presudu.

B). Râvi Açısından.- U pogledu pripovedača.

Učenjaci hadis-a i fikh-a naveli su da pripovedač treba da ima pravdu i zapise kako bi prihvatio njegovu predaju. Pravda znači da se pripovedač pokorava Allah-ovim (dz.s.) naredbama, izbegava Njegove (dz.s.) zabrane i drži se podalje od nečasnih dela. Izjava pravedne osobe da je druga osoba čija je situacija nepoznata pravedna (tazkiye) ukazuje pravdu pripovedača. Osoba koja radi ovaj posao zove se musekki ili muaddil. Pravdu pripovedača obično određuje tazkiye. Međutim, učenjaci hadisa i usul-a (metodologije) nisu se složili da broj mekija potrebnih za tazkiye treba da bude jedna ili dve osobe, u skladu sa njihovim gledištima o svedočenju i pripovedanju. Drugi su rekli da činjenica da je hadis pripovedača uključen u Sahih-i Buhari ili Sahih-i Muslim, koji ne sadržu hadise pripovedača, znači ta'dil za tog pripovedača. Zabt je sposobnost da se hadis koji je čuo pripovedač zadrži u svom sećanju na način da ga može zapamtiti i ispričati kad god poželi, štiteći ga od svih vrsta promena, čak i nakon dužeg vremena. Muhadisi su istakli da prenosilac treba da bude pouzdan u veri kao primarni uslov, ali to nisu smatrali dovoljnim i nisu prihvatili kazivanja mnogih prenosilaca, koji su poznati po svojoj pobožnosti, na osnovu toga što nisu naučno utemeljeni, pouzdani. Ebu'z-Zinad je rekao da je sreo oko 100 ljudi u Medini, od kojih su svi bili pouzdani, ali od njih nije primio hadise jer nisu bili kompetentni za predaju. Imam Malik je takođe naveo da je sreo sedamdeset ljudi koji su prenosili hadise u Mesdžid en-Nebevi, svaki od njih je bio dovoljno siguran da mu se preda blago, ali nije primio hadise ni od jednog od njih jer nisu bili kompetentni za kazivanje. Ibn el-Mubarak, govoreći u medžlisu, hvalio je njegovu pobožnost Abbâd b. Kesîr-a, ali je savetovao da se od njega ne uzimaju hadisi.Da li pripovedač ima zapis ili ne, utvrđuje se upoređivanjem njegovih pripovedanja sa pričama pouzdanihpripovedača ili testiranjem pripovedača. Abdurrahman b. Mahdi i neki drugi učenjaci dele hadise u tri kategorije, prema svojim zapisima, na one koji imaju hifz i itkan*, na one čiji su hadisi uglavnom sahi (zdravi), iako ponekad greše, i na one koji često nisu u pravu. (itkān*- Izraz koji označava pažljivog, pedantnog, zdravog i pouzdanog prenosioca ili hadisa u prenosu hadisa). Ovo grupisanje pripovedača pokazuje da je, kao i pravda, zapis promenljivog kvaliteta. Ova varijabilnost (promena) se može javiti između pripovedača ili se može pojaviti u različitim periodima života pripovedača zbog razloga kao što su demencija i starost. Promenom u zapisu prenosioca menja se i stepen verodostojnosti hadisa koji je preneo i prema tome se imenuje. Sehavi je naveo da transkript u prenosiocima hadisa koji je „hasen lizatihi“ nedostaje u zapisu u autentičnim prenosiocima hadisa, i da nema druge razlike osim toga (vidi takođe ZABT).

C). Râvinin Kusurları.

Ibn Hadžer je grupisao greške koje su uzrokovale pripovedacev cerh u deset grupa, od kojih se pet odnosilo na pravdu, a pet na naslov uzdržanosti, i naveo ih prema težini greške. Laž, koja je jedna od grešaka vezanih za atribut pravde, hadis je izmišljen od strane pripovedača. Pripisuje se Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Namerno laganje u prenosu hadisa je najteži razlog za neodobravanje koji uništava pravdu pripovedača.Pripovedačevo kazivanje, čija je lažnost utvrđena, neće se ponovo prihvatiti, čak i ako se pokajao za ovaj zločin. Iako se sa sigurnošću ne zna da je Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) pripisao laž, napušta se i predaja pripovedača, koji je uglavnom optužen za laž (vidi KIZB). Nepoštovanje Allah-ovih (dz.s.) naredbi (fisk) činjenjem velikih greha, ili insistiranjem na činjenju manjih greha, a biti bidatdzija (inovator) na način koji čini propagandu svog mez'heba, smatrajući laž dozvoljenim, jedna je od grešaka u vezi sa pripovedačevim atributom pravde. Nepoznavanje ličnosti ili stanje pripovedača je takođe greška (vidi CEHÂLET-Neznanje). Jedna od grešaka u vezi sa pridevom zabt je da je pripovedač veoma pogrešan (vidi GALAT). Kritičari su tolerisali nenamerne, a ne preterane greške, ali su insistiranje na grešci smatrali većim razlogom od greške i konstatovali da su sva kazivanja takvog pripovedača nevažeća i da se njegov hadis više ne može pisati, da odmah poveruje onima koji kažu da je greška u knjizi koju on pripoveda, da uzme i napiše hadis koji mu je nametnut (nepažljivo), i da zbuni predaje ili pripovedače različitih stepena i nivoa zbog nepoznavanja „tahdiskih“ pravila, (vehim) pokazuje da je zabt nedovoljan. Slabi pripovedač prenosi hadise u suprotnosti sa pričama jakih pripovedača ili pričama onih koji su čvrstiji od njega (muhalefet- Grupa ljudi koji imaju suprotan stav). Pripovedač poznat kao sika pravi mnogo grešaka u svojim predajama zbog poremećaja uma i u nedostatku mogucnosti pamćenja (suu'l-hifz-Termin hadis u smislu da je pamćenje pripovedača slabo i pokvareno.), što se smatra razlogom za cerh za pripovedača.

D). Cerh ve Ta‘dîl Sebebinin Açıklanması.

Objašnjenje uzroka Cerha i Ta'dila. Cerh i ta'dili o pripovedačima se dele na dva dela u pogledu toga da li su njihovi razlozi objašnjeni ili ne. Nema sukoba u prihvatanju cerhova i tadila koje je napravio narod i na osnovu valjanih razloga. Izneta su sledeća mišljenja o tome da li će biti prihvaćene kritike nazvane „dvosmisleni cerh i ta'dil“, čija opravdanja nisu objašnjena:

1). Prema većini islamskih učenjaka, prihvatljiv je tadil koji kritičar koji ispunjava potrebne uslove ne navodi, ali takav cerh nije. Shodno tome, pošto je teško nabrojati razloge koji pokazuju pravednost pripovedača, treba prihvatiti sažeti ta'dil. Međutim, lako je i dovoljno reći samo jedan razlog za cerh, pored toga, činjenica da se kritičari ne slažu sa ponašanjem koje se može smatrati uzrokom akcije, i da ponašanje koje jedni prihvataju kao uzrok akcije, a drugi ne smatraju uzrokom akcije, otkriva neophodnost objašnjenja razloga za akciju.

2). Suprotno uobičajenom mišlenju, potrebno je objasniti razlog za ta'dil, nije potrebno objašnjavati razlog za cerh. Pošto je razlog za ta'dil u pripovedaču, koji se obično modifikuje posmatranjem njegove spoljne situacije, verovatno zasnovan na izmišlenim ponašanjima, postoji potreba da se objasni razlog za ta'dil. Imamu'l-Haremeyn el-Cuveyni, Gazzali i Fahreddin er-Razi su ovog mišljenja.

3). Pošto je moguće da kritičar cerh-a ili ta'dil-a izmeni ripovedača na osnovu razloga koji zapravo ne zahtevaju cerh ili ta'dil, treba objasniti obrazloženje i za cerh i za ta'dil. Hatib el-Bagdadi i naučnici su prihvatili ovo gledište.

4). Nije neophodno da razborit kritičar, koji dobro poznaje razloge za cerh i ta'dil, objašnjava razlog za cerh i ta'dil. Hatib el-Bagdadi, Bakıl'lani, Zeynuddin el-Iraki i ucenjak kao što je Umer b. Reslan el-Bulkini, usvojili su ovo gledište.

E). Cerh ve Ta‘dîlin Teâruzu.

I cerh i ta'dil mogu se smatrati nekompatibilnim sa pripovedačem. Takva situacija (sukob) može nastati ili iz kritike istih ili odvojenih kritičara. U slučaju sukoba u kritici istog kritičara, prosuđuje se prema njegovoj sledećoj kritici, pošto dolazi do promene u njegovom idžtihadu. Ako postoji sukob u kritikama različitih kritičara o pripovedaču, prema uobičajenom gledištu, cerh, čije je opravdanje objašnjeno, ima prednost od onog čije opravdanje nije navedeno, čak i ako je broj onih koji ga menjaju veliki. Bilo je i onih koji su rekli da ako je onih koji prave promene više od onih koji prave cerh, većina njih će pokazati ispravnost ta'dila, a nedostatak onih koji prave promene će pokazati slabost cerha. Drugi su tvrdili da je moguće razumeti koji će od cerha i ta'dila, koji su u sukobu, biti poželniji, iz razloga koji dozvoljava prednost. Sa druge strane, činjenica da je muhadis postupio i izdao fetvu o hadisu koju je on naveo, ne pokazuje da je taj hadis ispravan i da su njegovi prenosioci pravedni, a činjenica da su njegova dela i fetve suprotne njegovom predanju, ne znači da je dotični hadis zdrav i da njegovi prenosioci nisu pravedni.

To je zato što muhadis-ovo postupanje na osnovu hadisa i davanje fetve može biti iz predostrožnosti, ili može biti zasnovano na drugim dokazima kao što su idžma i kijas koji su u skladu sa njegovom predajom, ili na činjenici da on vidi radnju dozvoljenu sa hadisima o tergibu* i terhibu*. Činjenica da pripovedač nije postupio prema sopstvenoj predaji i da nije izdao fetvu, takođe može biti posledica situacije kao što je tearuz* ili nasih*, ili prisustva druge vesti koja je suprotna vestima koje je on preneo. Bilo je i slučajeva da su prenosioci negirali hadise koje su prenosili zbog zaborava, greške ili poricanja. Razgovaralo se o tome da li će ova situacija, koja znači hodžino uskraćivanje predaje koju je izneo svom učeniku, uticati na pravdu pripovedača. Ako hodža nedvosmisleno ne demantuje svoje kazivanje, pod uslovom da se i hodža i učenik slažu, dve određene izjave će se sukobiti. U ovom slučaju se napušta predaja pripovedača u poziciji fer', uzimajući u obzir reč nastavnika, što je glavno pitanje. Međutim, ova situacija ne zahteva cerh pripovedača i odbacivanje njegovih drugih predaja.

A). Ta‘dîl Lafizları.- Ta'dil govori.

Prvi rang. "Evseku'n-nas" (on je najpouzdaniji od ljudi), "esbetu'n-nas" (on je najjači među ljudima), "ileihi'lmunteha fi't-tesebbut" (on je na vrhunac snage), „la ehade esbete minh“ (nema jačeg od njega), „men mislu fulan“ (Ima li neko poput njega?), „fulanun la yus'elu anh“ (ne može vas pitati kako je takav pripovedač), „la a'rifu lehu naziran fi'd-dunya” (na svetu ne poznajem sličnog), „fulanun asdaku men edrektu mine'l-bešer” (Tako-i tako je najistinitiji pripovedač na koga sam naišao među ljudima).

Drugi rang. “Sikatun sikatun” (veoma pouzdan), “sikatun sebtun” (pouzdan i zdrav), “sikatun huccetun” (pouzdan je, njegov hadis je dokaz), “sikatun hafizun” (on je sahi sećanje na hadis), “sebtun huccetun” ” (on je zdrav i njegov hadis je dobar Dokaz), „sikatun mukkin“ (pouzdan i zdrav), „sikatun me'mun“, „sebtun huccetun“, „sahibu hadis“ (on je veoma pouzdan, zdrav i hadis pripovedača čija se predaja koristi kao dokaz),što pokazuje potpunu ispravnost i pouzdanost pripovedača.Ponavlanje istih ili različitih ta'dil iskaza su ta'dil izrazi drugog stepena prema Ibn Hadžeru i prvi stepen ta'dil izrazi prema Zahebij-u.

Treći rang. „Sikatun“, „sebtun“, „keennehu mus'hafun“ (jak kao mus'haf), „huccetun“, „mutkin“, „adlun hafizun“, „adlun zabitun“, „imamun“ (on je vođa u hadisu), „ mizanun” (ispravnost hadisa) Ovo su reči koje ukazuju da su pripovedaceva pravda i zapisi potpuni, kao što su „kabbanun” (čuje ispravnost hadisa kao skala), „cihbizun” (on je stručnjak za hadis), "farisu'l-hadis" (vešt je u hadisu).

četvrti rang. „Sadukun“ (on je iskren), „la be'se bih“ ili „leyse bihi be“ (nema štete), „hiyarun“ (on je veoma dobra osoba), „hiyaru'l-halk“, „hayyirun“ (veoma dobar je čovek). Ove reči, koje ukazuju da pripovedač nije u potpunosti zapamćen, nalaze se na trećem rangu kod Zehebije i Iraki-ja, a na petom u redosledu kod Sehavije.

Peti rang. “Mahal'luhu es-sidk” (može se reći da je veran), “šejhun” (njegova priča se ne može napustiti, ali nije dokaz za sebe), “ile's-sidki ma huve” (njegov hadis nije daleko od ispravnosti), "ceyyidu'l-hadith" (hadis) blizak je sahi hadisu), "mukaribu'l-hadith" ili "mukarebu'l-hadis" (hadis nije shaz i munker),"sadukun lehu evham“ (on je saduk sa mnogo grešaka), „sadukun yehimu“ (pogrešan saduk), „vasatun“ ili „ šejhun mesatun“ (umereni pripovedač).

Šesti rang. “Salihu'l-hadith” (hadis se može koristiti kao dokaz), “sadukun inša-Allah” (daj Boze da je u pravu), “ercu ennehu la be'se bih” (nadam se da ne boli), “ma a' lemu bihi be' sen" (ne znam da li postoji problem), "leise bi-baidin mine's-savab" (njegov hadis nije daleko od autentičnosti), "suveylihun" (hadis može biti dokaz), " makbul“ (hadis se može prihvatiti), To su ta'dil izrazi koji su bliski najlakšim cerh rečima kao što su "yurva hadisuh" (hadis se može ispričati), "yuktabu hadisuh" (hadis se može napisati za i'tibar), "yu'teberu bih" (hadis se može uzeti za i'tibar).

U ovoj klasifikaciji, Zahebi i Iraki su kombinovali reči ta'dil petog i šestog reda u četvrtom redu, a Sehavi u šestom redu.Sehavi je objasnio donošenje stepena ta'dila na sledeći način: „Hadisi prenosilaca modifikovani rečima u prva četiri ranga su dokaz. Kazivanja onih koji su u petom rangu i modifikovana rečima koje ne ukazuju na zapis pripovedača, ne mogu biti sami po sebi dokaz; za i'tibar se mogu napisati hadisi.Presuda kazivača, o kojima se koriste reči ta'dil šestog ranga, takođe je ispod petog ranga, hadis nekih od njih se može napisati za i'tibar". Ahmed Muhamed Šakir je takođe ocenio ove reči iz drugačije perspektive, rekao je da su hadisi prenosilaca modifikovani rečima u prva tri ranga verodostojni u prvom stepenu i većina ih je u Sahi-hima, kao i da su hadisi prenosilaca modifikovani rečima četvrtog ranga u drugom stepenu, koji Tirmizi naziva "hasen". On je rekao da je sahi (autentičan, prihvatljiv), da se hadisi onih modifikovanih rečima petog i šestog ranga smatraju nevažećim osim ako nisu pojačani drugim tarikatima. , ali ako ih podržavaju drugi stilovi, oni će se uzdići na nivo „hasen li-gayrihi *”.

B). Cerh Lafızları.- Cerh govori.

Prvi ranga. „Fihi makalun“ (pominje se), "fihi da'fun" (malo je slab), "fi hadithi da'fun" (ima slabosti u njegovom hadisu), "ta'rifu va tunkiru" (samo pogledajte da li je ma'ruf, kada pogledate munker prenosi hadis), "leyse bizake' l-kaviy" (ne baš jako) ili "leyse bi'l-metin" ili "leyse bi'l-kaviy" (nije jak), "leyse bi-huccetin" (hadis nije dokaz), "leyse bi-umdetin" (njegov hadis se ne može verovati),"leyse bi'l-mardiy" (njegovi hadisi nisu ugodni), "fihi hulfun" (postoji neslaganje u njegovoj pouzdanosti), „taanu fih” ili „tekel'lemu fih” (ima kritika o tome), „leyse bi-me’ munin” (nije pouzdano), „li’d-da’fi ma huve” (nedaleko od slabosti), „seyyiu 'l-hifz" (njegovo pamćenje nije dobro), "leyse yahmedunehu" (ne hvale ga), "leyse bi' l-hafiz" (on nije čuvar hadisa), "fi hadithi sheyh" (ima mala mana u hadisu), „fihi- neznanje“ (ima nejasnoće), „fihi edna makalun“ (postoji blagi cerh o njemu), „gayruhu“ evseku minh“ (drugi su pouzdaniji od njega), „mechulun ” (nepoznati pripovedač), „la edri ma huve” (ne znam ko je to). Sa izrazima "Leyse min ibili'l-kabbab", "leyse min cimali'l-mehamil" ili "leyse min cemazati'lmehamil" (ne baš sahi i pouzdano), "fihi nazarun" (njegovo stanje je sumnjivo) i "seketu anh" (nije rekao ništa o kritičarima), kao i izrazi "leyyinu'l-hadith" ili "fihi lin" (u hadisu je labavost) su najlakši izrazi cerh. Međutim, Buhari koristi reči „fihi nazar“ i „seketu anh“ za ljude čiji su hadisi napušteni. Darekutni, s druge strane, znači veoma blag komentar koji neće uništiti pravdu pripovedača sa terminima „leyyinu'l-hadis“ i „fihi lin“.

Drugi rang. „Fulanun daifun” (tako i tako je pripovedač slab), „da’afuhu” (kritičari su rekli da je slab), „hadisuhu munkarun” (njegov hadis je munkar), „lehu ma yunkaru” ili „lehu menakiru” (ima neke munkar hadise), “muztaribu'l-hadis” (postoji neravnoteža u hadisima), “vahin” (slab pripovedač), “la yuhteccu bih” (hadis nije dokaz).

Treći rang. “Rudde hadis”, “merdudu'l-hadith”, “reddu hadiseh”, “tarahu hadih”, “muttarahu'l-hadis” ili “matruhu'l-hadis” (oni su napustili hadis), “irmi bih” (podignite i bacite)), „la sei'e“ ili „leise bi-sei'in“ (ništa), „la yusavi felsen“ (ne vredi), „la yusavi felsein“ (bezvredno), „la yusavi nevaten“ (ne pravi seme), „la yusavi bar'raten“ (ne pravi čak ni balegu), „talifun“ (uništen), „vahin bi-merre“ (potpuno je slab),„la luadtabu hadisuh ” (njegov hadis nije napisan ni na koji način), „la tahil'lu'r-rivayetu anh” (nije halal dobiti hadis od njega), „la tahil'lu kitabetu hadis” (nije halal pisati hadise od njega) a takođe, i prema Buharij-i, reč "munkaru'l-hadis" je cerh izraz trećeg ranga.

četvrti rang. "Muttahemun bi'l-kizb" (optužen za laž), "muttahemun bi'l-vaz" (optužen za izmišljanje hadisa), "jesriku'l-hadis" (on prenosi hadis koji nije dobio od učitelja kao da ga je dobio od njega), "halikun", "sakitun" ili "zahibu'l-hadis" (njegov hadis je napušten), "terekuhu" ili "metruku'l-hadis" (njegov hadis je napušten) , „mucmaun ala tarih“ (napušten savezom), „mudin“ (uništen) je bio), „huve ala iedei adl“ (uništen), „gayru sikatin vela me'munin“ ili „leyse bi-sikatin“ (nije pouzdano), “la yu'teberu bih” ili “la yu'teberu bi-hadisih” (njegov hadis nije napisan čak ni za i'tibar) i prema Buhariju- "fihi nazar" (njegovo stanje je sumnjivo), "seketu anh“ (ništa nije rečeno o tome).

Peti rang. „Kezzab“, „vazza“, „dajjal“ ili „effak“ (on je lažov i klevetnik), „yekzibu“ (on laže), „yusebbicu'l-hadith“, „yedau'l-hadis“, „yahteliku 'l-hadis” ili “yefteil el-hadith” (sastavlja hadis), “vadaa hadisan” (on je izmislio hadis), “yezrifu fi'l-hadith” ili “yezidu fi'r-rakm” (hadis dodaje), „hadis” lehu belaya” (postoje glasine o nevolji).

Šesti rang. "Ekzebu'n-nas" (on je najveći lažov među ljudima), "ileyhi'l-munteha fi'l-vaz'" (on je na vrhuncu izmišljotina), "ruknun min erkani'l-kezib" (on je vođa laži), "menbau'l-kizb" ili "ma'dinu'l-kizb" (to je izvor laži), "fulanun mimmen yudrabu'l-meselu bi-kizbih" (njegova laž je postati kovnica), „cirabu'l-kizb” (to je vreća laži), „cebelun fi 'l-kizb' ili 'kezzabun cebelun' (on je veliki lažov). Hadis bilo kog od prenosilaca, koji se tumači rečima u poslednja četiri od ovih šest ranga cerh-a, ne može se koristiti kao dokaz, niti se može koristiti za tibar i istišhad*. Za poštovanje se mogu koristiti hadisi kazivača, koji se kritikuju zbog svojih prvih dvorednih reči. Osim navedenih izraza koji se koriste u kritici pripovedaca, kritičari su svoje nezadovoljstvo pripovedacima, ponekad, izražavali pokretima usta, glave, ruku i lica, a ponekad, „ittekı hayyate Selmin la-telseuke“ (Čuvajte se Selmovih zmija, oni te neće ugristi), "hatıbu leyl" (noćni drvoseča), "hammaletu'l-hatab" (drvena mreža za ležanje), "lehu evabid" ili "lehu tammat" (postoje glasine o nevolji i katastrofi), "tairun tare alejna“ (ptica se pojavila iznad nas), „feslun“ (sramotan, nizak), „fi dari fulanin secerun yahmilu'l-hadis“ (u toj i toj kući postoji drvo hadisa), „ma Esbehe hadisuhu bi-siyabi Nisabur“ (koliko je njegov hadis sličan nisabur haljini) aluzije iz teškog cerh-a. Neki kritičari su dali posebno značenje nekim rečima cerh i ta'dil tako što su izašli iz okvira opšte upotrebe. Na primer, Ibn Main je koristio izraz "leyse bi-šey'in" za slabe pripovedače, a ponekad i za one sa malo predaja.Dok reči "leyse bihi be's" i "la be'se bih" izražavaju umereni ta'dil, prema većini učenjaka, one pokazuju da je pripovedač sika prema Ibn Main-u i Nesai-u. Buhari je koristio izraze "seketu anh", "fihi nazar" i "munkaru'l-hadis" da znače "hadis je napušten" za lažove i one koji izmišljaju hadise, a Muslim je koristio izraz "uktub anh" za sika pripovedace. Darekutni, s druge strane, označava lagani cerh koji ne ugrožava pravdu pripovedača i ne zahteva napuštanje njegovog kazivanja, sa rečima „leyyinu'l-hadis“ i „fihi lin“. Cerh ve Ta‘dîl Literatürü.- Cerh i Ta'dil književnost.

Zbirka hadisa, iako je počelo u životu Hz.Poslanika (s.a.v.s.), autorsko pravo na dela koja se odnose na cerh i ta'dil, odloženo je do kraja II. (VIII) veka. Najvažniji razlog za to je što se kritika, koja još nije razjašnjena u predmetu i materijalnom smislu, izvodi usmeno. Na početku, podaci u vidu dopune i ispravke sa napomenama koje su učenici čuli od svojih nastavnika o pripovedaču i njegovom pripovedanju, a koje su zapisivali na marginama kazivanja, prvi su pisani izvori nauke o cerh i ta'dil-u, kao i nauka o hadisu uopšte. Ovu informaciju, koju su uglavnom prenosili nastavnici, učenici su sastavljali u ime svojih nastavnika. Prema informacijama koje je dao Zehebi, Yahyâ b. Saîd el-Kattân-i je prvi koji je napisao delo o cerh-u i ta'dil-u. Iako prvi primeri ove nauke koji su preživeli do današnjih dana, s obzirom na zlatno doba cerh-a i ta'dil-a, kao i na klasifikaciju hadisa, napisano je u III. (IX.) veku. Sa kraja II. (VIII.) i početkom III. (IX.) veka, pored musneda, džamije i sunnena, cerh-a i ta'dil-a, pisanjem dela o istoriji, objašnjavaju se situacije „čvrstih pripovedača poput stubova, labavih i slabih pripovedača, poput biljke bosiljke“ (Zehebi, Mizanu'l-iʿtidal, I, 1). Radovi o cerh-u i ta'dil-u su uglavnom iz III. (IX.) veka, iako je napisana u IV. (X.) veku, pravila ove nauke sastavljena su samostalno mnogo kasnije. Čak se i delo el-Muhaddisu'l-fasıla od Ramhurmuzija (um. 360/970-71), koje je poznato kao prva dostupna knjiga hadisa,datira iz IV. (X.) veka. Iako je napisana sredinom istog veka, nije uključivala cerh i ta'dil kao samostalnu nauku o hadisu. Prema opredeljenjima, prvi autor koji se ovom naukom bavio u posebnom delu i ukratko je predstavio, bio je Hakim an-Nisaburi. Kasnije su oni koji su pisali radove o usulu (metodi), dali su neophodnu važnost nauci o cerh-u i ta'dil-u.Međutim, ne može se reći da je broj nezavisnih usul-skih (metodoloških) radova koji pripadaju ovoj nauci dovoljan.Koliko je poznato, prva knjiga metoda napisana nezavisno na ovu temu je mala rasprava Taceddin es-Subki (um. 771/136970) pod nazivom Kaʿide fi'l-cerh ve't-taʿdil. Knjiga istog autora pod nazivom Tabakatu's-Şafiʿiyyeti'l-kubra. Ova rasprava, koja je takođe uključena u II tomu knjige, objavljena je sa istraživanjem i objašnjenjima Abdulffetah Ebu Gude-a, (Bejrut 1388/1968, 1400/1980; Kairo 1398/1978). I pored uskog sadržaja, jedno od dela koje zadovoljava značajnu potrebu u ovoj oblasti, to je knjiga indijskog učenjaka Muhameda Abdulaja el-Leknevija, (um. 1304/1886-87), pod nazivom er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve'ttaʿdil, koja se bavi različitim pitanjima cerh-a i ta'dil-a. Delo je ipak Ebu Gudde-ova recenzija, objavljuje se sa svojim objašnjenjima i dopunama od svog trećeg izdanja (Bejrut 1987). Džamaledin al-Kasimi (um. 1914) takođe ima malu raspravu pod nazivom al-Cerh ve't-taʿdil, koja se bavi predajama od bid'atista (Bejrut 1985; Kairo, ts.). Iako se na prvi pogled smatra da je to nezavisno delo o nauci o cerh-u i ta'dil-u, Nureddin-ov Itr's Menhecu'nnakd fi ʿulumi'l-hadis (Dımask 1985), koja je zapravo knjiga o metodi hadisa , nema funkciju u ovoj oblasti, ali sadrži samo neke od predmeta ove nauke u sažetku. U svom delu pod nazivom Menhecu'n-nakd ʿinde'lmuhaddisin (Riiad 1982), u kojem se bavi metodom kritike hadisa uopšte, Muhamed Mustafa al-A'zami se nije mnogo dotakao pitanja jurisprudencije cerh-a i ta'dil-a, fokusirajuci se na opštu kritiku hadisa u poređenju sa metodama istorijske kritike, odgovarajući na tvrdnje orijentalista po ovom pitanju. Muhamed Zijaurahman elAzami takođe ima delo pod nazivom Dirasat fi'l-cerh ve't-taʿdil, koje je udžbenik (Naris 1403/1983). Informacije koje je Ahmed Naim dao o pitanjima cerha i ta'dila u uvodu u proceduru hadisa u Tecrid Tercemesi, kao prvoj studiji na turskom jeziku u ovoj oblasti, u kvalitetu je koji neće zaostajati za svojim kolegama. U svom radu pod nazivom Mebahis fi ʿilmi'l-cerh ve't-taʿdil (Bejrut 1988), Kasim Ali Sa'd je govorio o važnosti ove nauke, njenim rečima, uslovima i kritičarima koji se nose sa kritikom pripovedača. Odvojene studije su takođe sprovedene na reči cerh i ta'dil. Jedna od njih je el-Serh ve't-taʿlil li-elfazi'l-cerh ve't-taʿdil, u kojoj Iusuf Muhammed Siddik objašnjava 103 reči cerh i ta'dil (Kuveit 1990). Druga studija je Sa'di Hašimi-jeva knjiga pod nazivom Serhu elfazi'ttecrihi'n-nadire ev kalileti'l-isti'mal, u kojoj on identifikuje i objašnjava šezdeset četiri retko korištene reči cerh (Mekka, ts). Nauka o cerhu i ta'dilu je takođe bila predmet akademskih studija. Jedan od njih, el-Cerh ve't-taʿdil li'r-ruvati ʿinde'l-muhaddisin, pripremio je kao magistarski rad Muhammed Ismail en-Nedvi na Univerzitetu u Kairu 1974. godine. Još jedan magistarski rad uradio je Ebu Lubabe Huseyin i objavio ga pod imenom el-Cerh ve'ttaʿdil (Riiad 1979).

Objavljeno je i delo pod nazivom al-Menhecu'l-Islami fi'l-cerh ve't-taʿdil, koje je napisao Faruk Hamade 1975, kao magistarski rad (Ribat 1989). Emin Asıkkutlu je takođe završio doktorat iz ove oblasti (vidi bibliografiju). Radovi koji sadrže prakse nauke o cerh i ta'dil, za razliku od metoda rada, počeli su da budu zaštićeni autorskim pravima u veoma ranom periodu. Knjige napisane na ovu temu moguće je podeliti u tri grupe.

A). **Yalnız Zayıf Râvileri İhtiva Eden Eserler.**- **Dela koja sadrže samo slabe pripovedace**.

Veliki deo ovih dela, koji se generalno nazivaju „Kitabu'd-Duʿafaʾ" ili „Kitabu'd-Duʿafaʾ ve'l-metrukin", koji nikada nisu stigli do današnjih dana ili su nedovršeni (vidi DUAFA i METRUKIN).

B). **Yalnız Sika Râvileri İhtiva Eden Eserler**.- **Dela koja sadrže samo Sika naratore**.

Neka od ovih dela, koja se generalno nazivaju "Kitabu's-Sikat", su sledeća:

1). **Kitabu's-Sikat**. Ebul-Hasan Ahmed r. Ovo delo, koje je napisao Abdulah el-Ikli prema slojevima, poređao je Nureddin el-Hejsemi po abecednom redu. Icli je mnogo puta modifikovao 2116 pripovedaca sa izrazima od jedne reči. Rad je objavljen uz recenziju Abdulmu'ti Emina Kal'acija (Bejrut 1405/1984).

2). **es-Sikat**. U radu koji je Ibn Hibban organizovao na osnovu slojeva, muhadisi tabiina, tebeu't-tabiina i drugih slojeva obrađuju se po abecednom redu. Delo je objavljeno u devet tomova (Hajdarabad 1973-1983). Drugo Ibn Hibanovo delo, nazvano Mesahiru ʿulemaʾi'l-emsar, koje sadrži samo poznate sika naratore, organizovano je prvo prema slojevima, a zatim na osnovu regiona, uključujući Hidžaz, Irak, Damask, Egipat, Jemen i Horasan. Rad koji govori o poznatim ličnostima generacija pratilaca, tabiin i tebeu't-tabiin, objavljen je uz analizu Merzuka Ali Ibrahima (Beirut 1987).

3). **Tarihu esmaʾi's-sikat**. U ovom abecednom delu Ibn Šahina, 1569 pripovedača je modifikovano kratkim izrazima. Knjigu je objavio Abdulmu'ti Emin Kal'aci (Bejrut 1406/1986).

C). **Zayıf ve Sika Râvileri Birlikte İhtiva Eden Eserler.**- **Dela koja sadrže slabe i sika pripovedače zajedno**. Neki od ovih radova su:

1). **et-Tabakatu'l-kubra**. Ovo Ibn Sadovo delo je najstarija sačuvana knjiga o slojevima. Prva dva toma dela. Život Hz.Poslanika (s.a.v.s.), tom III. U drugim tomovima, biografije as'haba, Tabiina i tebeu't-Tabiina, uglavnom su fokusirane na učenjake iz vremena Ibn Sa'da. Objavljena je u devet tomova sa indeksom (Bejrut 1388/1968).

2). **Kitabu't-Tarih**. Delo koje je Yahia b. Main napisao, bilo je raspoređeno prema slojevitom principu njegovog pripovedača Durija, a takođe i prema gradovima posle as'haba. Delo, koje sadrži reči autora o cerhu i ta'dilu, analizirao je Ahmed Muhamed Nursejf, poređao ga abecednim redom i objavio u četiri toma (Meka 1399/1979).

Ibn Mainov Ma'rifetu'r-rical, uglavnom u formi pitanja i odgovora, opstao je do današnjih dana nepotpuno i objavljen je u dva dela (Dımask 1985). Ibn Mein je dao posebna značenja nekim rečima cerh i ta'dil.

3). Kitabu'l-ʿilel i maʿrifeti'r-rical.

Ovo Ahmed b. Hanbelovo delo, koje je razjasnio i modifikovao nakon što je dao različite informacije o životu prenosilaca hadisa, objavili su Talat Kociigit i Ismail Cerrahoglu u dva toma (I, Ankara 1963; II, Istanbul 1987).Takođe ju je objavio Vasiyyullah b. Muhammed Abas u četiri toma (Bejrut-Rijad 1408/1988). Et-Tarihu'l-kebir, u ovom delu, Buhari je naveo blizu 13.000 pripovedača prema prvom slovu njihovih imena i imena očeva, a nakon kratkih podataka o njima, razjasnio ih je i modifikovao svojim stilom kritike. Delo je objavljeno u četiri velika toma (osam džuza) (Haidarabad 1361-1364). El-Cerh va't-taʿdil, ovo delo Ibn Ebu Hatima er-Razija, koje je najsveobuhvatnija knjiga o cerhu i ta'dilu, takođe je objavljeno (Haidarabad 19411953).Pored opštih cerh i ta'dil knjiga, napisana su i dela koja sadrže pripovedače u jednoj ili više hadiskih knjiga. Ahmed b. Al-Cemʿ beyne's-Sahihayn Abdulhamid (nšr. Esref b.), Bejrut 1409/1989), Abdulgani el-Makdisi el-Cemmaili's el-Kemal fi ma'r-'i'rife un the 'yb-'irife. Kao primer takvih dela mogu se navesti Tehzibu'l-Kemal, koji je sažetak ovog dela, i Ibn Hadžerov Tehzibu't-Tehzib (Haidarabad 1325-1327), koji sadrži državne prevode 12.415 pripovedača.(tergib* i terhib*- To je izraz u smislu usmeravanja dobra i zabrane zla. Tergib, koji potiče od korena potražnje, što u rečniku znači „želeti, namamiti“, znači „ohrabriti nekoga da nešto učini“. Terhib, koji potiče od korena reči 'rehbet' što znači "plašiti se, ustezati se", znači "plašiti nekoga, izbegavati da se nešto uradi". Ove dve reči se često koriste zajedno u islamskoj literaturi. Tergīb je prihvaćen od strane dini islama kao dobar, istinit, lep i čestit. Podsticati i ohrabriti stvari. Terhib, s druge strane, znači izbegavanje i držanje podalje od reči i ponašanja koje dini islam opisuje kao pogrešne i grešne. U islamu se pridaje važnost balansiranju dve karakteristike ljudskog bića, straha i nade (havf i reca). Postavljena je ravnoteža između nagrade koju dini islam obećava svojim vernicima i kazne koje treba dati onima koji poriču dini islam). (tearuz*)- To je izraz koji označava kontradikciju dokaza u fikhu i sredstva dokaza u fikhu. U rečniku, sukob u značenju „susreti se, protivrečiti jedni drugima, sukobiti se, protivrečiti“.U metodi fikha, to znači da se svaki od dva jednaka hudždžata susreće licem u lice na način koji sprečava neophodnost (presudu) drugog. Reči kao što su muaraza, tenakuz, teadul, tezad, temanu‘, tedafu‘, tenafi i ihtilâf se takođe koriste kao sinonim za taaruz u izvorima. Prema nekim naučnicima, sukob znači "u nekim slučajevima odsustvo dokaza",po drugima sukob znači "dva jednaka dokaza suočena licem u lice na takav način da ih nije moguće pomiriti"; Dok protivrečnost zahteva ništavost dokaza, taaruz sprečava donošenje željene odluke bez mešanja u dokaze (Abdulaziz al-Buhari, III, 158). Sa druge strane, Gazali je definisao taaruz kao neslogu (al-Mustasfa, II, 226, 395). Iako se često vidi da se koriste naizmenično, istaknuto je da postoji razlika između pojma 'kontradikcija' i termina taaruz u pogledu lokacije i rezultata (Bedreddin ez-Zerkesi, VI, 110-111) . U usulskim delima, taaruz se definiše na različite načine, kao što su vaz'an, nefsu'l-amir, vakide, izvorno, istinski, spolja i po izgledu, i prema tome se iznose različite odredbe), (Opsirnije na ovu temu se obratiti enciklopediji islama). (nesih*- Ukidanje šerijatske presude sa kasnijim šerijatskim dokazom. U rečniku „eliminisati; Reč ukidanje, što znači „preneti, proglasiti“, znači ukidanje šerijatske presude sa kasnijim šerijatskim dokazom. U slučajevima kada je u pitanju nesih (ukidanje), prethodna odluka se naziva mensuh (poništenom), a nova odluka ili dokaz koji je ukida naziva se nasih. Navodi se da je upotreba reči nasih za dokaz ili sud metaforična, posebno skrećući pažnju na činjenicu da je Uzviseni Allah taj koji ukida u pravom smislu reči u literaturi fikha. S druge strane, oni koji tumače muhkem kao „nije ukinut“, ajeti, uključujući nasih, čije odredbe nisu ukinute, smatraju se muhkemom. To se nije dogodilo nakon Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) smrti, nasih (Ukida) i mensuh (ukinuta odredba) su šerijatske (u Kur'anu i Sunnetu) praktične odredbe. Mensuh (ukinuta odredba) je ostala na snazi neko vreme, utvrđena je nespojivost između ove dve odredbe tako da to ne bi dozvolilo da se postupa sa svakim od njih posebno. Među opštim uslovima ukidanja je dokaz nesih presude isti ili jači od onog kod mensuh-a*. (Mensuh*- Ukidanje šerijatske presude sa kasnijim šerijatskim dokazom). Odredba je ukinuta. Verska odredba zamenjena sledećom odredbom. (Vidi Neš.).

Nemoguće je da imami četiri mez'heba i veliki učenjaci koje su obučavali ne vide hadis-išerif. Ako se niko od njih ne povinuje hadisi šerifu, dogovoreno je da se ovaj hadis ukida ili tumači. (Senaullah Dahlavi). Ako se vidi hadis-i-šerif koji je u suprotnosti sa pitanjem koje je objavio mez'heb imam, treba znati da su ga mez'heb imam ili mudžtehidi koji su bili njegovi učenici vidjeli, da je povoljan ili da nedostaju dokazi i da tačnost nije stabilna. Treba uzeti u obzir da je ovo pitanje preuzeto iz drugog sahi (autentičnog) hadisa. (Davud bin Sulejman) Učenjaci ehli sunneta su podelili muhkam (obaveštavanje presude), mutashabih (nejasan), nasih (poništavanje presude) i poništene ajete u Kur'an- il-Kerimu. Oni koji su mukalidi treba da slede mudžtehid imame u tom pogledu. (Ibn-i Humam). („hasen li-gayrihi *”- Prema Ibnu's-Salahu, Hasen li gajrihi, jedan od delova Hasen hadisa, je hadis koji u svom isnadu ima nekvalifikovanog pripovedača, ali ovaj povoljni pripovedač ne pravi previše grešaka u svojim predajama, a u hadisu je hadis koji ne laže ili da je optužen za bilo kakvo loše ponašanje. Takav hadis dobija na snazi tako što se prenosi sa drugih aspekata, oslobađa se šaza i munkera i uzima ime Hasen li gayrihi. Ovaj opis Ibnu's-Salaha postaje smislen kao hadis koji je pao u slabo stanje zbog slabosti svog pripovedača, ali se uzdigao do ranga Hasena, dobijajući podršku predajama iz drugih tarika. Prema ovome, slab hadis koji prenosi slabi Ravi (prenosilac) koji ne laže u svojim predajama, ne laže u gafletu (bezobzirnost) i ne pravi prevelike greške, podići će se na nivo Hasena ako se prenosi iz druge teorije, kako doslovno tako i duhovno. Međutim, zove se Hasen li gajrihi, jer do njega nije stigao sam, već zahvaljujući podršci koju je dobio spolja. Ima onih koji gore pomenutim Ravijevim manama dodaju irsal tedlis i neznanje. Drugim rečima, hadis, čiji je pripovedač slab zbog irsal tedlisa ili neznanja, bukvalno je iz drugog tarika, on dobija snagu predajom napravljenom sa značenjem koje štiti ovu reč i postaje Hasen. Na primer: Hz.Poslanik (s.a.v. s.) je rekao Umar-u o Abbasu : "Čovekov ujak je kao njegov otac". Hz. Umer je ranije došao kod Hz.Poslanika (s.a.v. s.). Pokrenuo je temu Abas-ovog zekata. Pripovedac ovog hadisa, koji Tirmizi naziva Hasen Sahih, je predaja od Hz. Ali-je. Zbog odsustva munkati* time je slab. Postoje hadisi svedoka na istu temu od Burajde i drugih as'haba, zato se ovaj hadis smatra hasen gajrihi. Međutim, ako pripovedač hadisa oslabi zbog toga što je optužen za mnogo grešaka, optužen za laž ili iz bilo kog drugog razloga, zbog otvorenog omalozavanja, njegovo kazivanje je oslabljeno. Koliko god ga podržavaju drugi tarikati, njegovo pripovedanje ostaje slabo. Istišhad*- Književni termin koji znači da se preciznim primerima dokaže gramatička pravila, struktura i značenje reči.U rečniku, istišhad, što znači „dovesti svedoka, pokazati svedoka“, koristi se u nauci o leksici, nahivu i retorici da „navede primer iz stiha i proze čija je tačnost izvesna da bi se dokazala tačnost. formulacije, značenja i upotrebe reči ili izraza". Primer koji je dat za ovo naziva se šahid (množina šavahid). U nekim izvorima, termini ihticac* i istidlal* se takođe koriste umesto istišhad. Postoji razlika između primera i svedoka. Svedok dokazuje ispravnost gramatičkog pravila, iskaza; Naveden je primer kako bi se pravilo objasnilo i olakšalo razumevanje (Teftazani, str. 10). ihticac* i istidlal*- potreba i nezavisnost.

Bibliografija

Ibnu'l-Esir, an-Nihaie, "crh" md. el-Muvattaʾ, „Feraʾiz“, 8. Abdurrezzak es-San'ani, al-Mu'annef, Ks, 274-275. Musnad, I, 327. Darimi, „Feraʾiz“, 19, „Istiʾzan“, 1, 2, 3. Buhari, „Edeb“, 38, „Manakib“, 19, „Istiʾzan“, 13, „Diiat“, 25. Muslim, “Fezaʾil”, 139, 140, “Mukaddime”, str. 13, 15, „Adab“, 34, „Kasame“, 11. a.mlf., et-Tamiiz (nsr. Muhammed Mustafa al-A'zami), Rijad 1402/1982, str. 179. Ibn Majah, "Adab", 17. Abu Davud, "Adab", 5, 127, 136, "Feraʾiz", 5. Tirmizi, „Istiʾzan“, 3. Shafii, er-Risale, str. 435. Ibn Sa'd, et-Tabakat, IV, 13-14. Ibn Kutaiba, Teʾvilu muhtelifi'l-hadis, Bejrut 1408/1988, str. 40. Ibn Abu Hatim, al-Cerh ve't-taʿdil, II, 38; IV, 169; također videti prezentacija, str. 11. Ibn Hibban, al-Mekruhin, I, 35, 37, 38, 39, 40, 54, 82. a.mlf., es-Sikat, I, 13; II, 276; VI, 114. Ramhurmuzi, al-Muhaddisu'l-fasil (nšr. Muhammed Acac el-Hatib), Bejrut 1404/1984, str. 209, 235. Ibn Adi, alKamil, I, 17, 47-49, 50-65, 157. Hattabi, Me'alimu's-Sunen, Bejrut 1401/1981, I, 134-135. Hakim, Maʿrifetu ʿulumi'l-hadis, str. 52. a.mlf., al-Medhal (nšr. Muhammed Ziiaurrahman al-A'zami), Kuveit, str., str. 174. Ibn Hazm, al-Ikam, Bejrut 1403/1983, II, 139. Hatib, al-Kifaie, Haidarabad 1357, str. 44, 102, 122, 159. Ibn Abdulber, Camiʿu beiani'l-ʿilm, Kairo 1402/1982, str. 507. Baci, el-Munteka, Bejrut 1403/1983, I, 221. Gazali, al-Mustasfa, I, 162. Ibn al-Salah, Mukaddime, Kairo, ts., str. 57, 193. Ibn Taimiyya, Mecmuʿu fatava, XXXII, 266. Zehebi, Tezkiretu'l-huffaz, I, 2, 8. a.mlf., Zikru men iuʿtemedu kavluhu fi'l-cerh ve't-taʿdil (nsr. Abdulfettah Ebu Gudde), Kairo 1410/1990, str. 171-227. a.mlf., al-Mukıza (nsr. Abdulfettah Ebu Gudde), Bejrut 1405, str. 83. a.mlf., Aʿlamu'n-nubelaʾ, KSII, 439, 441. a.mlf., Mizanu'l-iʿtidal, I, 1. Ibn Kajim al-Cevzija, Medaricu's-salikin, Kairo 1403/1983, I, 204. Subki, Tabakat (Tanahi), II, 18. a.mlf., Kaʿide fi'l-cerh (nsr. Abdulfettah Ebu Gudde), Kairo 1404/1984, str. 46. Ibn Rajab, Serhu ʿileli't-Tirmizi (nsr. Subhi es-Samerrai), Bejrut 1405/1985, str. 57-58, 74, 92, 93. Irak, et-Takiid ve'l-izah (nsr. Abdurrahman Muhammed Osman), Bejrut 1401/1981, str. 48. Ibn al-Jazari, an-Našr, I, 13, 193. Ibnu'l-Vazir, erRavzu'l-Basim, Bejrut 1399/1979, I, 52. Ibn Hadžer, Hediu's-sari, Bejrut, ts., str. 426. a.mlf., Fethu'l-bari, Bejrut 1402/1982, VII, 51. a.mlf., Tehzibu't-Tehzib, IV, 287. Ayni, ʿUmdetu'l-kari, Kairo 1392/1972, VI, 601. Sehavi, el-I'lan bi't-tevbih, str. 112, 113, 204, 319-336. a.mlf., Fethu'l-mugis, I, 69, 367, 371, 372-373; III, 351-352, 355.a.mlf., el-Mutakellimun fi'r-rical, Kairo 1404/1984, str. 85-129. Leknevi, er-Ref' ve't-tekmil, str. 115, 152-153. Ahmed Muhamed Šakir, al-Baʿisu'l-hasis, Kairo 1377/1958, str. 106. Dirasat fi'l-cerh ve't-ta'dil, Medina 1403/1983. Ekrem Ziia al-Omeri, Buhus fi tarihi's-sunneti'l-muserrefe, Bejrut 1405/1984, str. 206. Emin Asıkkutlu, Haditska kritika: nauka o Cerh i Ta'dilu (doktorska teza, 1992), Institut društvenih nauka MU.

el-CERH ve’t-TA‘DÎL (-II-)- الجرح والتعديل

Rad Ibn Abu Hatima er-Razija (um. 327/938) o kritici prenosilaca hadisa.

Autor:

SELMAN BAŞARAN

Cerh ve ta‘dîl : To je jedno od prvih dela napisanih na ovu temu. Sastoji se od devet tomova, od kojih je prvi uvod. Iako po sastavu podseća na Buharijev et-Tarihu'l-kebir, razlikuje se od et-Tarihu'l-kebir po tome što je njegov sadržaj drugačiji i sadrži hiljade biografija koje se u njemu ne nalaze. U uvodu pod nazivom "Takdimetu'l-maʿrife li-Kitabi'l-Cerh ve't-taʿdil" i koji predstavlja uvod od 375 stranica, objašnjenje sunetskog Kur'ana, neophodnost prepoznavanja pripovedača, slojeva, govori se o pripovedačima, njihovim diplomama i nekim cerhovima i uvode se ta'dil autoriteti. U odeljku od 38 stranica na početku drugog toma razmatra se kazivanje sunneta i glavne osobine pripovedača, a zatim se prenosi glavna knjiga u kojoj sledi poluazbučni sistem. U delu gde ime Ahmed zauzima prvo mesto, dolaze imena Ibrahim, Ismail, Ishak, Eyyub, Idris. Oni sa istim imenom navedeni su prema prvom slovu imena oca, a ako ovde postoji sličnost, prema prvom slovu imena dede. Drugo i treće slovo sopstvenog imena pripovedača se ne uzimaju u obzir. Na kraju svakog imena navode se pripovedači čija su imena oca nepoznata, a na kraju svakog slova samo su imena pripovedača (el-esmau'l-mufrede). Ovim redosledom, posle navođenja žitija, navedeni su muškarci i žene koji su poznati po očevom imenu (IX, 315-329) i muški i ženski kazivači (IKS, 330-367). U svojim ocenama pripovedača, autor se najviše oslanja na svog oca Ebu Hatima er-Razija i kritičara Abu Zura er-Razija, a takođe i na Šu'bey-a b. Haccac, Sufyan es-Sevri-a, Abdurrahman b. Mahdi-u, Sufjan b. Uieine-a, Yahia b. Said el-Kattan-ia, Yahia b. Main-a, Ali b. Medini-a. Takođe uključuje i mišljenja kritičara kao što je Ahmed b. Hanbel-a. U međuvremenu, učitelj njegovog oca, Muhamed b. Jahja nije uključio Buharijeve ocene u svoju knjigu zbog neslaganja između el-Zuhlija i Buharija. U svojim spisima prenosi sve podatke koje prenosi, a ako postoje razlike između ovih stavova, ukazuje na najispravnije po njemu.U delu koji sadrži cerh i ta'dil 16.040 pripovedača ima ponavljanja biografije i drugih grešaka. Na primer, Cuneyd b. Ala b. Ebu Dehre je uzet pod tri različita imena (Cuneid b. Ala b. Ebu Dehre, Humayd b. Ebu Dehre, Humeyd b. Ala, vidi II, 527; III, 221, 227).Pošto nastavnici ili učenici nekih od pripovedača nisu poznati, mesto rezervisano za njih je ostavljeno upražnjeno, sa mišlju da bi se informacije mogle dobiti u budućnosti. Ibn Ebu Hatim je koristio izraz "nepoznato" za pripovedače čija pouzdanost nije poznata, a koji nisu poznati jer se nalaze u udaljenim krajevima. Ako drugi cerh i ta'dil učenjak nije učestvovao u njegovom „nepoznatom“ sudu o pripovedaču, tog pripovedača ne treba smatrati nepoznatim (Leknevi, str. 165-168). Prihvaćeno je da je Ibn Ebu Hatim verodostojnim smatrao pripovedača, o kome nije izneo mišljenje o cerhu i ta'dilu, kao i da je taj stav usvojio kada je kritičar tačno prenio svoje mišljenje o pripovedaču. Rad, koji sadrži mišljenja cerh i ta'dil vlasti koji su živeli pre autora, o ovoj temi je bio izvor za kasnije napisane knjige cerh i ta'dil. U stvari, Mizi je rekao da je dobio informacije o cerhu i ta'dilu u Tehzibu'l-Kemalu iz ovog dela Ibn Ebu Hatima. El-Cerh ve't-taʿdil, biblioteka Murad Mulla (br. 572, 1450), Koprulu biblioteka (br. 278), i Daru'l-kutubi'l-Misriyye (br. 891-892) kopije Abdurrahmana b. Yahya el-Mual'limi el-Yemani, verifikovan je i objavljen u devet tomova (Haidarabad 1941-1953). Kasnije je od ove publikacije napravljeno mnogo ofset štampe.

Bibliografija

Ibn Ebu Hatim, al-Cerh ve't-taʿdil, Uvod. Kesfu'z-zunun, I, 582. Leknevi, er-Ref' ve't-tekmil, str. 163-168, 389. Ketani, er-Risaletu'l-Mustetrafe, str. 147. Brokelman, GAL Suppl., I, 278. Sezgin, GAS, I, 178-179. Addab b. Mahmud el-Hameš, Ruvatu'l-hadis, Rijad 1405, str. 36-45.

kul'li –لّ الك - Reč koja izražava pojedince pod vrstom i terminom filozofije i logike u smislu postojanja na koje ova formulacija ukazuje.

Müellif-Autor:

ÖMER MAHİR ALPER

kul'li-dzuz. Arapski kull, što u rečniku znači "ceo, svi, potpun", izvodi se od reči nisbet* sa sufiksom nisbet i koristi se kao suprotnost džuz-u u logici. Izraz katholu (univerzalan), koji izražava ovo značenje u Aristotelovim delima (Peters, str. 100-101), naišao je na univerzalno u arapskom jeziku. Prvi islamski filozof, Ya'kub b. Ishak el-Kindi navodi da se bića takođe mogu podeliti na dva dela kao opšta i delimična. Po njemu se odnosi na rod u odnosu na univerzalnu vrstu, a na vrstu u odnosu na jedinke. Kindi, koji kaže da univerzalno nije predmet čula, već uma, navodi da delimične stvari neće biti predmet filozofije jer su beskonačna, naprotiv, univerzalna i ograničena bića čije znanje istine mogu biti u potpunosti obuhvaćeni spadaju u domen filozofije. (Filozofski traktati, str. 8, 23-24). Prema Farabi-ju, predmeti koji su slični jedni drugima (mahsusat) među objektima koje opažaju čula, zapravo su ujedinjeni u smislu koji je zajednički za celinu. Ovo značenje obuhvata sve predmete koji su međusobno slični, a ono što se misli o jednom od njih važi i za drugi.Ovo značenje, koje se misli i pripisuje mnogim pojedincima, naziva se univerzalnim i opštim značenjem, (Kitabu'l-Huruf, str. 139). Pojedinci i manji objekti koji čine polje materijalnog postojanja izražavaju prve supstance, a univerzalni koncepti koje ljudski um dobija od prvih supstanci apstrakcijom izražavaju druge supstance. Univerzalni koncepti koji nastaju kao rezultat mentalnog procesa kombinovanja i shvatanja množine (kesret) u jedinstvo (vahdet) takođe čine gradivnu blokova znanja. U skladu sa Farabi-jevom definicijom, "reč koja označava mnoge stvari sa jednim značenjem", prema Ibn Sinu, koji ga definiše kao „značenje, može biti znak mnogih stvari, može biti stvarno, može biti potencijalno, može da ne bude niti stvarno niti potencijalno, i shodno tome, mogu se pomenuti tri vrste univerzalija. Ljudski jezik se može dati kao primer prve vrste univerzalnog. Značenje ljudskog može se dati mnogim ljudima i svaki od njih se može nazvati čovekom. Kao primer druge vrste kul'li-ja može se navesti „kuća sa sedam uglova". Čak i ako trenutno postoji samo jedna takva kuća, ova fraza će se verovatno koristiti za mnoge stvari koje postoje. İbn Sînâ, daje upotrebu reči „sunce" od strane osobe koja nužno prihvata da ne postoji drugo sunce kao primer treće vrste univerzalnog. Shodno tome, značenje ove univerzalne formulacije ne može deliti nešto drugo, bilo stvarno ili potencijalno (al-Isarat ve't-tenbihat, I, 149). Prema Ibn Sina-u, koji vidi univerzalno kao nešto razumljivo (ma'kul) i navodi da je znanje o tome pravo znanje, kao kod Kindi-a i Farabi-je, kul'li se odnosi na koncept koji daje informacije o tome šta je nešto i zašto je to. Vidi se da je Gazali, koji kul'li-je definisao kao İbn Sînâ , takođe sledio İbn Sînâ u gornjoj trostrukoj klasifikaciji. Međutim, kada Gazzali posmatra ovo pitanje sa ontološke tačke gledišta, on navodi da se uobičajeno ime koristi za dva značenja.Dok jedno od ovih značenja postoji izvan uma, drugo ne postoji u spoljašnjem svetu i postoji samo na umu. Na primer, značenje reči „čovek" ima značenje van uma; međutim, „čovečanstvo" ima značenje samo u umu, (Miʿjaru'l-ʿilm, str. 43-45, 244-245). Od prvog perioda, islamski filozofi i logičari su delili univerzalno na dva dela kao suštinsko i slučajno. Lična univerzalija je značenje koje se može pripisati prirodi njegovih pojedinaca ili pojedinosti ili koje je povezano sa njihovom prirodom. Na primer, "živ" u odnosu na "čovek" ili "konj". Arizi univerzalno, s druge strane, izražava značenje koje se ne može pripisati prirodi njegovih individua ili delova, nasuprot suštinskom univerzalnom.Kao primer može se navesti „smeh" u odnosu na „ljudski". Jer značenje reči „smeh" nije vezano za prirodu ljudskog bića, već samo za ličnost.Tako su logičari intrinzične kvalitete ili značenja nazvali „trajnim" (koji čine suštinu postojanja), a slučajne kao „poremećenim", i shodno tome, rod koji je jedna od pet univerzalija, opisali su tip i fasli* kao "zati kul'li * ", a hassa* i araz-ı amm* kao "arızi kul'li * ". Univerzalni koncepti nastali određivanjem zajedničkih karakteristika u pojedinačnim objektima omogućavaju razmatranje objekata unutar određene grupe ili klase.

Univerzalni koncepti koji dozvoljavaju da se objekti sakupe pod određenim rodom i tipom, obrađuju se u kontekstu namere i obima, tako da se ukupna ili delimična pojava razlikuje u zavisnosti od situacije u kojoj je odnos zasnovan. Kao što se jasno može videti u hijerarhijskom konceptualnom poretku koji je razvio Porfirije i poznat kao „Porfirijevo drvo“, entitet koji je univerzalan u jednom slučaju može biti delimičan u drugom slučaju. Na primer, dok je koncept življenja delimičan u odnosu na koncept tela, koncept življenja je univerzalan u odnosu na ljudska bića. Tako se kroz konceptualizacije otkriva odnos između univerzalnih i sporednih entiteta i čitavo polje postojanja postaje smisleno unutar poretka pojmova (vidi i CUZ). Najozbiljnija kritika na račun stavova filozofa o univerzalijama stigla je od Takiiddin Ibn Tejmiija. Nominalističkim pristupom, Ibn Tejmiija navodi da je koncept „univerzalnog“ samo dizajn uma i da nema ontološku stvarnost, te da se kao stvarna bića mogu pominjati samo pojedinačna bića (Derʾu teʿaruzi'l-ʿakl ve' n-nakl, IX, 105-106; X, 191-192).

Bibliografija

et-Taʿrîfât, “Küllî” md. Tehânevî, Keşşâf, II, 1257-1263. Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 173, 357, 371. Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 8, 23-24. Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990, s. 139. İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1413/1992, I, 149. a.mlf., eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (2): el-Maḳūlât, I, 24. a.mlf., a.e. (5): el-Burhân, III, 144-145. Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 43-45, 244-245. İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, IX, 105-106; X, 191-192. Ahmed Cevdet Paşa, Miʿyâr-ı Sedâd (haz. Kudret Büyükcoşkun, Mantık Metinleri içinde), İstanbul 1998, II, 14-15. F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York 1967, s. 100101.

Cevher – **Dževher** – الجوهر - Pojam logike, filozofije i kelam-a, u smislu samopostojećeg, nepromenljivog, uvek subjekt predikata, a ne sam predikat.

Autor:

İLHAN KUTLUER

Na arapski je preveden od persijske reči gevher. U periodu prevođenja filozofskih tekstova, ousia, jedan od osnovnih pojmova aristotelovske filozofije, najpre se posebno koristio, da bi kasnije njegovo mesto zauzeo termin cevher. Cevher, a posebno njegov oblik množine, cevahir, u islamskom srednjem veku, korišten je za izražavanje metala i minerala, kao i dragog kamenja. Reč ousia koristili su grčki pisci pre Aristotela za označavanje „imovine“ u pravnoj literaturi. Pored ovoga, takođe se vidi da se reč koristi za fizis (prirodu). Sa ovom upotrebom, reč je značila „poreklo nečega, njegovu prirodnu formaciju ili strukturu, supstancu od koje su predmeti proizvedeni, prirodni rod i vrstu“. Latinska reč za supstancu, substantia, tačan je ekvivalent grčkoj reči hipostasis (dole). Reč hipokeimenon, koju su takođe koristili Platon i Aristotel u značenju cevher, takođe znači „nešto što stoji ispod, što čini osnovu ili oslonac za nešto“. U stvari, ovo "osnovno" i "noseći entitet" značenje pojma je uvek bilo očuvano u definiciji pojma kroz istoriju filozofije. U aristotelovskoj filozofiji, termin cevher (supstancija) je i logička kategorija i metafizički koncept. Prema njegovoj definiciji, cevher (supstancija) je, u pravom, prvom i najočiglednijem smislu, „ono što nije niti predikat subjekta niti se nalazi u subjektu”. Na primer, čovek ili konj su individualna supstanca. Kada se cevher na ovaj način koriste za materijalna i pojedinačna bića, one se nazivaju „prve cevher“. Pored toga, vrste koje uključuju ove prve cevher-a, i rodovi koji obuhvataju vrste mogu se po Aristotelu nazvati i cevher-ima.Na primer, kao individue, ljudska bića pripadaju ljudskoj vrsti, a ljudska vrsta živom rodu, i u ovom poretku, individualni ljudi su prve cevher (supstance), a vrste i rodovi su druge cevher (supstance).Tako se filozof suprotstavio svom učitelju Platonovom pogledu na univerzalije (ideje) na ovu temu, braneći stav da su stvarna bića individue, i tvrdio da druge cevher (supstance) mogu biti istinite u onoj meri u kojoj su bliske prvoj. Shodno tome, pošto se vrste smatraju bliže prvim cevher-ima, one su više prave cevher u poređenju sa rodovima. Ove ideje, koje je Aristotel detaljno izneo u svom delu pod nazivom Kategorije, zasnovane su na principu „nikad ne biti u subjektu“, što je najizrazitija karakteristika u definiciji cevher. Kao takva, cevher (supstanca) je prva od deset kategorija logike, koja se može koristiti za opisivanje entiteta, a ona je osnova na kojoj se zasniva ostalih devet. Vreme, prostor, kvalitet, kvantitet i druge kategorije su slučajni i ne mogu postojati sami po sebi bez cevher (supstance). Cevher je, pak, osnovna kategorija koja ni od čega ne zavisi i njoj se pripisuju sve nezgode. Druga odlika u definiciji koncepta je da cevher (supstanca) ostaje jedna te ista, nepromenjena, uprkos prihvatanju suprotnih slučajnosti. U stvari, prema Aristotelu, ovo je najizrazitija karakteristika cevher. U tom smislu, cevher (supstanca) postaje fiksna osovina promene, „supstrat“ (nosilac) kvaliteta koje nosi i podržava. U vezi sa ovim idejama, Aristotel je materiju nazvao principom individuacije, formu je nazvao kao princip koji određuje prirodu, a telo koje se sastoji od materije i forme, nazvao je cevher.

Nakon što je podelio cevher na dve kao prirodne i neprirodne prema kosmološkoj šemi, on deli prirodne cevher-e na dve kao cevhere koje se formiraju i propadaju u sublunarnom carstvu, i cevher koje formiraju nebeska tela koja nisu predmet ovom zakonu u nadlunarnom carstvu i sastoje se od etra. &-. 8Allah Teâlâ je, sa druge strane, zamišljen kao mentalna i metafizička cevher (supstanca) koja nije ni podložna promenama niti pokretima (Kaia, str. 211-212, 217).Ova značenja reči cevher u aristotelo-vskoj filozofiji često se ponavljaju sa različitim izrazima i stilovima u islamskoj misli. Na primer, Tehanevi, koji je autor važnog terminološkog rečnika novijih perioda, definiše cevher kao „entitet koji se može pronaći samostalno (kaim binefsihi), bilo da je drevni ili hadisski" (Keşşâf- Onaj koji pronalazi i otkriva skrivene stvari. * Poznato ime tefsira. *, „cevher" umetnost.). Autor et-Taʿrifat, koji je stariji izvor klasične terminologije, daje sličan opis kao „priroda koja ne postoji u subjektu u odnosu na ajan".Prema Sejjid-u Šerifu el-Curcani-ju, koji je uspešno shematizovao klasifikacije cevher koje je napravio, cevher se prvo deli u dve glavne grupe, kao apstraktne i nematerijalne. Telo, što znači „kompozit materije i oblika", cevher (supstanca) i oblik koji čine ovaj sastav, spadaju u klasu neisključivih cevher-a. Cevher (supstance), koje su slobodne od materije su um i duša. Prema drugoj klasifikaciji, um i duše, koji su odvojeni kao prosti i kul'li, pominju se u grupi „jednostavnih i duhovnih", a elementi u grupi „jednostavnih i telesnih". Univerzale, koje ne postoje spolja, kao što su rodovi i vrste, formiraju cevher kul'li, zajedno sa entitetima sačinjenim od elemenata (et-Taʿrifat, "cevher" art.). Tipovi cevher (supstanci), koje Gazzali (Makasıdu'l-felasife, str. 72) deli na telo, materiju, formu, dušu i um, čine uobičajenu šemu u tradiciji islamske filozofije.Međutim, dok je dostigao ovu šemu, svaki filozof je pristupio konceptu iz različitih uglova. Na primer, prvi islamski filozof Ja'kub b. Ishak el-Kindi je analizirao ovaj koncept kako bi objasnio formiranje i pogoršanje u fizičkom svetu i klasifikovao promene u ovom svetu kao cevher (supstancu) i njene odgovarajuće araz* (slučajne promene). Prema filozofu, kada se cevher (supstanca) pokvari, ona se pretvara u drugu cevher (supstancu), kao u slučaju da se piće pretvori u krv. Ovo je promena u biti cevher-a (supstance) (aynî- u naravi).

Ârızî (slučajne promene).

Slučajne promene su u pitanju u slučajevima kada cevher ostane ista bez propadanja (Resaʾil, str. 216-217). Nasuprot ovoj promeni cevher, Kindi u drugoj raspravi o metafizičkim pitanjima tvrdi da pogoršanje nije u „hamilu" (supstrat ore), već u „materiji", navodeči da pogoršanje neće uticati na „el- hamilu'levvel" (prva supstanca). Ako je tumačenje "el-hamilu'l-avvel" ovde "materija u snažnom stanju" ili "prva materija", što Kindi nije eksplicitno rekao, prihvata se (L. Ivri, str. 145; up. Kindi, str. 113). Kindi, mora se priznati, da je „veran aristotel-ovskoj definiciji cevher (supstance), koja ostaje ista, iako poprima suprotne kvalitete. U stvari, definicija cevher u njegovoj raspravi Hududu'l-esiaʾ ve rusumuha (Resaʾil, str. 166) je u potpunosti u skladu sa Aristotel-ovim opisom. Kindi takođe navodi da se Bog ne može nazvati supstancom tako što kaže: „Nema tipa, nije vreme, nije mesto, nije nosilac i proizvod, nije pepeo i čestice, nije cevher (supstanca) i nezgoda" (isto, str. 161). U Farabi-jevim delima, s druge strane, Bog se jasno pominje kao cevher (supstancija). Prema Farabi-ju, cevher (supstanca) Uzvišenog Allah-a je večan sa svojim الذات -zat-om (Pojam logike, filozofije i kelam-a u smislu nečega samog, njegove prirode i istine. U rečniku, osoba koja je koren reči zu u značenju „vlasnik" ima značenja kao što su „bilo ko, osoba, priroda", kao i „nešto samo (nefsi), isto, njegova cevher (supstanca), narav i istina koja samo nešto čini"; tačnije, objašnjeni su značenjima termina kao što su „kvalifikovana stvarnost, a ne kvalifikacija", (et-Taʿrifat, „Zati" md.; Tehanevi, I, 519; Fahreddin er-Razi, Esasu't-takdis, str. 93). Termini Zât- الذات (suština), narav i istina, često se koriste kao sinonimi i naizmenično. Sa definicijom „postojeći sam po sebi, ne oslanjajući se ni na šta drugo za svoje postojanje", to takođe znači isto što i cevher (supstancija). U stvari, Farabi kaže: „Pod cevher (supstancom) podrazumevamo الذات - zat (suštinu) nečega i samoga sebe" (Kitabu'l-Huruf, str. 178).

Dok filozofi koriste koncept cevher-a (supstancije) o Uzvišenom Alahu, teolozi ne smatraju prikladnim da Uzvišenog Allaha nazivaju cevher (supstancom), uzimajući u obzir karakteristike cevher-a (supstance), kao što su potreba za snagom koja određuje njeno postojanje na početku i njeno prihvatanje slučajnosti (Cuveini, str. 33, 44). Araz (Udes), koji zavisi od cevher-a (supstance), ne može se opisati kao atribut koji se može naći samo u biću. U tom pogledu, zat- yالذات se takođe definiše kao „stvarnost kroz koju postoji nešto drugo".Farabi kaže da se zajedno sa postojanjem (vudzud) nečega, njegova suština i priroda mogu nazvati "innijje" (el-Elfazu'l-musta'mele, str. 45),i ezzel-om, Ezelijet- الْأَزلِيّة (To je izraz koji izražava da Uzvišeni Alah nema početak.), i da mu nije potrebno nikakvo drugo postojanje u svom večnom postojanju. Njegova cevher (supstanca) je dovoljna za nastavak i postojanost njegovog postojanja. Nema podele u Njegovoj cevher (supstanci). Jedinstvena je i po tome što ima jedinstvenu i sopstvenu cevher. Pored toga, Bog je zapravo um u smislu svog cevher (supstance). On je takva cevher (supstanca) da se svo postojanje preliva iz Njega i stvara poredak prema određenim nivoima postojanja. Ovaj poredak je izvor ideje jedinstva i integriteta u svetu. Nebeski umovi koji preplavljuju Uzvišenog Allaha se takođe klasifikuju kao nematerijalne supstance (Araʾu ehli'l-Medineti'l-fazıla, str. 37-38, 46-47, 57-58, 61-62). Pored ovog razumevanja transcendentne cevher (supstance) u teoriji emanacije, Farabi takođe koristi Aristotel-ove termine; „prve supstance" i „druge supstance" (el-cevahiru'l-ula, el-cevahiru's-sevani) sa značenjem u Aristotelu (Mesaʾil muferrika, str. 7-8). Iako el-Farabi definiše pojedince kao prave cevher (supstance), njegovi nebeski umovi, koji su „bestelesne cevher (supstance)", vredniji su naziva cevher-a (supstancije) od prvih cevher-a (supstanci), koje su sastavljene od materije i oblika, i stoga sadrže nedostatke (es-Sijasetu'l -medenijje, str. 39-40).Farabi (Felsefetu Aristotalis, str. 122-123), koji u svojoj raspravi, koja rezimira aristotel-ovsku filozofiju, ponavlja, da se čovek sastoji od prirodnih (materijalno-organskih) i duhovnih (nefs-um) cevher (supstanci), predviđajući sličnu hijerarhiju prirodnih cevher-a (supstanci) i duhovnih cevher-a (supstanci). Vidi se da škola Ihvan-i Safa, koja je napravila filozofsku enciklopediju odmah nakon Farabija, procenjuje pojam cevher u okviru logičke kategorije, ali zbog prirode koncepta, analize se takođe odnose na fiziku i metafiziku. Ihvan-i Safa, koji je pratio Farabi-ja, prihvatajući pojedince (Ljude) kao prve cevher (supstance), pridaje značaj konceptu duhovnih cevher-a (supstanci), davajući značaj konceptu duhovnih supstanci u smislu izvršilaca i uticajnih akcija, kao i uticaja u telesnim cevher-nim (supstancama). Prema Ihvan-ı Safa, potpuni opis (imao) cevher-a se ne može opisati; jer ima samo opisni opis (slika, opis) i taj opis je ovaj: „Biće koje je sposobno da primi suprotne araz (nesreće) i samostalno je". Ihvan-i Safa takođe pominje „prvu materiju" (duh) zajedno sa formom u klasi duhovnih cevher-a (supstanci), (Resâʾil, I, 405-408). Ovaj poslednji pristup će postati očigledniji kod İbn Sînâ. U İbn Sînâ-ovoj filozofiji, cevher (supstancija) je najvažnija kategorija postojanja i stoga je i logika. Prema filozofu, postojanje se deli na dvoje, kao bivstvovanje u nečem drugom a ne u nečemu. Entitet u drugom slučaju naziva se cevher jer ne postoji u subjektu (mevzû- materija), dok entitet u prvom slučaju uzima naziv araz (akcident) kao entitet koji „nosi" ovaj cevahir. U ovom opravdanju subjekt i cevher (supstancija) dobijaju identično značenje. Jer, po filozofu, da predmet nije cevher, on bi se našao u drugom predmetu, što bi um odvelo do besmislica. Dakle, ako je nešto subjekat, to je cevher (supstancija). Kao logična posledica svega ovoga je u tome da, araz (nezgoda) je i u „nenađenom u subjektu", odnosno u cevher-u (supstanci). U ovom slučaju, cevher je uslov postojanja araz-a (udesa) i ona ne postoji zbog tog araz-a (udesa). Zato je cevher na prvom mestu po kategoriji sredstava. Iako se može govoriti o pojmu „araz u araz-u"- „nesreće u udesu" kao što su brzina u kretanju i tačnost u liniji, „araz u araz-u" „nesreća u udesu" je takođe kolektivno pitanje. Mevzû (Materija), odnosno cevher (supstancija) ih nosi kolektivno, ona postoji sama po sebi (kaim binefsihi). İbn Sînâ-ova klasifikacija cevhera (supstanci) je onakva kakvu će Gazali i Dzurdzani ponoviti kasnije. Prema filozofu, cevher se deli na telesno i nematerijalno. Nematerijalne cevher (supstance) se takođe dele na dve prema tome da li čine aspekt (deo) telesnog postojanja. Materija i oblik su nematerijalni kada se posmatraju sami kao aspekti i delovi tela, a kada se kombinuju, formiraju telesnu cevher (supstancu).

Materija i oblik su nematerijalni kada se posmatraju sami kao aspekti i delovi tela, a kada se kombinuju, formiraju cismanî cevheri (telesnu supstancu). Materija, kao mogućnost i moć postojanja, i oblik, kao formalni uzrok stvarnog postojanja, sami po sebi su mentalni ili nematerijalni, ali ne postoje odvojeno u svetu tela i spajaju se u telo. U ovoj klasifikaciji, naefs mufarik, koji je jedna od cevher (supstanci) koje se nazivaju "bestelesna" ili "mufarik" jer nije deo tela, još uvek je povezan sa telom u smislu principa kretanja; dok duhovna scevher (upstanca), koja se zove um, nema nikakve veze sa telom (es-Sifa', I, 57-60). Definicija supstancije kao „postojeće sama po sebi i koja se ne nalazi u subjektu“ podseća na to: „Pošto je Allah te'ala ovakav, da li je i on supstancija?“ Za razliku od Farabi-jevog odgovora na pitanje, İbn Sînâ odgovor je negativan. Jer, dok je cevher definisana kako je dosad gore navedeno, u polju logike, ona se percipira kao određeni rod ili vrsta, i koristi se za entitete koji se mogu razlikovati od esencija-tela (samo-egzistencije). Međutim, Bog (dz.s.) u svom postojanju nema posebnu prirodu, definiciju, rod ili vrstu. U stvari, zbog ovih racionalnih razloga kojima se Farabi ne bi protivio, İbn Sînâ navodi da se Bog ne može nazvati supstancijom u ovom smislu (ibid, II, 348-349). El-Gazali, sa druge strane, možda samo na osnovu ideja Aristotel-a i Farabi-ja, na osnovu definicije cevher (supstancije) kao „koja je trajna sa sopstvenim postojanjem tako što nema subjekt“ od strane filozofa, oni Boga nazivaju cevher-om (supstancom). On navodi da ne želi da ulazi u ovu raspravu, da je to prvo jezičko pitanje, te da je potrebno preći na šerijatsku stranu pitanja nakon što se utvrdi da je moguće nazvati takvim entitet cevher (supstanca) u smislu arapskog jezika.(Tehafutu'l-felasife, str. 65-66).Cevher-i ferd. Aristotelove Metafizike.U svojoj knjizi VII (I, 1039a, 5-15), paralelno sa Demokritovom upotrebom termina "ousia" (cevher) za koncept atoma, islamski teolozi su takođe koristili reč “ousia” (cevher) kao el-cevheru'l-ferd (cevher-i ferd), el-cevheru'l – vâhid, koristili su ga u zamenu za atome u jedinjenjima kao što je vâhid; ponovo su izrazili atom drugim jedinjenjima kao što su el-dzuz'u'l-vahid, el-dzuz' ellezi la-jetecezze' (juz-i la-jetecezza). Osim toga, došli su do atomističke teorije koja je potpuno suprotna shvatanju suštine islamskih filozofa. Međutim, ova kontradikcija važi i za materijalističke atomiste Drevnog veka, i uprkos terminološkim paralelama, muslimanski teolozi su izneli potpuno drugačije shvatanje cevher-a (supstance) od starogrčkog atomizma u pogledu polazišta i u pogledu teorijskih rezultata, razvijenih na jednom mestu.Materijalistički grčki atomizam skreće pažnju pre svega svojom antimetafizičkom osobinom, koja ne priznaje nijedan drugi princip mimo telesnog postojanja. Atomizam, koji je izneo Leukip u predsokratskoj grčkoj filozofiji i koji je po prvi put sistematizovao Demokritov napor, kasnije su usvojili i razvili Epikur i Lukrecije. Prema Demokritovom atomizmu, objekti se sastoje od telesnih, tako da zauzimaju prostor, večnih, nepromenljivih, beskonačnih i homogenih atoma. Postoje samo atomi i prostor. Promene u univerzumu sastoje se od mehaničke kombinacije i razdvajanja atoma. Postojeće stvari ne nestaju i ništa ne nastaje iz ničega. U univerzumu nema slučajnosti; Sve ima uzrok, a ovaj uzrok nužno proizvodi svoju posledicu. Determinizam se ovde sastoji od mehaničkog shvatanja koje odbacuje ideju da postoji svrha u postojanju univerzuma. Iako atomi pokazuju beskrajnu raznolikost u pogledu svojih fizičkih kvaliteta, oni su hemijski homogeni. Razlike u objektima proizilaze iz razlika u broju, veličini, obliku i rasporedu atoma. Dakle, stvari osim atoma i prostora su veština naših mentalnih i emocionalnih percepcija, odnosno kvaliteti stvari nemaju ontološku prirodu. Boja, temperatura, zvuk itd., emocionalni kvaliteti su zabluda. Inspirisan pitagorejstvom, Platon je smatrao da se prva materija, koja je sačinjavala četiri elementa, sastojala od završnih malih delova koji stvarno postoje u obliku geometrijskih oblika. Međutim, njegov učenik Aristotel nije smatrao da takvi atomistički pristupi nisu dovoljni da objasne pitanje formiranja i propadanja u svetu, te je izneo potpuno suprotnu teoriju i tvrdio da je prva materija u obliku dobila oblik i postala glagol. Prema ovom gledištu, prva materija može postojati samo kao moć, čak i kao mogućnost; Pošto nema svojstvo stvarnog tela, ne može se tvrditi da se sastoji od telesnih atoma. Dakle, telo je, barem teoretski, beskonačno deljivo. Dakle, ne postoji atom u smislu najmanjeg nedeljivog telesnog komada.

U teoriji materije i forme, koju prihvataju i islamski filozofi, telo se posmatra kao neprekidna i apsolutna veličina, a odbacuje se kontraideja da se telo sastoji od pojedinačnih atoma u međusobnom dodiru. Mu'tazila teolog Ebu'Huzeil el-Allaf je prvi u islamskom svetu uveo ideju atomizma zasnovanog na konceptu nedeljive supstance. Na osnovu činjenice da je živeo u Basri, koja je bila otvorena za grčke i indijske uticaje, izneti su alternativni stavovi o spoljnim izvorima prvog islamskog atomizma. Iako nema definitivnog dokaza da je Alaf poznavao atomska kretanja u ovim kulturnim krugovima, njegovi stavovi, koji imaju sličnosti i sa grčkim i sa indijskim atomizmom, sugerišu da je imao indirektne kontakte sa obe kulture. Osim toga, poznato je da su neki tekstovi koji daju informacije o predsokratskoj filozofiji prevedeni na arapski u veku kada je živeo Allaf. Konkretno, među ovim prevodima, Fi'l-Araʾi't-tabiʿijje li'l-felasife, koji se pripisuje Plutarhu, i Ma Baʿde't-tabiʿa ve es-Semaʿu't- Aristotelu, činjenica da postoje dela pod nazivom tabiʿi takođe pojačava mogućnost da je grčki atomizam možda uticao na teološki atomizam. S druge strane, s obzirom na fundamentalne razlike između grčkog atomizma i islamskog atomizma, neki istraživači su pominjali i indijski uticaj. Pogledi Mabiloa i Pinesa u ovom centru još nisu izgubili mnogo od svoje objašnjavajuće moći. Međutim, čini se da su prvi muslimanski teolozi, morali steći demokratsku ideju atoma, iz tekstova koji su ideju atoma tumačili kao geometrijsku tačku koja je nedeljiva, nema tri dimenzije i stoga ne zauzima prostor. Ovi tekstovi se sastoje od gore navedenih dela. Jer Aristotel-ova Metafizika, u svojoj knjizi XIII (II, 1084 b. 25-28), on povlači paralele između atoma i tačaka, a u delu koji se pripisuje Plutarhu, ideja atoma se obrađuje u bliskom smislu ili Platon-ovoj „ideji“ ili Aristotel-ovoj „formi“, što znači da ideja i oblik su pojmovi koji označavaju telesna i nematerijalna bića.Osim toga, moguće je da su u to vreme među muslimanima bili poznati i takozvani Demokritovi tekstovi koji su atome opisivali kao geometrijske tačke. Kao rezultat toga, može se reći da su citati o istoriji ideja, čiji su primeri uobičajeni u helenističkom periodu, posredno uticali na formiranje prvog islamskog atomizma. Međutim, teško je tvrditi da su, kao i mogući indijski uticaj, uticaji, za koje se pretpostavlja, da potiču iz grčke književnosti, toliko intenzivni da zasenjuju jedinstven karakter atomskog sistema koji su razvili muslimani. Pošto su koncept nedeljive cevher (supstance) prvi razvili teolozi u islamskom svetu, on je od samog početka dobio religiozni karakter. Dakle, vidi se da verski interesi igraju suštinsku ulogu u usvajanju i razvoju atomističkog pogleda. Stoga je prirodno da se kontrast između grčkog materijalizma i doktrine stvaranja islama, ogleda i u grčkom i islamskom atomizmu. Prema ranom islamskom atomizmu, atomi su, za razliku od Demokritovog atomizma, postojali dok nisu postojali, odnosno stvoreni su. Kao što se vidi kod Demokrita, postajanje se dešava spajanjem (montaža) i razdvajanjem (udruženje) atoma, ali u formiranju nema mehaničke nužnosti ili uzročnosti. Jer ova doktrina zira (protivreči) slobodi božanske volje. Atomi su određeni broj; stoga je svet konačan i stoji u praznini. Atomi nemaju svojstva. Njima se može pripisati samo kretanje i mir. Atomi koji se međusobno kombinuju formiraju tela, a tek kada se atomi spoje u tela, boju, ukus, miris itd. dobijaju parcele. Sa druge strane, araz (nezgode) nisu samo čulne iluzije, one zapravo postoje. Međutim, araz (nezgoda) ne može biti bez tela, a telo ne može biti bez araz-a (nezgode). Atomi su bez dimenzija i zapremine kao i tačka, ali njihov jedinstveni oblik, telo, ima tri dimenzije i zauzima prostor. Ovo je sušta suprotnost Demokritovom ezelî (beskonačnom) broju večnih atoma koji zauzimaju prostor. Na početku verskih razloga koji su doveli do ove kontradikcije, ideja teologa da ne ograničavaju Alah-ov ezelî (beskonačnu) kudret (moć) i ilm (znanje), posebno da dokažu postojanje univerzuma.Pred ovom apsolutnom moći i sveobuhvatnom naukom, teolozi, koji su pokušavali da dođu do koncepta stvorenog, konačnog i ograničenog sveta, preferirali su atomizam kao odgovarajući model za ovu svrhu. Nakon što su odnos Boga i sveta opisali u okviru ontološkog kontrasta, teolozi, koji su božansku volju (komanda "budi") smatrali direktnim faktorom u ovom odnosu, želeli su da spreče mešanje prirodnih uzroka i nužnosti u činu stvaranja.Prema ovome, atomi se u svakom trenutku stvaraju i uništavaju po nalogu "komanda "budi".

Kada je atom, koji je najmanja i nedeljiva jedinica univerzuma, konačan i ima određeni broj, mentalna je neophodnost da i univerzum koji se sastoji od atoma bude konačan. Pored toga, ideja o određenom broju atoma viđena je kao neophodan rezultat pred Alah-ovim beskonačnim znanjem. Jer, beskonačnost ne može obuhvatiti večnost, dok je „Allah (dz.s) sve izbrojao“ (el-dzin 72/24). Da bi ukazali na beskonačnost Allah-ove (dz.s.) moći kao i na Njegovo (dz.s.) sveobuhvatno znanje, prvi teolozi Mu'tazile su insistirali na tome da Alah (dz.s.) ima moć da podeli telo do njegovog nedeljivog dela, napravivši ideju atoma kao koncept zasnovan na Allah-ovoj (dz.s.) beskonačnoj moći. U shvatanju koje je izneo Ebul-Huzejl, atom (od delova koji čine celinu) i telo su jasno odvojeni jedno od drugog. Prema njemu, predmet je predmet koji ima levo i desno, unutra i spolja, i gore i dole. Dakle, objekat se sastoji od najmanje šest delova. Presude su nematerijalni entiteti koji stvaraju dimenzije. Ovi nedeljivi delovi dolaze u dodir jedan sa drugim, odnosno spajaju se da bi formirali objekat. Bog može ponovo da podeli ovaj objekat na delove. Činjenica da se ovo spajanje i razdvajanje dešava, omogućava povratno kretanje, i odmor pojedincima.Posebno u slučaju araz-a (udesa), razdvajanje atoma i tela je vrlo jasno. Prema Allafu, araz (nezgode) ne utiču na same atome; ovaj odnos postaje moguć tek kada atomi formiraju trodimenzionalno telo. Razlika između atoma i tela će dobiti centralnu važnost u kasnijim teološkim raspravama. Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî-jev bestelesni pogled na atom u njegovom delu pod nazivom Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn po Hidzri II veka, iako se pripisuje teolozima Mu'tazila, po Hidžri III. veka, takođe je činjenica da je prva od škola Basre i Bagdada Mu'tazila, čiji su sukobi postajali sve oštriji, bila zasnovana na ideji da atomi zauzimaju prostor. Pored toga, u tekstovima koje su napisali kasniji Ešari-jski učenjaci,, takođe postoje ideje da atomi imaju zapreminu i zauzimaju prostor. Verovatno je da je Ebu-Huzejl-ova ideja o bezdimenzionalnim atomima kasnije napuštena, kao rezultat potrebe da se prevaziđe paradoks o tome kako su trodimenzionalni objekti nastali od bezdimenzionalnih atoma.U debatama nakon Ebu-Huzejla o tome da li atom ima dimenzije i da li se araz (akcidente) mogu pripisati atomu, grupa Mu'tazila iz Basre (na primer, Ebu Hašim el-Džubaj) je smatrala/smatrao atom bez ikakvih araz-a (nezgoda) i dimenzija. Bagdadska grupa (na primer, Ka'bi) je insistirala/insistirao na ideji da su atomi araz (slučajni) i bezdimenzionalni. Iz Eş‘arî-jeve ideje se razume da su za formiranje tela potrebna najmanje dva atoma, da on ima ideju o atomu bez slučaja i bez dimenzija. Međutim, takođe je poznato da su kasniji teolozi Ešari-ja, kao što su Imamul-Haremejn el-Kuvejni i Šahristani, uveli atom kao objekat koji zauzima prostor i koji poseduje zapreminu. Pošto se ideja atoma u haraketu (pokretu) i u sukunu (mirovanju) poštuje u razumevanju cevher-a (supstance), u islamskoj teologiji, većina učenjaka mutekalima (učenjaci Kelam-a) je smatrala da mora postojati praznina halâ – الخلاء, da bi se omogućilo ovo kretanje. Paralelno sa grčkim shvatanjem, oni su raspravljali o tome da li je praznina, koju su prihvatili da postoji između domena i atoma, više ontološki ili čisto mentalni (vidi opš. halâ – الخلاء). Udaljenost, vreme i kretanje takođe su uključeni u generalizacije teologa Kelam-a da se sve na svetu sastoji od atoma. Njihovo formiranje iz atoma je ponovo povezano sa njihovom ograničenom i konačnom prirodom. Ideju "pomeranja", zamišljenu kao proces kretanja atoma koji se neprestano stvaraju i uništavaju tokom određenog vremenskog perioda na liniji udaljenosti koju čine tačke, bili su kritikovani od jednog od jakih protivnika atomizma rane teologije u oblasti kalam-a, Ibrahim b. Sajjar en-Nazzam-ia. Prema Nazamu, ne postoji atom; Moguće je beskonačno deliti objekat. Međutim, ako je to moguće, kako bi kasniji Ešari teolozi s pravom prigovorili, bilo bi nemoguće delovati. Svestan toga, Nazam je pokušao da prevaziđe ovu poteškoću svojom čuvenom teorijom "tafra" (skok). Prema njegovim rečima, moguće je preći put koji se sastoji od beskonačnog broja tačaka samo skokom od tačke A do tačke C preskakanjem B. To je uslov da se prave skokovi, odnosno prave preseci na liniji sa rastojanjem između njih. Time je prevaziđena tvrdnja o nemogućnosti kretanja koju je u antici razvio Zenon iz Eleje na osnovu ideje o deljivosti prema beskonačno malom. Shodno tome, suprotno Zenonovoj tvrdnji, Ahilej je prošao kornjaču ne samo faktički već i logički sa teorijom tafre.

Pored toga, Dırar b. Amr-ova doktrina koja odbacuje ideju cevher (supstance) i vidi telo kao zbir araz-a (nesreća) je takođe opoziciono gledište koje treba napomenuti. Poznato je da je Ebu Bakr erRazi zastupao ideju atomizma, iako drugačiju od one teologa, uprkos njegovom protivljenju atomizmu, koji se razvijao u skladu sa aristotel-ovskim shvatanjem u islamskim filozofskim krugovima. El-Razi, koji je usvojio Platonov koncept prve materije koja stvarno postoji i pokazuje telesne karakteristike, umesto aristotel-ovskog koncepta prve materije (fenomena), koja potencijalno može postojati i biti beskonačno deljiva, prihvatio je čestice ove materije kao atome i mislio o telesnom svetu kao o entitetu koji se sastoji od praznine i atoma. Prema Raziju, atomi, kao tela koja zauzimaju prostor, prirodni su faktori u nastanku događaja. Dok teolozi atome, koje uključuju u sve osim Alaha (dz.s.), smatraju stvorenim ili stvorenim cevher-ima (supstancama). Razi, uz načela Allah-a (dz.s.), duše, apsolutnog vremena i apsolutnog prostora svog čuvenog „kudema-i hamse“, prihvatio je i prvu materiju koja se sastoji od atoma kao ezel (večnu) i ebedî (zauvek).Takođe, prema filozofu, kao i kod Demokrita, razlog za razlike u kvalitetu je sastav atoma na različite načine, a suprotno stavovima teologa, araz (akcidente) nemaju spoljašnje postojanje. Tvrdi se da je njegov pogled na prazninu uticao na teologe. U stvari, koncept praznine se ne susreće u Es'arijevom Makalatu'l-İslâmiyye, koji je jedan od ranih izvora islamskog atomizma. Međutim, ne može se reći da je koncept apsolutne praznine, kako je objasnio Razi, usvojen u kasnijim periodima. Ešaria i Maturidijja teolozi su takođe u velikoj meri sledili atomističku tradiciju teologa Mu'tazile. Bakıllani i Imamu'l-Haremejn el-Cuvejni su bili pioniri u sistematizaciji sunitskog koncepta cevher-a (supstance). Koncept ore-i-individua, koji je razvijen u sunitskom pokretu, razmatran je u okviru discipline naturalijat nauke o kalamu, ali sa više naglaska na teološku stranu pitanja. Pre svega, Ešarije su dali težinu ontološkoj suprotnosti između Allaha (dz.s.) i sveta, pokušali su da dokažu tezu da je svet stvoren ni iz čega, i razmatrali odbacivanje svih vrsta prirodnih uzroka, zasnovanih na determinističkoj nužnosti koja bi mogla da dođe između stvaralačke volje i atoma kao neophodnosti prepoznavanja Allah-a (dz.s.) kao jedinog zastupnika; time su uspostavili vezu između izbora atomizma i transcendencije Allah-a (dz.s.). U stvari, ova veza se jasno vidi u Dzuveini-jevom el-Irsad fi'l-kelam. U ovom radu pokušava se dokazati da svet ne može biti večan, zasnovan na ideji slučajnosti. Odnosno, ima araz (nezgoda) i to su hadisi, a cevher ne mogu biti bez araz-a (nezgode), ne postoji postojanje pre stvari koje su se desile; U tom slučaju, ovaj telesni svet, koji se sastoji od cevher-a (supstanci) i araz-a (akcidenta), stvoren je ni iz čega. Dok Dzuvejni dokazuje sve ove tvrdnje jednu po jednu u sopstvenoj logici i dolazi do zaključka, on takođe snažno odbacuje stavove svojih protivnika. Iznoseći teoriju kumun*- الكمون i zuhûr* - الظهور, čine ga İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm i peripatetičari koji tvrde da svet postoji od večnosti i zasnivaju ga na teoriji materije-forme (al-Irsad, str. 17-27). Šahristani je, s druge strane, posebno ciljao na ideje İbn Sînâ-a, najveće ličnosti peripateticizma. İbn Sînâ-ov glavni argument za odbacivanje atomizma bio je da atomi, koji više nisu nedeljivi i zamišljeni kao tačke, ne mogu doći u dodir jedan sa drugim. Prema filozofu, ako atomi dođu u dodir jedan sa drugim, podela je neizbežna, pošto se atom takođe mora pretpostaviti kao tačka kontakta. Ako ova tačka dodira ne postoji, to znači da se atomi u jedinjenju tačno poklapaju, a u ovom slučaju je jasno da ne mogu formirati objekat veći od sebe (Kitabu'n-Necat, str. 102-104). Atomizam je oštro kritikovao Ibn Hazm u Andaluziji. Ovaj poznati teolog Zahirije ponovo se bavio ovim pitanjem u okviru Božanske moći, tvrdeći da tvrdnja da je Allah (dz.s.) u stanju da podeli telo do njegovih poslednjih nedeljivih delova zapravo znači ograničavanje Božje moći. Prema njegovim rečima, kada čin podele dostigne cevher (supstancu) koju atomisti pretpostavljaju nedeljivom, moguće je da Allah (dz.s.) stvori mnogostrukost u dimenzijama i nastavi podelu. Ponovo, prema Ibn Hazmu, ideja da Allah (dz.s.) poznaje samo konačno i numerisano je još jedno ograničenje.Najvažnija stvar je opasnost da opis mutekalima (teologa Kelam-a) o cevher-u (supstanci) je kao "nema tela, nema slučajnosti, nema podele, nema dimenzija", u smislu podsećanja na atribute svojstvene Alahu (dz.s.) (al-Fasl, V, 92107).

Međutim, jasno je da koncept cevher-a (supstance) u nauci o kelam-u, koji vidi oštar kontrast između Allah-a (dz.s.) i sveta, ne zaslužuje takvu spekulativnu kritiku. Bez obzira da li se pojedinac smatra dimenzionalnim ili bezdimenzionalnim, prema teolozima, ovo carstvo, koje se formira i uništava stalnim ponovnim stvaranjem cevher-a (supstanci) i araz-a (akcidenata), ima potpuno telesni karakter, te stoga teolozi ne smatraju dozvoljenim da koristite reč cevher za Allaha (dz.s.), (EI2 [Eng.], II, 494). Osim toga, teolozi su naglašavali da nazivanje Allah-a (dz.s.) cevher-om, čak i u duhovnom smislu, treba odbaciti zbog brige da bi to dovelo do hrišćanskog shvatanja „uknuma*“ (ipostasi) (Dzuvejni, str. 46-47). Na početku hrišćanstva nisu postojala tri uknuma verovanja. Sveštenik po imenu Sibelijus je ponudio tri uknuma koje je izneo Platon, 200 godina posle Isa (s.a.v.s.), u obliku verovanja o trostrukom bogu. 200. godine pre nove ere, predloženi su samo otac i sin uknumi. Kasnije im je dodat ruh-ul-kuds (sveti duh) uknum. (Al-Hadž Ep Mustafa).Za razliku od Dekarta, koji je prihvatio razliku između telesnih i duhovnih cevher (supstanci) u modernoj filozofiji, ali je doveo do problema kartezijanski dualizam, koji bi predstavljao jednu od glavnih kriza moderne filozofije.Spinoza je došao do panteizma ili monizma cevher-a (supstancije), tvrdeći da Allah (dz.s.) i svet su jedan cevher (jedna supstanca). Muhijddin Ibnu'l-Arabi (A. E. Affifi, I, 411), čiji se stavovi često mešaju sa Spinozinim panteizmom u islamskoj misli, izjavio je da se reč cevher može koristiti samo za Alaha (dz.s.), zbog svoje definicije kao „samostalnog“ i kritikovao je Ešarijsko razumevanje cevher (supstance)-araz. Prema njegovim rečima, ono što Ešari-je nazivaju cevher je, u krajnjoj liniji, skup araz-a (udesa). Stoga je Allah (dz.s.) dostojniji naziva cevher (supstancije) u odnosu na oblast koja se sastoji od neprestano stvaranih araz-a (akcidenata), (Konuk, III, 38-42). Berkli, koji postojanje poistovećuje sa čulnim opažanjem, s druge strane, izjavio je da ne postoji nikakav cevher (supstancija) ili cevher (supstancija) na temelju toga što se ne percipira čulnim opažanjem, tvrdevši da su prisutni samo simptomi.Za razliku od ovog pogleda, koji se može uporediti sa idejom jednog od ranih teologa, Dırâr b. Amr-a naspram ideje Lajbnica, koji definiše koncept “monad*” kao "jednostavne i nematerijalne supstance", takođe su upoređene sa idejom atoma u E š'ari kelamu. Kant je, s druge strane, tvrdio da je koncept cevher (supstancije) kategorija uma koju teoretski um primenjuje na pojave i koja nema objektivnu realnost, lišavavši koncept njegove metafizičke dimenzije.

Bibliografija

et-Taʿrîfât, “cevher” md. Tehânevî, Keşşâf, “cevher” md. Aristoteles, La Métaphysique (trc. J. Tricot), Paris 1981, I, 1039a. 5-15; II, 1084a. 25-28. a.mlf., Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, I, 364-382. Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 59-60. Kindî, Resâʾil, s. 113, 161, 166, 216-217. Fârâbî, Ârâʾü ehli’l-Medîneti’l-fâżıla (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1985, s. 37-38, 46-47, 57-58, 61-62. a.mlf., es-Siyâsetü’l-medeniyye (nşr. Fevzi en-Neccâr), Beyrut 1964, s. 39-40. a.mlf., Felsefetü Arisṭoṭâlîs (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1961, s. 122-123. a.mlf., Mesâʾil müteferriḳa, Haydarâbâd 1344/1925, s. 7-8. İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 405-408. İbn Hazm, elFaṣl (Umeyre), V, 92-107. İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, I, 57-60, 67-68; II, 348-349. a.mlf., Kitâbü’n-Necât, Kahire 1357/1938, s. 102-104. a.mlf., Tisʿu Resâʾil, İstanbul 1298, s. 31. Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 17-27, 46-47. Gazzâlî, Maḳāṣıdü’l-felâsife (nşr. M. Sabri el-Kürdî), Kahire 1355/1936, s. 72. a.mlf., Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1955, s. 65-66. Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 505-514. L. Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique, Paris 1895, s. 301-359. S. Piner, Meẕbehü’ẕ-ẕerre ʿinde’l-müslimîn (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1365/1946. Abdul Hye, “Es h ‘arism”, A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1963, I, 240. A. E. Affifi, “İbn Arabi”, a.e., I, 411. Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1974, s. 61-62. A. L. Ivry, al-Kindi’s Metaphysics, New York 1974, s. 145. H. A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, Cambridge-London 1976, s. 466-517. Abdurrahman Bedevî, Aristo, Beyrut 1980, s. 69-70.va.mlf., Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1983, I, 34-42. F. A. Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1982, I, 5-15. Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 208-217. Gerhard Endress, “Yahya Ibn ‘Adî’s Critique of Atomism, Three Treatises on the Indivisible Part, Edited with an Introduction and notes”, Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1984, I, 155-179.Ahmet Avni Konuk, Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, III, 38-42. M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”, DİFM, I/1 (1925), s. 58-119.

S.van den Bergh, “D jawhar”, EI2 (İng.), II, 493-494. D. J. O’Connor, “Substance and Attribute”, The Encyclopedia of Philosophy (nşr. Paul Edwards), London 1972, VIII, 36-40.

Zati araz (lična nezgoda)

ARAZ – العرض - Filozofski, logički i kelam termin, koji se koristi kao suprotan od cevher (supstance) i suštine, što znači prolazni kvalitet cevher-a (supstance) i tela.

Müellif-Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

U Araz-skom rečniku „situacija koja nastaje kasnije i slučajno, koja se pojavljuje iznenada, čije postojanje nije kontinuirano i obavezno; znači "bolest, nesreću". Reč se pominje u četiri ajeta Kur'ana (a.m.) , (vidi. En-Nisa 4/94; El-A'raf 7/169; El-Enfal 8/67; En-Nur 24/33). U svim ovim ajetima se misli na ovozemaljsko vlasništvo zbog svoje nestalnosti i bezvrednosti, a reč araz, koja potiče iz istog korena, pominje se kao ekvivalent „oblaku koji se pojavljuje neočekivano“, (vidi al-Ahkaf 46/24). Araz se u hadisima koristi i u smislu ovosvetske imovine. Filozofija pojmova Cevher i Araz u istoriji islamske misli, njegova upotreba kao termina logike i šire teologije, počela je sa Aristotel-ovim delima i prevodom Isagogea (Isaguci) na arapski, koje je Porfirije napisao kao uvod u svoje kategorije. Farabi je napisao napomenu za ovo delo, a posebno je İbn Sînâ opširno proučavao Aristotel-ov pogled na cevher (suštinu) i araz (slučajnost). Aristotel je definisao araz (nesreću) kao „ono što nečemu pripada i za šta je potvrđeno da je istinito, ali što nije potrebno niti se često sreće“ (Metafizika, 1025 a 10). Prema njegovim rečima, nesreća ima potpuno slučajan, odnosno neizvestan uzrok; Za razliku od cevher-a, postojanje bilo kojeg araz-a (nesreće), nije uslov njegove vlastite prirode. Iz tog razloga, ne podleže zakonu slučajnosti i propadanju. Na primer, činjenica da je leti veoma hladan i buran dan, nije konstanta u većinu vremena, već slučajnost, odnosno araz (nesreća).Niti su araz (nesreče) rezultat neke posebne umetnosti ili veštine; jer stvari koje postoje kao araz (nesreća), razlozi su takođe slučajni. Stoga, prema Aristotelu, araz (nezgode) nemaju nauku. Jer, samo stvari koje su neophodne ili u većinu vremena imaju znanje; dok su araz (nesreće) „stvari kao da ne postoje“. Islamski filozofi generalno ukratko opisuju arez (nesreću) , koju smatraju cevher ziddi (suprotna suštini), oni su to opisali kao „situaciju u pitanju“, (Ibn Sina, an-Nekat, str. 201; Ibn Rušd, str. 79, 80). Najšira i najjasnija definicija areza (nesreće) kod Kindi-a je sledeća: „Stvar koja je Cevherin zıddı (suprotna supstanci), koja ne postoji sama po sebi, već je zasnovana na bilo kom subjektu (predemetu), i koja može postojati zajedno sa njim, nestaje svojim nestanakom“ (Resaʾil, I, 62). Svi islamski filozofi su tačno uzeli šemu univerzalija (Porfirij-evo drvo) i Aristotel-ovu klasifikaciju kategorija u delu Isaguci, radivši na njima. Kul'li su generalno prikazani kao rod, tip (oblik u klasifikaciji kod Kindi-a), fasil, araz-ı has i araz-ı am (izafet u delu Isaguci). Prve tri od njih su cevher (supstance, suština), a druge dve su araz (nezgode). Araz-ı has, kao u primeru smejanja, specifičan za samo jednu temu (ljudski smeh), Araz-ı am, sa druge strane, kao u belom primeru, koji je sposoban za mnoge predmete je araz (nesreća). Farabi, koji je opširno ispitivao šemu univerzalija u svojim delima o logici, podelio je araz (nezgode) na dva dela: kao mufârık (koji se može odvojiti od subjekata) i gajr-i-,mufârık u smislu njihove relevantnosti za subjekt (rod, tip). Na primer, biti mrak (crnilo) je mufârık za ljudska bića, ali nije mufârık za katran. Jer čovek može biti i beloput; dok je katran uvek crn. Može se reći da su sve araz (nezgode), bilo da su mufârık ili gajr-i,mufârık, situacije koje razlikuju jednu stvar od druge. Međutim, kada se neki od simptoma mufârık-a pojave na nekom subjektu, oni više nisu odvojeni od njega (poput slepila); neki od njih se mogu stalno menjati (kao što su sedenje, ustajanje).Prema el-Farabi-ju, iako ove poslednje araz (nezgode) mogu biti pogodne za privremene opise stvari, originalni i pouzdani opisi treba da budu napravljeni sa prvom vrstom araz-a (nezgoda).

Svi islamski filozofi, posebno İbn Sînâ, koji je dao veliku težinu temi cevher kategorije, izjavili su da je prva kategorija u Aristotel-ovoj logici cevher (supstancija), a preostalih devet kategorija araz (slučajnost). To su kategorije količina (kvantiteta), kvaliteta ((kvalifikacija), odnosa (pripadnosti), mesta, vremena, situacije ((bio), svojstva, efekta (glagol) i strasti (gnev). U predlogu se o subjektu može nešto reći samo prema ovim kategorijama. Jer sva stanja postojanja mogu se objasniti kategorijama koje se nazivaju i „viši rod“. Pošto su stanja postojanja neograničena, neograničene su i araz (nezgode) izražene kategorijama. Araz (nesreća) se nužno nalazi u cevher-u (supstanci) ili u drugoj araz (nesreći) koja je i sama povezana sa cevher-om. Jer, temelj araz-u je cevher: Zbog toga je mesto araz-a (nesreći) u nivou egzistencije posle cerh-a. Pošto su kvantitet i kvalitet devet kategorija nezavisni i objektivni od ljudskog razumevanja, oni se nazivaju a'raz-ı nisbijje, a ostalih sedam kategorija se nazivaju a'raz-ı gajr-i nisbijje, jer su to situacije koje su promišljene i osmišljene. Neki logičari, posebno İbn Sînâ, prihvataju da se ovih devet znakova araz-a mogu sakupiti u delovima kvantiteta, kvaliteta i relativnosti. Jer po njima, relativnost obuhvata ostalih sedam kategorija. Šahabadin Suhravardi dodaje pokrete na tri kategorije i dovodi ih do četiri. Međutim, ranije je İbn Sînâ pokret ocenio, ne kao posebnu kategoriju, već kao situaciju vezanu za kategorije, kao što su kvantitet, kvalitet, efekat i strast u različitim aspektima, (vidi Ca'fer Al-i Yasin, str. 43-44). Osim toga, İbn Sînâ je ispravio grešku u Aristotel-ovskoj logici navodeći da su “ araz ” „nesreća“ i “ arazî ” „zemlja“ različiti pojmovi. Shodno tome, araz (nezgoda) (npr. belina) je termin koji se odnosi na kategorije; Uvek se može koristiti u kombinaciji sa cevher-om (supstancom), ali nikada ne može biti sam cevher (supstanca). Nasuprot tome, arazî (zemlja), (recimo, belo), nema nikakve veze sa kategorijama; može biti predmet araz (nesreće) kao što je cevher (supstanca), (Ibn Sina, en-Necat, str. 7). İbn Sînâ tvrdi da kategorije imaju ontičku vrednost, a postojanje smatra araz (akcidentom) cevher (supstance) i pripisuje ga stvarnosti izvan uma, što pokazuje da je on konceptualni realista poput Platona. Suhreverdî u ovom trenutku kritikuje İbn Sînâ-a, prihvativši postojanje kao mentalne koncepte, koji izražavaju spoljašnji svet. Tako on staje na stranu nominalista protiv realista. Sadreddin el-Şirazi pravi punu razliku između cevher (supstance) i araz-a (akcidenta), iako prihvata da araz (nezgoda) ne može postojati nezavisno od cevher-a (supstance), on i dalje tvrdi da ona ima jedinstveno postojanje (videti F. Rahman, EIr., II, 272). Teolozi kelama ne prihvataju nikakav kvantitet i kvalitet, osim keyfiyyât-ı mahsûse (one poznate sa pet čula) i keyfiyyât-ı nefsâniyye (one poznate unutrašnjim čulima). Prostor nazivaju kevn (postajanje) i posvećuju ga araz (simptomima) hareketa (kretanja), sukuna (odmora, stajanja, stati), sjedinjenja i razdvajanja.Curcani prigovara listi kategorija u Aristotelovoj logici, koju su usvojili i islamski filozofi, na osnovu toga što je zasnovana na nepotpunoj stabilnosti (indukciji), navodivši da se araz (nesreće) u bićima ne mogu ograničiti na devet (Šerhu'l-Mevakıf, I, 429). Među islamskim filozofima ima onih koji prihvataju da se araz (nesreća) mora naći u cevher-u (supstanci) i da može da se nastavi u dva puta, kao i oni koji tvrde da araz (nesreća) može da potraje sa još jednom araz (nesrećom) i da se ne može nastaviti u dva puta (Cemil Saliba, II, 71). Neki islamski filozofi nisu videli nikakvu štetu u korištenju termina nesreća za atribute Uzvišenog Allah-a.

Kelâmda araz.- Nevolja u reči.

Prihvaćeno je, da je ovaj termin, po prvi put, koristio Cehm b. Safvân, a da je Ebul-Huzejl el-Allaf takođe naveo neke od njegovih osobina, čineći ovo teorijom koja čini osnovu prirodne filozofije teologa Kelam-a. Poznato je da je Ibn Kullab el-Basri, jedan od teologa Ehl-i-sunne, prvi put upotrebio ovaj termin (Es'ari, Makalat, str. 370). Maturidi opisuje araz (nesreću) kao „stanja i atribute pronađene u telima“ (Kitabu't-Tevhid, str. 16). U poslanici koja mu se pripisuje, el-ʿAkide, on o njemu govori kao o „imenu stvari koja se pojavila (posle) kada nije postojala“ (vr. 1b). Kao što se vidi, koncept araz-a (nesreće) kod Maturidi-je nije u potpunosti određen u smislu termina. U stvari, prema njemu, imenovanje stanja tela kao prideva je tačnije od imenovanja araz-a (nezgoda) u smislu usaglašenosti sa islamskom terminologijom (Kitabu't-Tevhid, str. 17). Zato što se reč araz (nezgoda) koristi u značenju ajn (materija) u Kur'anu (a.m) (vidi el-Enfal 8/67). Iako se Ebul-Iusr el-Pezdevi, koji je došao nakon Maturidi-je, takođe složio sa ovim stavom (Usulu'd-din, str. 11). Teolozi su usvojili termin araz (nesreća), nakon što su se utvrdili uslovi nauke o kelam-u. Eş'arî-a definiše arazı (zemlju) kao „efemernu stvar koja postoji zahvaljujući rudi (cevher)“ (Ibn Furek, str. 257, 265). Neki od manje-više različitih opisa araz (nesreće) u raznim teološkim knjigama su sledeći: „Stvar koja se dešava u cevher (supstanci) i nije kontinuirana“ (Bakillani, str. 18); “Atribut koji ne može postojati lično, ali postoji sa nekim drugim“ (Ebu'l-Iusr el-Pezdevi, str. 12); „Stvar koja se može naći u biću koje zauzima prostor“ (Curcani, I, 426); „Situacija koja nastaje u samoj egzistenciji“ (Tehanevi, Kessaf, „cevher“ art.). Činjenica da teolozi donose različite definicije o Arazu može se pripisati njihovim različitim karakteristikama i njihovom usvajanju različitih fizičkih i metafizičkih pogleda. U stvari, pominjanje njega kao „hadisa“, „diskontinuiranog stanja“ i „prideva“ u opisima to pokazuje. Da bi ostvarili svoje metafizičke ciljeve, teolozi su pridavali veliki značaj dokazivanju postojanja araz-a (akcidenta) u njihovim fizičkim sistemima, pa su čak i prihvatanje sa određenim kvalitetima učinili pitanjem verovanja. Prema većini teologa, carstvo se sastoji od tela koja zauzimaju prostor i njihovih araz-a (nesreća). Dakle, ne postoji druga vrsta postojanja u univerzumu osim ovih. Međutim, Ibn Kejsan el-Esam i Hišam b. Hakem, ne prihvataju postojanje araz-a (nezgoda). Prema njima, kvalitet predmeta, kao što su njegova boja i oblik, nema samostalno postojanje jer postoji u celini (vidi Es'ari, Makalat, str. 344, 346, 348; Bagdadi, Usulu'd-din, str. 36). Ali Dırar b. Amr, Ibrahim an-Nazzam i Huseijn b. Muhammed en-Naccar tvrde da se nastanak univerzuma u potpunosti sastoji od araz-a (akcidenata) i da su objekti formirani kombinacijom araz-a (akcidenata), (vidi Bagdadi, ibid, str. 46; Ebu'l-Muin en-Nesefi, vr. 19a). Čuveni mistik Ibn el-Arabi, takođe prilazi ovom pitanju iz drugog ugla i deli isto gledište, navodivši da postojanje senke zavisi od postojanja objekta, a da se univerzum u potpunosti sastoji od araz-a (nesreća), navodeći da je Allah svemoćan. Po mišljenju većine teologa kelama, pošto se postojanje araz-a (udesa) zna kroz posmatranje i mentalne potrebe, ne treba ih posebno dokazivati. Međutim, oni i dalje izvode mnoge zaključke u ovom pogledu. Dokaze koje pokazuju za dokazivanje araz-a (nezgoda) u neživim objektima, moguće je prikupiti u tri grupe.Stanja kao što su kretanje-odmor, spajanje-razdvajanje viđena u objektu, su stvari odvojene od njegove suštine. Zato što se predmet sjedinjuje kada je odvojen, razdvaja kada se kombinuje, kreće se kada stoji i zaustavlja se kada se kreće. Ako su ove situacije, poznate posmatranjem, nastale usled same suštine objekta, ne bi trebalo da postoje kontradiktorna stanja kao što su kretanje-mirovanje, spajanje-razdvajanje u objektu sve dok traje, i ne bi trebalo da dođe do promene njegove situacije. U tom slučaju, kretanje, mirovanje, sjedinjenje, razdvajanje i druga stanja u telu, odnosno slučajevi, su atributi i značenja koja imaju odvojeno postojanje od njegove suštine (Maturidi, Kitabu't-Tevhid, str. 16; Bakıllani, str. 11, 18; Kadi Abdulcebbar, al- Muhit bi't-teklif, str. 40).

2). Crno telo može posle nekog vremena da postane belo. U ovom slučaju, pošto je objekat isti, to znači da crnilo dolazi ili od samog sebe ili od spoljašnjeg faktora. Ako je prva mogućnost tačna, crnilo u objektu treba da se nastavi a ne da se pretvori u belo. Zato što je objekat, koji se prihvata kao uzrok crnila u sredini, ne bivajuči podložan bilo kakvoj promeni u njegovoj prirodi. Zatim, belina u objektu dolazi sa spoljašnjeg faktora; stoga je ova belina slučajna (Ebu'l-Muin en-Nesefi, vr. 20a).

3). Još jedan dokaz koji dokazuje postojanje araz-a (nesreća) su ljudske radnje. Pretpostavimo da se čekićem zadaje dvadeset udaraca po gvožđu. Ovaj događaj se sastoji od udarača, tučenog, čekića i, posebno, broja dvadeset. Prva tri od ovih elementa su materijalna, broj dvadeset, koji izražava vrednost čina premlaćivanja, je duhovni i ovo je araz (slučajnost). Gazali se takođe složio sa stavom da su araz-i (nesreće) poznate posmatranjem i da stoga nema potrebe za zaključivanjem da se dokaže njihovo postojanje. Prema njegovim rečima, najočigledniji primer zapažanja na ovu temu je vikanje i dozivanje koje se vidi kod onih koji ih poriču (al-Iktisad fi'l-iʿtikad, str. 19). Iako su sve materijalne cevher (supstance) iste prirode, imaju različite kvalitete. Slučajnosti omogućavaju da različita bića nastanu iz iste prirode, a Uzvišeni Allah im daje te karakteristike.Mu'tezile, Maturidijje i Es'arijje su na drugačiji način klasifikovali nesreće. Prema Mu'tazili, iako postoji devedeset vrsta nezgoda, u osnovi su nezgode vezane za formiranje (kevn) i boje.Postajanje izražava različita stanja rude kao što su kretanje, mirovanje, formiranje (taevvun), udaljenost i blizina. Naše znanje o nekim simptomima pojave i svim nesrećama boja spada među obavezne (Kadi Abdulcebbar, al-Muhit bi't-teklif, str. 41-42, 54-55). Ebul-Huzejl prihvata da je postajanje odvojen slučaj od kretanja, odmora, sjedinjenja i razdvajanja (videti Bagdadi, Usulu'd-din, str. 41). Nazam, pak, kretanjem objašnjava sve pojave u svetu i tako prihvata samo kretanje kao glavnu nezgodu. Po njemu, mir je takođe čin izdržljivosti (i'timad). Svi ostali simptomi i tela su varijante bolesti kretanja. Fenomeni kao što su boja, ukus, miris i zvuk, koji se prihvataju kao slučajni, sastoje se od pokreta suptilnih tela. S druge strane, prema Mutezili-ji Muammer b. Amr el-Attâr-u, na svetu postoji samo zemlja mira; Ono što izgleda kao kretanje je zapravo ostatak cevher-a (supstance) u drugom prostoru posle prvog (videti Ibn Hazm, V, 175). Mu'tazila teolozi dele zaplete u različitim aspektima. Nazzam je podelio araz (nesreće) na dva: one koje je čovek sposoban da proizvede (poput kretanja) i one za koje nije sposoban (poput razumevanja) (vidi Ali Sami en-Nessar, I, 599).

Ebu-Huzejl-ova podela je sledeća:

1). Araz (Incident) čija se priroda može znati: Pokret, spokoj, život, smrt, takođe ih mogu prouzrokovati ljudi.

2). Oni čija je priroda nepoznata: Boja, ukus, miris, moć, sluh, vid, ljudi ih ne mogu stvoriti ili obnoviti (vidi A. S. Tritton, str. 89). Vrešeći podelu blizu ovoj, Kadi Abdulcebbar priznaje da postoje nezgode koje se mogu i ne mogu švatiti (Šerhu'l-Usuli'l-hamse, str. 92-93). Dırar b. Amr je klasifikovao cevher-e (simptome) kao one koji se ne mogu odvojiti od tela (kao što su život-smrt, lakoća-težina, tvrdoća-mekoća) i one koji se ne mogu naći u telu (kao što su moć, znanje, neznanje, bol, zadovoljstvo), (vidi E'šari, Makalat, str. 305-306). Muamer b. Abad razmatra araz (akcidente) u dva dela, a to su araz (nezgode) koje se dešavaju u organskim i neorganskim bićima. Klasifikacija šiita, koji se u velikoj meri slaže sa Mu'tazili-nim stavovima u teoriji Araza, blizu je Muamer b. Abadovom (videti Sujuri, str. 29-32). Ebu Džafar el-Tusi je podelio parcele sasvim drugačije.

Prema njegovim rečima, parcele su podeljene na dva dela.

1). Araz (Udes) čije postojanje je nezavisno od cevher. Kao zla araz (nesreća), koja čini da cevher nestane čim postoji.

2). Araz (Nesreća) čije postojanje zavisi od cevher-a. Oni su podeljeni na dva, kao što su oni kojima su potrebna dva naselja (kao što je zemljište za spajanje) i oni kojima je potreban jedan kvart. Oni kojima je potrebno susedstvo, takođe se dele na dvoje, na one koji se moraju naći u cevher i na one koji nemoraju. Primer prve opcije je zemlja postajanja (kevn). Cevher ne može izaći na pozornicu postojanja a da ne nosi sredstva za nastajanje. Onima koji ne moraju nužno da budu u cevher-u, potrebno je samo susedstvo, (kao što su boja, ukus i miris), a onima kojima je potrebno postojanje elementa života pored njihovog prisustva na mestu (kao što su bol, ukus , požuda, moć i volja) podeljeni su na odeljke (er-Resaʾilu'l-ʿasr). , str. 68-79). Među teolozima Mu'tazile raspravljalo se i o tome da li su **fena***- الفناء i beka*, koji su vrste araza, odvojeni slučajevi od baki*-ja i smrtnika. Dok su ih Ebul-Huzejl i Bagdad-ski Mu'tezile smatrali simptomima, Ebu Ali el-Dzubbaj, njegov sin Ebu Hašim, Ibn Sebib i Nazzam usvojili su stav da nema simptoma fena i beka (Es'ari, Makalat, str 367). Prema Eş'arî i Mâtürîdîji, postoji trideset vrsta araz-a (nezgoda). Abdulkahir el-Baghdadi je podelio prvi (prethodni) i drugi (naučni) stepen araz-a (nezgoda) u prvu kategoriju pojava (kretanje, mirovanje, kompozicija, **vaz**' – الوضع), i drugu kategoriju nezgoda kao što su boja, zvuk, temperatura, hladnoća , itd. Označava da su atributi uneti. Cevher se ne može naći odvojeno od načina nastajanja. Ako je cevher sjedinjena sa drugim cevher-om, u njoj je harmonija (spajanje), ako je na mestu, postoji sukun (mir), ako je hareke (prelazi sa jednog mesta na drugo mesto), dolazi do kretanja u odnosu na prvo mesto, ako se cevher sjedini sa drugim cevher-om, a ima sukuna (odmora) u odnosu na drugo. Ovo je Eş'arî-jev stav. Prema Kalanisi-u, dva postajanja u sukunu (mirnom prostoru), a hareke (kretanje) dva postajanja u dva prostora. Maturidi-ja deli isto mišljenje sa Kalanisi-jem (Sabuni, str. 20). Što se tiče grupe boja, nijedan cevher se ne može odvojiti od kombinacije boja, odnosno, ne može se naći bezbojna cevher (supstanca). Broj boja je kontroverzan. Postoje različite vrste toplote, hladno, vlažno, suho, starost; kao vlaga ulja i vlaga vode, toplota vatre i toplota sunca. Postoje i vrste mirisa, ukusa i zvuka. Beka je neka vrsta araz-a (nesreće). Ostali cevher (simptomi) su život, smrt, znanje, neznanje, kontemplacija, sumnja, nesanica, moć, slabost, volja, sluh, gluvoća, vid, slepilo, govor, bol, ukus, razmišljanje, vera (Bagdadi, Usulu'd-din, str. 40-46). Džuvejni je podelio cevher (simptome) na one koji imaju suprotnosti (kao što su boja, ukus, miris) i one koji nemaju araz (suprotnosti) (kao značenje, ne postoji suprotnost u slučaju dokaza postojanja u cevher-u-supstanci) (eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn, s. 204). Curcani, u et-Taʿrifat („ʿaraz" md.), u stilu stajanja (karru'z-zat: crnilo, belina) i neprekidnog (neformalnog karri'zzat: pokret, spokoj) stilu, Serhu' l-Mevakıf'ta (I, 428) pravi klasifikaciju na ona koja su dodeljena živim bićima (volja, život, itd.) i ona koja to nisu (formacije i slučajevi koji se opažaju čulima). Ibn Hazm takođe deli cevhr (simptome) na one koje poznaje čula (boja, ukus, miris) i one koje poznaje um (pokret, spokoj) (el-Fasl, V, 194). Prema većini teologa kelam-a, vrste araz-a (nezgoda) u svetu su konačne. Ebu Ali el-Dzubbaj i Bakıllani, s druge strane, prihvataju da vrste araz-a (nezgoda) mogu biti beskonačne. Teolozi Kelama imaju različite poglede na odnose araz-a (udesa) sa cevher-ima. Prema većini Mu'tezila, araz (nesreća) ne može postojati bez cevher (supstance) i ne može postojati odvojeno od nje. Po prvi put, Ebul-Huzejl el-Allaf je sugerisao da nezgode mogu postojati i bez cevher (supstanci), a Ibnu'r-Ravendi i Ebul-Huzejin es-Salihi su takođe usvojili ovo gledište. Prema Mu'tezil-ima Basre, cvher se ne može odvojiti od **araz kevn**-a*- الكون. Prema Ka'bi i Mu'tezila Bagdada , cevher ne može biti odvojena od kombinacija boja (Bagdadi, Usulu'd-din, str. 56; Cuveini, str. 205; Ebu'l-Muin en-Nesefi, vr. 17a). işr b. Mu'temir prihvata da cevher-i ferdin- (Zerre, najmanji objekat).(Atom), ne nosi nikakve araz (simptome). Mu'tezila teolozi, osim Ebul-Husejna es-Salihi-ja i Salih-a Kube-a, prihvataju da se dva suprotna araza (nesreće) ne mogu naći u jednom cevher-u. Prema šiitima, postojanje araz-a osim cevher je kontroverzno (Sujuri, str. 59, 91).

Prema većini teologa Mu'tezila, araz (nesreća) ne može biti na dva mesta u isto vreme. Ebu Ali el-Kubaj i njegov sin Ebu Hašim vide ovo kao moguće. Nazam i neki drugi učenjaci veruju da se araz (nesreća) može pretvoriti u objekat, a objekat može da se pretvori u araz (nesreću), oni prihvataju da su araz-i (nezgode) prisutne u cevheru i da araz (nezgoda) može biti trajna sa araz-om (nesrećom) (Es'ari, Makalat, str. 309, 313, 327, 370, 567). Šiiti takođe prihvataju da araz (nezgoda) može biti trajna sa araz-om (nesrećom), (Suiuri, str. 131-133). Dok većina Mu'tezila tvrde da se araz (nesreće) ne mogu videti, Ebu'l-Huzejl el-Allaf i Ebu'l-Husejn es-Salihi, tvrde da su stvari koje se vide u predmetima samo slučajnost (As'ari, str. 358- 361, 362). Ibn Hazm takođe prihvata da araz (nezgoda) može biti prisutna uz araz (nesreću), da se ne može videti i da se može naći u objektima kao celini (al-Fasl, V, 178, 183, 238). Teolozi kelam-a ,Maturidi i Eš'ari jednoglasno se slažu da se araz-i (nezgode) ne mogu odvojiti od cevher-a. Araz definitivno nosi jedan od suprotnih cevher-a (simptoma). Maturidi i Eš'ari prihvataju stav prethodnika da araz (nesreća) ne može biti trajna uz drugi araz (nesreću). Jer ako je postojanje araz (nesreće) u skladu sa drugim araz-om (nesrećom), drugoj je potrebna treća, a ovoj četvrta što vodi do kraja (Abu'l-Muin en-Nesefi, vr. 24a). Međutim, Ešari-jski teolozi kelam-a kao što su Kadi Bejzavi i Sejid Šerif el Ćurkani, smatrajući prikladnim da neki filozofi kao što su Ibn Hazm el-Zahiri i Ibn Rušd kritikuju ovaj princip, složili su se sa idejom da araz (nesreća) može biti trajna (Bejzi) 160, Curc, 439). Jer, po njima, moguće je da araz (akcident) vezan za jednan cevher nosi drugu araz (nezgodu), kao u primeru brzog kretanja – sporog kretanja. Nemoguće je da se arazi (zemljište) prenosi sa jedne lokacije na drugu i da se nalazi na dva područja. Ako bi se araz (nezgoda) mogla naći na dva mesta, ona bi morala da ima dva prisustva (prisustva), što je kontradikcija jer se broj jedan računa kao jedan i dva u isto vreme (Curcani, I, 448-449). Kritikovani su i ovakvi stavovi teologa kelam-a, a pokazalo se, da se miris jabuka i vrelina vatre u jednoj cevher (nesreći) mogu proširiti na dva naselja. Polja se mogu videti. Jer samo na ovaj način možemo razlikovati cevher (simptome), (Sabuni, str. 41). Nemoguće je da se araz-ovi (nesreće) mogu naći u obliku kumun-a- الكمون u cevher-u (Bagdadi, Usulu'd-din, str. 55-56). Prema svim islamskim teolozima kelam-a, araz (nezgode) su hâdis* (hadûs* – الحدوث). Čulima se zna da se dešavaju neke araz (nezgode), (npr. boja, oblik, zapremina). Evidentno je i postojanje pojava kao što su kretanje, mirovanje, sjedinjenje, razdvajanje. Ibn Rušd odbacuje ideju da su sve araz (nezgode) hâdisi, tvrdeći da se, pošto su se desile neke od araz-a (nezgoda) koje smo videli, ne možemo zaključiti da su se desile i nezgode kretanja i oblika u nebeskim telima (al-Kesf ʿan menahici'l- edille, str. 52-53). Ovo gledište, koje su takođe prihvatili Farabi i Ibn Sina, zasniva se na teoriji faleka*, nasleđenoj iz grčke filozofije. Pošto je ova teorija danas izgubila naučnu vrednost, na osnovu nje se ne može odbaciti teološki stav da su sve araz (nezgode) hâdisi. Prema teolozima Ehl-i-sunneta, začetnik nesreća je Uzvišeni Allah. Cevher (Supstance) i tela koja se ne mogu odvojiti od araz-a (nesreća) su takođe hâdisi i stvoreni su od Uzvišenog Allaha. Ibn Rušd se takođe protivio ovom principu, i u vreme nastanka cevher-a, odredio je arazi (zemlju) hudus*-a. On pita koju cevher sadrži, smatravši, da je nerazumno da oblast hudusa nestaje sa pojavom predmeta koji ima hâdis.Prema njegovim rečima, moguće je da postoji beskonačan broj uzastopnih kretanja na cevher-u koja se ne može odvojiti od hâdis-a, (hilkat-ı mutevalije) i da postoji drevna cevher koja se ne može odvojiti od araz-a (nezgoda) koje se dešavaju (ibid. , str. 48-53). Ova kritika Ibn Rušda može biti primedba na teoriju da „araz (nesreća) ne može ostati uz araz (nesreću) i da se ne može naći odvojeno od cevher (suštine)", koju uglavnom prihvataju sunitski teolozi kelama, što ne predstavlja zamerku protiv onih koji prihvataju da araz (akcident) može postojati sa araz-om (udesom) i da može se naći odvojeno od cevher-a (supstanci). Prema većini teologa kelam-a Ehl-i-sunneta, pojava cevher nije posledica arazi (zemlje) hudusa, već nehâdis-a "budi" Uzvišenog Allaha, što zavisi o vašoj narudžbi. Sve araz (nesreće) i cevher, u međuvremenu, araz (akcident) hudusa se pojavljuje u isto vreme, u zavisnosti od Allah-ove volje, moći i atributa stvaranja. Ibn Rušdova tvrdnja da se „mogu pronaći drevne cevher, koje se ne odvajaju od araz-a (incidenata) koji se dešavaju", nije konzistentna u sebi.

Jer, oni koji se ne mogu odvojiti od hâdis-a, moraju imati hâdis-e. Mu'tezile's Muammer b. Abad i Cahiz suprotstavljaju se svim teolozima svojim determinističkim stavovima, tvrdeći da araz (nesreće) ne prouzrokuje Uzvišeni Allah, već tela po njihovoj prirodi (As'ari, Makalat, str. 405, 548-549; A. S. Tritton, str. 132). Ebul-Huzejl navodi da Uzvišeni Allah može učiniti ljudska bića sposobnima da prouzrokuju araz (nezgode) poznate prirode, ali ne i one čija je priroda nepoznata, Bišr b. Mu'temir takođe prihvata da je nemoguće da čovek prouzrokuje araz (nesreće) osim života i smrti (Es'ari, Makalat, str. 377-378, 566). Nazzam i Ebu'l-Huseiin es-Salihi veruju da Allah može dati moć čoveku da prouzrokuje sve araz-e (nesreće), uključujući život i smrt. Prema nekima, araz (nesreće) koje se dešavaju kroz tavallud* nemaju počinioca.

Stavovi mezheba o problemu kontinuiteta araz (udesa) su sledeći:

Prema većini teologa Mu'tezila, araz (nesreće) osim vremena, zvuka i kretanja su neprekidne. Prema Ebul-Huzejlu el-Allaf-u, Ebu Ali el-Kubai-ju i njegovom sinu Ebu Hašim-u, boja, ukus, miris, toplota, hladnoća, vlaga, suvoća, autorsko pravo, i'timad (zavisnost od supstance), život, nauka, moć, vera, mogu biti neprekidni. Ka'bi, Dırar b. Amr, Husejin en-Nadzdzar i Ibn Sebib, smatraju nemogućim nastavak araz-a (nesreća) u toku dva vremena (As'ari, ibid, str. 358-360). Prema Cubbaiju, trajni araz-i (simptomi) imaju ovu osobinu bez ikakvih trajnih araza (simptoma). Araz-i (Nesreće) koje se dešavaju direktno u samoj osobi nisu kontinuirane (Bagdadi, Usulu'd-din, str. 50-51). Nemoguće je obnoviti araz-e (nezgode) koje se ne mogu spoznati, koje ljudi ne mogu prouzrokovati i koje nisu trajne (Es'ari, Makalat, str. 374; Abdurrahman Bedevi, I, 304-305). Prema šiitima, araz-i (nezgode) koje ostaju u cevher-u (karru'z-zat) su večne, dok su one koje ne prestaju (gajru karri'z-zat) prolazne (Sujuri, str. 132). Kerramijja takođe vidi nastavak araz-a (nesreća) kao mogući (Kadi Ebu Ia'la, str. 36). Prema Ešari-jima, koji smatraju prihvatanje araz-a (nezgoda) trajnim, znači ograničavanje moći Uzvišenog Allah-a- kao što je navedeno u Kur'anu (a.m.), (vidi an-Nisa 4/94)- njihova glavna karakteristika je da budu privremena. Tvrdnja da su araz (nezgode) samostalne, onemogućava pronalaženje suprotnosti (loših) koje bi zahtevale njihovo odsustvo. Dakle, kontinuitet araz-a (udesa) je moguć sa bekā*- البقاء stvorenim za to. Da nije tako, morala bi se ostvariti njegova suprotnost, koja iziskuje njegovo odsustvo, pa stoga on ne bi ni nastao. Kao što se araz (nesreća) nastavlja sa araz-om (incidentom) bekā- البقاء, cevher nastavlja da postoji sa drugim bekā- البقاء. Araz (Nesreća) ne može da se nastavi u toku dva vremena, ona stalno nestaje i na njenom mestu se stvara novi araz (udes).Tako se kontinuitet araz-a (udesa) postiže obnavljanjem sličnih. Nastavak cevher se odvija kontinuiranim stvaranjem araz-ovog beka- البقاء u njoj (Bagdadi, Usulu'd-din, str. 45, 51-52, 67). Prema Ehli sunnetu, važno je načelo prihvatiti da araz (nesreće) nisu trajne. Jer njihova potreba za uticajnim je zato što su hâdis. Jer, da su oni kadîm* i bâkī*, ne bi bilo potrebe za Tvorcem, dakle postojanjem Uzvišenog Allaha. Ista situacija je i u Cevheru. Nema sumnje da će im, ako se naraz-ovi (nezgode) stalno obnavljaju, biti potreban uticajniji (Curcani, I, 441). Problem opstanka araz-a (udesa) predstavlja jedno od najvažnijih spornih pitanja između filozofa i teologa kelama u vezi sa teorijom araz-a (nezgoda). Neki mislioci su kritikovali ovo gledište ranih sunitskih teologa kelama. Ibn Hazm navodi da su dokazi prikazani kao "Nastavak araz-a (nesreće) u toku dva vremena, zahteva da ona zauzima prostor samostalno" nepotpuni i smatra da ovaj uslov važi i za postojanje araz-a (nesreće) u jednom trenutku. Stoga je prikladnije nestanak araz-a (akcidenta) pripisati trajanju cevher-a koje ih nose (al-Fasl, V, 237-238). Ibn Rušd takođe smatra da je kontradiktorna ideja da je nemoguće da araz (nesreća) preživi u toku dva vremena, i ideja, da je araz (nesreća) uslov za postojanje cevher-a (supstance). Jer, ako je cevher uslov za postojanje araz-a (akcidenta), što je slučaj prema većini teologa kelam-a, pripisivanje postojanja cevher araz-skom (akcidentnom) uslovu, zahteva da cevher (supstanca) bude uslov sopstvenog postojanja, što je nemoguće. Jer je prihvaćeno, da nije postojao u toku dva vremena.

U tom slučaju araz (akcident) koji se ne može nastaviti u toku dva vremena, ne može biti uslov postojanja cevher-a sposobne za to, odnosno, nezgoda koja je pokretna (promenljiva) ne može biti uvjet postojanja fiksnog cevher-a. (Tehafutu't-Tehafut, str.139-140). Ove kritike Ibn Rušda uticale su na sunitske teologe kelam-a u kasnom periodu. Oni su prihvatili da je stav, da se araz (nesreća) ne može nastaviti u toku dva vremena, bio slab (Bejzavi, str. 161-162; Curcani, I, 442). Međutim, treba napomenuti da je ova kritika Ibn Rušda zasnovana na pretpostavci da je cevher (supstanca) fiksna i da se nastavlja u toku dva vremena.Međutim, samo on to prihvata, dok teolozi kelam-a odbacuju takvo gledište. Dakle, na osnovu dotičnog prigovora, ne može se tvrditi da su stavovi teologa kelam-a protivrečni. Ibn Tejmijja takođe navodi da ne postoje racionalni ili narativni dokazi za stavove sunitskih teologa kelam-a o pitanju postojanosti araz-a (nesreća), prihvatajući da se araz-ovi (nesreće) mogu nastaviti u toku dva vremena (Mecmu'atu'r-resaʾil ve'l-mesaʾil , III, 365-366). Prema njegovim rečima, tvrdnja da se araz-ovi (nesreće) neće nastaviti u toku dva perioda je u suprotnosti sa tipovima čula i protivreči ideji da se nastavljaju kroz obnavljanje sličnih (tajdud-i emsal). Jer, prihvatanje da se araz-ovi (nesreće) nastavljaju kroz svoje sličnosti, je još jedan izraz tvrdnje da su one trajne (Mecmuʿu fetava, VI, 41).Iako Ismail Haki Izmirli kaže da je principe „araz ne može biti trajan u toku dva vremena“ i da „ne može da se nastavi u toku dva vremena“ prvi put izneo Bakiljani (DIFM, III/5, str. Poznato je da je propovedao ove principe (al-Lumaʿ, str. 55). S druge strane, el-Bakilani ih je učinio samo neophodnim principima. Prema Ešari-ju i Maturidi-ju, teorija araz-a (slučajnosti) i cevher-a (supstance) je jedinstvena za ovo područje, i ne može se pripisati suštini i atributima Uzvišenog Allah-a. Ibn Tejmijja ne vidi nikakvu štetu u korišćenju termina araz (nezgoda) za atribute Uzvišenog Allah-a, u smislu „ovekovečiti sa osobom“, pod uslovom da ne prihvata hâdise. Jer ako araz (akcident) pripada samo telima i cevher-ima (supstancama), onda nauka, moć, život itd., koji se prihvataju kao araz (akcidente). Atribute ne treba pripisivati Uzvišenom Allahu ili nazivati araz (nesrećama). Međutim, prema njemu, imenovanje prideva kao "araz" nije prikladno u smislu da se koristi u Kur'anu (a.m.), Sunnetu i arapskom jeziku (Mecmuʿu fetava, VI, 91, 103, 343; Mecmuʿatu'r-resaʾil ve 'l-mesaʾil, IV, 209-211). Mu'tezile, s druge strane, prihvataju sve osobine i radnje, kao i Allah-ove (dz.s.) stvarne osobine, kao slučajne, i veruju da ta svojstva nisu trajna kod osobe. Kadi Abdulcebbar Serhu'l-Aʿraz, Ibnu'r-Ravendi Kitabu'l-Aʿraz, Fazl b. Šadan je takođe ispitivao teoriju araz (slučajnosti) u nauci o kelam-u u svojim delima pod nazivom Kitabu'l-Aʿraz ve'l-cevher (Abdurrahman Bedevi, I, 386; Izahu'l-meknun, II, 269). Teoriju araz-a (slučajnosti), koja čini osnovu fizičkog sistema koji su uspostavili teolozi Ehl as-sunneta i Mu'tazila, ujedinjenjem na opštim principima, potrebno je preispitati i proceniti prema podacima današnje fizike i hemijske nauke.

Bibliografija

et-Taʿrîfât, “ʿaraż” md. Tehânevî, Keşşâf, “ʿaraż”, “cevher” md.leri. Rıza Tevfik, Kāmûs-ı Felsefe, “accident” md. Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, 1025a 10; 1026a 30-1028a 5. Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 55. a.mlf., Maḳālât (Ritter), s. 303-313, 319, 327, 334, 344-348, 358-362, 367-372, 373-374, 376-378, 405, 548-549, 566-570. Mâtürîdî, el-ʿAḳīde, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2188, vr. 1a. a.mlf., Kitâbü't-Tevḥîd, s. 12-17. Ebû Abdullah el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 86. Kindî, Resâʾil, I, 61-63, 67. Fârâbî, Kitâbü Elfâẓi'l-müstaʿmele fi'lmanṭıḳ, Beyrut 1986, s. 76-77, 79, 86. Bâkıllânî, et-Temhîd (McCarthy), s. 11, 18, 22, 4041. İbn Fûrek, Mücerredü Maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1986, s. 257, 265. Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'lUṣûli'l-ḫamse, s. 91-93. a.mlf., el-Muḥîṭ bi't-teklîf, s. 40-42, 54-57.İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 57-58, 93-152, 220-229. a.mlf., en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 7, 57, 200-201. Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 36-37, 40-56, 67. a.mlf., el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 115-116. İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 161, 175-178, 183, 193-195, 201, 237-239. Ebû Ca‘fer et-Tûsî, er-Resâʾilü'l-ʿaşr, Kum, ts. (Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî), s. 68-79. Cüveynî, eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), İskenderiye 1969, s. 166-213. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn, Kahire 1383/1963, s. 11-15. Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm, s. 94, 98. a.mlf., el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, Beyrut 1403/1983, s. 19-21. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2907, vr. 17a-24b. Kādî Ebû Ya‘lâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî‘ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 36-37. Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 11, 143-149, 151. Sâbûnî, el-Bidâye, s. 19, 20, 41, 63.

İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930, s. 139, 140, 365. a.mlf., elKeşf ʿan menâhici'l-edille, Kahire 1388/1968, s. 48-51, 52-53. a.mlf., Telḫîṣu Kitâbi'l-Meḳûlât, Kahire 1980, s. 7980. İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VI, 36, 41, 90-91, 102-103, 343; VIII, 150; XII, 318. a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾil, III, 365-366; IV, 209-211. Beyzâvî, Tevâliʿu'l-envâr, İstanbul 1305, s. 157-162. Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, I, 426, 428- 447. Süyûrî, İrşâdü'ṭ-ṭâlibîn ilâ nehci'l-müsterşidîn (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1405, s. 27-34, 59, 69-70, 91, 131142. Îżâḥu'l-meknûn, II, 269. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 237, 275; II, 15. a.mlf., "Ebû Bekr Bâkıllânî", DİFM, III/5 (1931), s. 137-172. a.mlf., "Araz", İTA, I, 471-472. Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1962, I, 599. İbrâhim Medkûr, el-Muʿcemü'l-felsefî, s. 118. Abdurrahman Bedevî, Meẓâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 304-305, 386. Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, II, 68, 71. Ca'fer Âl-i Yâsîn, el-Manṭıḳu's-sînevî, Beyrut 1983, s. 27, 35-36, 43-44. A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 73, 89, 94-95, 132. Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 208-212. M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", DİFM, I (1925), s. 68, 72, 95, 97-98, 100. M. Şerefeddin Yaltkaya, "Araz", İA, I, 557-558. F. Rahman, "ʿAraḍ", EI2 (Fr.), I, 623. a.mlf., "ʿAraż", EIr., II, 271-273.

(**kumun**- مونالك). Pojam filozofija i kalama u smislu mogućeg postojanja tela u drugom telu ili akcidenta u telu.

Müellif-Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Kumun, što u rečniku znači „biti sakriven, sakriti se", može se definisati kao „postojanje objekta u drugom objektu ili karakteristika araz (akcidenta) cevher-a (supstance) u objektu". Njegova suprotnost je **zuhur** – الظهور, (ili buruzIzgled, izgled, pojava. Izađi.), što znači "izaći dok je sakriven". Kao termin u zuhur-u الظهور, pojava se takođe može definisati kao „stvarno postojanje nečega potencijalno postojećeg u objektu". Pitanje **kumun**-a الكمون i **zuhûr*** الظهور (pojava), pojavilo se u raspravama ranih učenjaka kelama o prirodnoj filozofiji. Smatra se da ga je po prvi put koristio Džabir b. Hajan (Ebu Ride, str. 152). Jedan od zaidijskih učenjaka, Kasım b. İbrâhim svoju teoriju **kumun**-a – الكمون, zasniva na Anaksagorinoj filozofiji. Uz Šahristanija i Sajida Šerifa el-Dzurdžani-ja, isto mišljenje dele i zapadni istraživači Maks Horten. Josef Horovitz, pak, na osnovu teze da u Talmudu postoji podatak da su sva bića stvorena prvog dana, kaže da je teorija **kumuna** – الكمون, prešla na muslimane od Jevreja, ali da su neki teolozi kao npr. Nazam, koji je možda bio pod uticajem stoicizma (revakijun) (ibid, str. 141-142). Dok Ebu Ride navodi da je teorija **kumun**-a – الكمون, prvenstveno preuzeta iz helenističke filozofije, on skreće pažnju na razlike i originalne aspekte Nazam-ove teorije). Od ranog doba, islamski učenjaci su bili zainteresovani za pojavu materije tokom vremena u oblasti prirodne filozofije. A oni koji prihvataju da je stvorena od strane obdarenih, određenim strukturama i cevher-ima (svojstvima), (ashabu'l-kumun ve't-tabai'), verovali su da se materija sastoji od iste vrste cevher (supstanci) i da joj nedostaju kvaliteti. Bili su podeljeni u dve grupe (ashabu'l-cevahir ve'l-a'raz), koji su branili tezu da njihove osobine i kvalitete, u svakom trenutku, stvara Uzvišeni Allah, i u zasnivanju te svoje teze, iznosili su sasvim različite stavove. Nazzam i Cahiz su prvi među onima koji brane teoriju kumun-a. Prema Nazamu, suprotno Dirar b. Amr-ovoj tvrdnji, tevhid je moguće dokazati samo usvajanjem kumun-a. Jer dobro je poznata činjenica da postoje određene prirode i osobine koje se javljaju u zavisnosti od različitih uslova u materijalnim dobrima, na primer, postojanje gorenja u drvetu, gorenja u vatri, nutritivnih svojstava u namirnicama i njihovog uključivanja u njihove materijale. Naslar takođe potvrđuje ovu činjenicu. U stvari, dok se u Kur'anu (a.m.) kaže da je Uzvišeni Allah taj koji spušta vodu za piće iz oblaka i dokrajčuje drvo vatre (al-Vakıa 56/69-72), ističe se da je kiša skrivena u oblaku a vatra skrivena u drvetu. Hadis, koji kaže da je na početku stvaranja, ceo ljudski rod uklonjen sa Adem-ovih (a.s.) leđa u granulama, uračunat je kao još jedan dokaz ispravnosti teorije kumun-a (Cahiz, V, 10-16, 92- 93; Haiiat, str. 44, 97).

Čini se da su ovo gledište, koje su branili Câbir b. Hayyân, Nazzâm i Câhiz, usvojili selefski učenjaci kao što su İbn Hazm, Takıyyüddin İbn Teymiyye i İbn Kayyim el-Cevziyye, iako iz različitih perspektiva.Većina teologa kelama Ehl-i-sunneta i Mu'tezila, kritikovala je teoriju kumun-a i **zuhûr**-a – الظهور (Termin sufizma u smislu ispoljavanja Božijih imena i delovanja u svetu.) , i umesto toga usvojila prirodnu filozofiju zasnovanu na teoriji cevher (supstance) i araz (slučajnosti). Prema njima, nije moguće da predmet bude uključen u drugi objekat koji nastaje tokom vremena, ili da jedan objekat apsorbuje drugi objekat. Na primer, vatra se ne može sakriti u drvetu, koje takođe sadrži vodu, što je njegova suprotnost. Pored toga, teorija kumun-a je nevažeća, jer zahteva da dva odvojena objekta budu u jednom prostoru. Jer, vatra koja izlazi iz kamena nije rezultat vatre skrivene u kamenu, već rezultat stvaranja dva kamena od strane Uzvišenog Allah-a, kao rezultat trljanja jedan o drugi. Stoga, naša zapažanja da ima gorenja u vatri, slatkoće u grožđu i ulja u maslinama ne potvrđuju teoriju kumun-a. Zato što je kreativnost Uzvišenog Allah-a uvek delotvorna na sva bića (Ibn Furek, str. 270-271; Abdulkahir el-Bagdadi, str. 56; Ibn Hazm, V, 185). Jedan od onih koji kritikuju teoriju kumuna je Ibn Sina. Po njemu, ono što važi u strukturi i svojstvima materije jeste promena i transformacija (istihale), a ne kumun. Kao što spoljašnje obeležje ne ometa supstancu, tako se ne može govoriti o predmetu ili kvalitetu skrivenom u supstanci. Materija se transformiše u drugi predmet ili dobija drugačiji kvalitet samo promenom. Na primer, čovek vidi da se komad drveta dotaknut malom vatricom zapali, a zatim izbijaju plamenovi jedan za drugim. Nema sumnje da se vatra koja zapali drva ne nastavlja, već se gasi i zamenjuje je druga vatra. Nemoguće je da ovolika vatra bude sakrivena u drvetu. Jer preostala vatra je jedina vatra u zapaljenom delu. Da je vatra skrivena u drvetu, moralo bi biti mnogo požara, a ne samo jedan. Ako se ispita odnos vode i vatre, može se videti da njegove osobine zavise od istihale (an-Necat, str. 183-188). Teorija kumuna je kritikovana i odbačena od strane većine islamskih mislilaca kako bi dokazali da Uzvišeni Allah interveniše u materijalnim bićima u svakom trenutku i da je njegova kreativnost kontinuirana.

Bibliografija

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 10-21, 52-53, 92-93. Hayyât, el-İntiṣâr, s. 44, 97. Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 327. İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 270-271. İbn Sînâ, en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 183-188. Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1928, s. 56. İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 184-186. Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 56. Mâcid Fahrî, Târîḫu'l-felsefeti'l-İslâmiyye (trc. Kemâl Yâziciî), Beyrut 1974, s. 84. Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 245. Ebû Rîde, Min Şüyûḫi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm, Kahire 1989, s. 141-157.

(**halâ** – الخلاء - Praznina za koju se mislilo da postoji unutar ili izvan carstva.

Müellif-Autor:

İLHAN KUTLUER

Reč hala, koja je infinitivno značenje "biti prazan, ostati prazan" na arapskom, takođe se koristi kao imenica u značenju "praznine"; njegova suprotnost je mela (punoća). Ipak, prema različitim filozofskim svatanjima, on se objašnjava kao „dimenzija koja postoji nezavisno od objekta" ili „hipotetička praznina koju bi predmet trebalo da ispuni". Po nekima, to znači „nešto što je nemoguće postojati" (up. Curcani, et-Taʿrifat, „halaʾ" art.). Koncept praznine u filozofiji i kelamu znači „mesto koje je napravljeno od bilo kog tela ili cevher (supstance) koja zauzima prostor" mimo njegovog rečničkog značenja. Ova definicija, na neki način, navodi da koncept još uvek sadrži značenje Adema (a.s.). Alternativni stavovi koji su se razvili u pogledu definicije prostora i objašnjenja kretanja (pomeranja), kako u antičkoj grčkoj filozofiji tako i u istoriji islamske misli, neminovno su vodili ka prihvatanju ili odbacivanju praznine. Ovaj stav ima veze i sa pogledom na pitanje cevher. Pokreti koji su zavisili od atomističkog razumevanja cevher, generalno su težili da prihvate prazninu, dok su hilomorfistički (pro-materijalna teorija) Aristotel-ovski pokreti videli prazninu kao nemoguću. Stoga je Basra škola Mu'tezila prihvatila hala zbog Ešarijskog i delimično Maturidi-jskog švatanja „cevher-i ferd".U grčkom atomizmu, praznina je prihvaćena u dva smisla:

a). Ogromna i apsolutna praznina u kojoj pluta beskonačan broj kosmičkih sistema, od kojih je svaki konačan;

b). Prostor između atoma (Vulfson, str. 493). Materijalistički atomizam, koji je sistematizovao Demokrit, prihvatio je postojanje samo atoma i praznine (apsolutno ništavilo od atoma) kao princip i na osnovu ovog principa je želeo da objasni kretanje atoma s jedne strane i da uspostavi beskonačnost kosmičkog postojanja, koje se ne zasniva ni na jednoj početnoj ideji. Postaristotelovski materijalistički atomizam, koji su nastavili Epikur i Lukrecije, razvijen je na osnovu principa da su samo atomi i prostor stvarni (Lange, I, 10, 64, 84). Pošto je Platon verovao da su elementi sastavljeni od elementarnih čestica koje se sastoje od različitih geometrijskih oblika, bio mu je potreban koncept prostora da bi objasnio formiranje i propadanje, odnosno kretanje.S'hodno tome, spajanje tela stvara prostore proporcionalne zapremini ovih tela; međutim, sila koja sabija objekte da zatvori ove praznine gura male objekte u velike praznine, obezbeđujući da u prirodi nema praznog prostora. Kontinuirano popunjavanje ovih praznina kao odgovor na formiranje neprekidnih praznina stvara dinamičku strukturu u univerzumu. Aristotel odlučno odbacuje postojanje praznine paralelno sa svojim shvatanjem prostora.Filozof, koji se detaljno bavio ovim pitanjem u četvrtoj knjizi svog rada pod nazivom Fizika, sveo je prostor koji je definisao kao „unutrašnju granicu tela koje zatvara" na koncept zamišljene površine između obuhvatajućeg i opkoljenog. Takva definicija prostora čini ideju o prostoru između tela i izvan telesnog sveta nelogičnom (Kaia, str. 137-138). Aristotel navodi dokaze onih koji brane koncept apsolutnog i beskonačnog prostora, koji se sastoji od atoma ili tela, kako to misle Leukip i Demokrit: Da nema prostora, kretanje ne bi bilo moguće, jer ispunjen prostor ne može da sadrži ništa drugo; ne bi bilo moguće da se predmeti pritisnu i skupe ili da apsorbuju drugi predmet; mnogi nebeski događaji se nisu mogli dogoditi; nisu se mogle formirati nizovi bića, nisu se mogle razlikovati suštine (poslednja dva argumenta posebno iznose pitagorejci, koji prihvataju prazninu). Prema Aristotelu, ovi argumenti su nevažeći jer koncept praznine nije neophodan da bi se objasnilo kretanje. Kvalitativna kretanja u objektima se veoma dobro odvijaju u punom okruženju. Isto važi i za kretanje pomeranja. Pomereni objekat ne ostavlja prazninu; jer napušteni prostor istovremeno zauzima drugi objekat. U objašnjenju prinudnog kretanja jaz potpuno gubi smisao. Zato što se efekat guranja ne može preneti u vakuumu i kretanje se ne može završiti u vakuumu. Shodno tome, objekat mora ili da bude stalno nepokretan ili da se kreće zauvek.

Ovo je u suprotnosti sa zapažanjima. Stoga je to moguće u sredinama punim prirodnog i prinudnog kretanja (Phisica: Phisics, IV, 6-9; a.e. [Eng. trc.], I, 292-295). Aristotel, koji ne prihvata prazninu unutar carstva koja razdvaja njegovo telo i čini ga diskontinuiranim, ne prihvata beskonačnu prazninu izvan carstva. Jer, po filozofu, van sveta ne postoji ni prosto ni mastilo; ne postoji zauzeti prostor u kome je objekat stvarno prisutan, ili prostor u kome je potencijalno prisutan; dakle, ne postoji vreme kao mera kretanja (De Caelo: Na nebesima, I, 7, 275b; 9, 278b, 279b; III, 2, 300b; ibid. [Eng. trc.], str. 366, 369-370, 391). Negirajući prazninu, Aristotel je zapravo opravdavao večnost materije i još jednom tvrdio nemogućnost da nešto nastane iz ničega (Dejvidson, str. 27). Dakle, dok grčki atomisti prihvataju apsolutnu prazninu između atoma i telesnih sistema koji se od njih sastoje, Aristotel i njegove pristalice prihvataju da nema praznine ni unutar ni izvan suštinski jedinstvenog kosmičkog sistema. Stoički filozofi, s druge strane, poricali su da postoji praznina unutar sveta, ali su prihvatali da postoji praznina izvan sveta (Plutarh, str. 118-119). U svom radu pod nazivom Pneumatica, Heron Aleksandrijski je prihvatio postojanje diskontinuiranih malih šupljina koje se šire po telesnoj supstanci, na osnovu rada nekih uređaja koji se sastoje od pumpi i sifona, te je tako razlike u gustini stvorene u objektima pripisao ne kvalitativnim promenama, poput Aristotela, ali do malih praznih prostora između završnih delova predmeta; ovi prostori se povećavaju sa širenjem i smanjuju sa pritiskom (Hesse, VIII, 217). Ova objašnjenja, koja podsećaju na Platonove stavove, predstavljaće jednu od polaznih tačaka rasprava u islamskom svetu, posebno u pogledu mehaničkih uređaja koji ih podržavaju. Nema podataka da su se teolozi III. (IX.) veka, bavili pojmom praznine. Može se misliti da je Abu Bakr er-Razijeva odbrana ideje praznine bila uticajna na ulazak subjekta u teološke rasprave. Pored toga, može se pomenuti i uloga diskusija o prihvatanju ili odbacivanju praznine u komentarima koje su na arapski preveli komentatori kao što su Simplicije i Filopon. Prema informacijama koje su dali autori kao što su Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî i İbn Metteveyh, Mu'teziliti iz Bagdada su poricali postojanje praznine unutar i izvan sveta, dok je Basra škola Mu'tezila prihvatila postojanje praznine. Sedam dokaza koje su razvili Mu'tezili-je Bagdada, da bi negirali prazninu su sledeći:

1). Rastojanja između atoma mogu biti manja, veća ili jednaka međusobno. Da se ova distanca sastoji od praznine, ne bi je bilo moguće izmeriti jer praznina nije ontička realnost (stvarna konstanta).

2). Kako ono što doživljavamo kao prazninu može biti ništa ako se opaža?

3). Prilikom povlačenja flaše po telu, vidi se da boca privlači kožu. To znači da univerzum odbacuje prazninu.

4). Postupak koji je primenjen tehnikom sličnom onoj kod dislokacija preloma dokazuje da ne može postojati jaz.

5). Kada se deaerirana boca stavi u vodu, činjenica da se puni vodom takođe ukazuje da u carstvu ne može biti praznine.

6). Uređaj pod nazivom "Serrakatu'l-ma" (kradljivac tečnosti, klepsudra) dokazuje da ne može postojati vakuum. Ova naprava, čija su usta iste širine kao i telo i ima male rupice na dnu, uronjena je u vodu i ako su joj usta začepljena, voda neće teći iz rupa na dnu; Počinje da teče kada mu se otvore usta. Činjenica da voda ne teče je zbog nemogućnosti stvaranja otvora u boci.

7). Voda koja se smrzava u tegli, jer ne može da nađe prostor da dozvoli širenje, puca u tegli (Ebu Rashid enNisaburi, str. 51-55). Neki od ovih dokaza imaju za cilj da istaknu odsustvo praznine, a neki ističu da priroda „mrzi“ prazninu. Svi ovi dokazi imaju ekvivalente u grčkim ili helenističkim izvorima, osim onog koji se odnosi na slomljene kosti (Dhanani, str. 74).

Dokazi koje su razvili Basra Mu'taziliti koji su prihvatili prazninu su sledeći:

1). Da nema prostora, kretanje bi bilo nemoguće.

2). Potpuno naduvan kombinezon ne bi bio probušen da nema praznina.

3). Kada se naduvana vreća potpuno isprazni i usta joj se zatvore, unutra neće biti ništa osim praznine.

4). Kada se aspirirana boca uroni u vodu, voda se puni bez zvuka zveckanja. Da je u boci ostao vazduh, ovaj zvuk bi se čuo (prema Nisaburiju, ovo je najjači dokaz koji dokazuje prazninu); Upravo zbog ovog jaza voda ispunjava bocu.

5). Uzmimo liniju od šest atoma (ABCDEF atoma). Neka se srednja četiri atoma (BCDE) pomeraju i razdvajaju, ostavljajući početne i zadnje atome (A-F). Ovi atomi će se ili kombinovati u sredini (umesto CD-a) ili će ostati na mestu. Da bi se kombinovali, moraju se odbijati od atoma (BE) između. Međutim, skakanje je nemoguće. Tako ostaju na istom mestu, ostavljajući stalan jaz između njih.

6). Nijedno stvorenje ne može da živi na dnu praznih bunara. To znači da vazduh tamo ne dopire, a živa bića umiru zbog vakuuma koji se stvara (kasnije će ljudi iz Basre ponovo utvrditi da je ovaj dokaz pogrešan).

7). ako Uzvišeni Allah uništi objekte između nebesa i zemlje, nebo i zemlja se neće spojiti zbog nemogućnosti skakanja; naprotiv, stvara se praznina (isto, str. 47-51). Mu'taziliti iz Basre razvili su dokaze koji dokazuju prazninu ne protiv filozofa, već protiv mutazilita iz Bagdada. Ovo pokazuje da se ideja praznine ne može proširiti na sve islamske teologe koji prihvataju atom. Međutim, Majmonid tvrdi da su svi teolozi koji su prihvatili ideju atoma morali da prihvate ideju praznine kako bi objasnili kretanje atoma (Delaletu'l-haʾirin, str. 201).Poricanje vakuuma od strane Mu'tazila iz Bagdada pod vođstvom Ebu Hašima el-Džubaija može se objasniti njihovim prihvatanjem atoma kao cevher-a (supstance) koja ima araz (slučajnosti), ali nema dimenzije. Stavovi izneseni da se dokaže praznina u tradiciji Eš'ari kelam-a, generalno su odgovor na Aristotel-ovske koncepcije islamskih filozofa. Termin se još uvek ne nalazi kod Imama Ešarije. Međutim, Eš'ari je svestan rasprava o tome da li je vazduh telo i da li se vazduh može evakuisati i stvoriti vakuumsko okruženje (Makalat, str. 432). Ibn Haldun navodi da je osoba koja dokazuje prazninu u Eš'ari kelam-u racionalnim dokazima Bakil'lani (Mukaddime, III, 1080-1081). Međutim, u poznatim Bakıl'lani-jevim delima nema dokaza o halâ-u sa ovim sadržajem. Džuvejni je tvrdio da je svet okružen vazduhom (cevvun ma'lumun) ili prazninom (hala) (el-ʿAkidetu'n-Nizamijje, str. 12), a kasnije su Ešari-je dale rane naznake prihvatanja praznine. Međutim, vidi se da teolozi Ešari-ja izbegavaju da koriste precizne izjave po ovom pitanju.Šahristani je mišljenja da će dokazivanje da postoji Tvorac sveta biti savršeno sa sledeća tri dokaza: dokazivanje konačnosti objekata, dokazivanje postojanja mirovanja izvan sveta, dokazivanje koncepta događaja koji nemaju početak. Prihvatanje praznine je direktno povezano sa tezom da objekat ne može zauvek zauzimati makro plan i ne može se zauvek deliti u mikro ravni. Moguće je zamisliti vakuum u kome um vlada konačnošću tela, ali je takođe suprotno razumu, zabludi da se ovaj prostor misli kao beskonačan prostor. Zato što je beskonačni prostor apsurdan kao i beskonačan objekat. Međutim, to ne znači da su tvrdnje Aristotel-ovskih filozofa, da ne postoji univerzum, izvan granice postojanja, gde se tela završavaju, ili da nema oreola ili aeze na svetu, racionalne (Nihajetu'l-ikdam, str. 13-14, 17-18, 22-23, 52, str 507, 513-514). Dok je Fahreddin er-Razi odbacio ideju praznine u svim njenim oblicima u al-Mebahisu'l-Mesrikıiie, jednom od njegovih ranih dela (I, 330-360), on je prihvatio prazninu u svojim kasnijim delima kao što je Kitabu'l-Erbaʿin i Muhassal. Razi jasno izražava svoje preferencije govoreći: „Za nas i za većinu filozofa, to je još uvek moguće“.

Glavna tačka na kojoj se zasniva je da ne može biti kretanja bez vakuuma i da će objekti prolaziti (tedakul). Međutim, Razi ne okleva da kaže da je slabost teologa da prihvate prazninu van sveta

kao hipotezu, a ne kao dokazanu ontološku činjenicu (Kitabu'l-Erbaʿin, II, 32-38; Muhassal, str. 134).-136; opis za Muhassal Nasiruddin-i Tusi, koji je napisao knjigu, pokušao je da opovrgne Razi-jeve kontradokaze jedan po jedan, vidi Muhassal, ibid). Maturidi-jski teolozi nisu pravili duge analize o praznini. Ebul-Jusr el-Pezdevi je, nakon što je kontaktirao filozofe koji su tvrdili da je halâ apsolutna i večna kod Uzvišenog Alaha, tvrdio je da na svetu ne postoji materijalno prazan prostor, te da je prostor izvan sveta završen, dakle beskonačna praznina se ne može prihvatiti (Usulu'd-din, str. 14, 17-18). Ebu'l-Muin en-Nesefi, s druge strane, pominje koncept mirovanja, a ne koncept prostora i zajedno sa konceptom vremena. Prema Nesafi-ju, kada se dokaže poreklo cevher (supstanci) i araz (akcidenata), to znači da je sve ono što potpada pod koncept carstva, koje se sastoji od cevher-a (supstanci) i araz-a (akcidenata), dokazano kao hâdis. Prema tome, protiv stavova grupe Harran Sabij-ana i Ebu Bekr er-Razija, koji tvrde da imaju prednost vremena i halâ, nema potrebe dokazivati njihovu razliku (Tabsıratu'l-edille, I, 72, 77). Komentar dela Adudidina el-Ucija pod nazivom el-Mevakıf, koji je napisao Sejjid Serif el-Curcani, skreće pažnju kao klasik kelam-a, koji se bavi raspravama o praznini u celini, pokušava da zaključi u skladu sa osnovnim sunitskim stavovima. U ovom radu tema se razmatra sa osvrtom na pojam prostora. Aristotel-ova ideja koja definiše prostor kao „unutrašnju površinu okolnog tela“ nije tačna. Jer, pošto postojanje zatvorenog tela više nije prihvaćeno na granici gde se telesni svet završava, definicija je kontradiktorna, odnosno konsekventni telesni svet, koji proizilazi iz nemogućnosti razrešenja ove kontradikcije, dovodi do ideje o bezgraničnost telesnog sveta. U ovom slučaju, odnos prostor-telo se može uspostaviti samo razumevanjem prostora kao dimenzije nezavisne od tela.Kontaktirajući dva različita gledišta u vezi sa konceptom dimenzije, od kojih ga jedno prihvata kao stvarnog, a drugo kao hipotezu, Dzurdzani prvo pripisuje Platonu ili filozofskom trendu koji on naziva "ashabu'l-hala", a Ebu Bekr er-Razi-jevo on je odbacuje zbog njene relevantnosti za doktrinu „pet večnih principa”. U tom pogledu, prema Dzurdzani-ju, teolozi (sunitski teolozi) čine treću grupu, osim Aristotel-ovaca i platon-ista, u raspravi o praznini. Oni smatraju da nije mudro poricati prazninu, ali smatraju opasnim u smislu svojih verovanja da je definišu kao nešto što ima ontološku realnost. Iz tog razloga, prostor je hipotetička dimenzija prema teolozima, a ovaj oblik prostora i dalje nosi svoje ime (Serhu'l-Mevakıf, I, 478-490). Dok ove procene jačaju tradiciju sunitske teologije, s druge strane, ideja o odbacivanju jaza u liniji Farabi-Ibn Sina, koja se i dalje brani u delima kao što je Hidaietu'l-hikme Esirudina el-Ebherija , i mogućnost održavanja njegovog značaja u sunitskom islamskom svetu sa čuvenim komentarom koji je napisao Kadi Mir na pomenuto delo (Akkirmani, str. 53-56). Bilo je prirodno da islamski filozofi koji su sledili Aristotel-ovsku fiziku, nisu prihvatili postojanje praznine u kosmosu i šire. Dva velika izuzetka koji prihvataju prazninu u islamskoj filozofskoj tradiciji su Ebu Bekr er-Razi i Ebu'l-Berekat el-Bagdadi. Kindi, prvi islamski filozof koji je živeo pre Ebu Bekr er-Razi-ja, ne vidi apsolutno i stvarno postojanje mesta gde ne postoji objekat koji zauzima prostor, odnosno praznina, na osnovu teze da prostor i objekat zauzimaju prostor, ne može biti prioritet (Resaʾil, str. 109). Sa druge strane, u svojoj metafizičkoj kosmologiji, koju je poistovetio sa platon-izmom, a svoje neprijatelje sa Harran Sâbiîliği , Razi je smatrao prazninu jednim od pet večnih principa koji čine osnovu njegove filozofije (Resaʾil philosophiie, str. 241). Teolozi, koji prazninu shvataju kao dimenziju, ali je smatraju hipotetičkom dimenzijom, a ne apsolutnom i večnom realnošću, oštro se razlikuju od Razija. Koncept praznine, koji ima izvestan filozofski sadržaj u Razi-jevoj doktrini „pet večnih principa”, doživljavan je kao preteća ideja u smislu islamskih verovanja i odbačen je. Na primer, prema Ibn Hazm-u, telo i prostor se ne mogu posmatrati kosmološki odvojeno jedno od drugog i zašto je telo događaj, a prostor je takođe hâdis zbog toga. Poznato je da je Ibn Hazm napisao posebno delo pod nazivom et-Tahkik fi nakdi Kitabi'l-ʿilmi'l-ilahi, koje je odbacilo Razi-jevu doktrinu o pet večnih principa (al-Fasl, I, 76; V, 197-198).Farabi je branio nemogućnost praznine u svom delu Risale fi'l-halaʾ.

Filozof, koji je smatrao da su eksperimenti kao što je činjenica ta da se prazna flaša uronjena u vodu ne puni ili, naprotiv, da se puni ispražnjena flaša, stvarni u planu posmatranja, ali da oni

teoretski ne dovode do dokaza praznina, reinterpretirao je takve eksperimente kao poricanje praznine (Fi'l-Halaʾ, str. 14-16). Vidi se da je Farabi, zajedno sa ostalim Aristotel-ima, zasnovao incident kada je voda napala evakuisani brod na principu da priroda ne prihvata prazninu. Međutim, polazeći od iste vrste eksperimenata, Razi je tvrdio da vakuum stvara silu koja privlači objekte.Ihvan-i Safa, usvajajući Aristotelovu tezu da praznina nije neophodna za mogućnost kretanja, branio je mogućnost pomeranja u medijumu punoće na osnovu zapažanja kao što su riba koja pliva u vodi, ptica koja leti u vazduhu, i ponovio Aristotelov zaključak da ne može postojati praznina i punoća izvan univerzuma jer prostor ne može biti nezavisan od objekta (Resaʾil, II, 28-29). İbn Sînâ, se sistematski bavio ovim stavovima, koji su sledili Aristotel-ovsku fiziku, u et-Tabiʿijjat svog korpusa po imenu el-Shifaʾ i branio ga znanjem koje je doličilo njegovoj reputaciji.Filozof, koji je odbacio pitanje praznine u kontekstu koncepta prostora, kao što je to učinjeno u Aristotel-ovoj Fizici, prvo se suprotstavio definiciji prostora kao sablasti, forme, jednostavne površine koja pripada opkoljenom telu, dimenzije koje postoje nezavisno od tela, zatim je definisao prostor na sledeći način: površina sa granicom“ (es-Sifaʾ et-Tabiʿijjat [1], str. 137). U svojim kritikama, Ibn Sina, koji se zadržava na idejama "ashabu'l-hala", koji prostor švata kao dimenziju, takođe kritikuje one koji prihvataju halâ, ali ga definišu kao hipotetički prostor koji nije stvaran i stoga kritikuje i one koji ga definišu kao hipotetički prostor koji ne postoji. Prema onima koji imaju ovo gledište, koje filosof kritikuje, pozivajući se na teološke rasprave svog vremena, nije moguće nešto nazvati bestelesnim i netelesnim. Još uvek ne postoji u realnom smislu (la je nešto) jer je stanje materije i telesnosti. U es-Semaʾ ve'l-ʿalem, koji je drugi deo et-Tabiʿijjat, Ibn Sina takođe sadrži različite nivoe postojanja protiv grčkih atomista i materijalista, koji smatraju da je vakuum neophodan za kretanje atoma i potvrđuju postojanje beskonačan broj telesnih carstava u beskrajnoj praznini. Međutim, on je tvrdio da postoji samo jedno carstvo u kome nema praznine i koje na kraju predstavlja organsko jedinstvo. Filozof, koji tvrdi da van ovog sveta ne postoji telo ili bestelesni fantom, pokušava da opravda Aristotel-ovsku tezu da je svet konačan i da se ne zaustavlja u punom ili praznom prostoru. Prema Ibn Sinu, činjenica da je on stvorio takav jedinstveni svet sa svim nivoima postojanja u skladu je sa Allah-ovom (dz.s.) mudrošću (ash-Sifaʾ et-Tabiʿiiiat [2], str. 70-76). Ebul-Berekat el-Bagdadi, koji je poznat po svojim izuzetnim kritikama Aristotelizma, napisao je II. Tom knjige, gde je dao široku rasvetu toj temi u svojoj knjizi, nakon što je detaljno svedočio o onima koji su prihvatili i odbacili jaz, podvrgao je strogoj kritici dokaze onih koji su je odbacili (II, 44-52). Prema Bagdadi-ju, neosnovana je tvrdnja onih koji odbacuju prazninu da, ako je trodimenzionalna, prazninu treba smatrati telom. Jer, prema samim podnosiocima zahteva, objekat je definisan ne samo time što je trodimenzionalan već i time što je osećajan. Takođe, aristotelovski argumenti koji poriču prazninu na osnovu objašnjenja kretanja nisu ubedljivi. Jer viđenje kretanja mogućeg bez vakuuma ne poništava koncept prostora (Kitabu'l-Muʿteber fi'lhikme, str. 53, 57, 59, 63-65). Prema Ebu'l-Berekatu al-Bagdadiju, pitanje prostora leži u korenu kontroverze o praznini. Prostor, koji su Aristoteli definisali kao unutrašnju površinu zatvorenog tela, sveden je na dvodimenzionalnu površinu samo širine i dužine.Međutim, po definiciji, u sredini postoji zatvoreni objekat, a mesto koje zauzima je trodimenzionalno. Dakle, prostor mora imati dubinu različitu od površine koju određuje okolno telo.Dakle, prostor nije unutrašnja površina okolnog tela, već njegova unutrašnjost. Prema Bagdadiju, praznina je entitet koji se može shvatiti čak i apstrakcijom u našim umovima od ispunjenog okruženja; Osim toga, takva praznina svojom širinom, dužinom i dubinom dolazi ispred punoće u našim mislima i kao takva se zamišlja (isto, str. 67). Podrazumeva se da je Bagdadi uticao na Fahredina er-Razija ovim kritikama aristotelovske fizike.

U stvari, izgleda da je Razi svestan Bagdadijevih napora da dokaže hala (Kitabu'l-Erbaʿin, II, 32, za pomenute efekte, up. Kitabu'l-Muʿteber fi'l-hikme, str. 47, 51, 63; Fahreddin er-Razi, Kitabu'l-Erbaʿin, str. 33, 38; a.mlf., Muhassal, str. 134-135). Dok je raspravljao o prvom pitanju u vezi sa

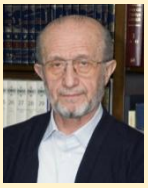
senioritetom sveta filozofa u svom Tehafutu'l-falasife, Gazali je težio da utemelji ideju konačnosti sveta u terminima vremena i prostora, i neizbežno je pokrenuo problem praznine /punoća izvan sveta. Kao aristotelijanac, Ibn Rušd, koji nije prihvatao prazninu ni u kom smislu, dok je odgovarao na Gazalija, delovao je u pravcu koji je on odredio i bavio se pitanjem oko koncepata svetprostor-praznina i u okviru starešinstva, svet. Glavna ideja koju Gazali želi da istakne dugim analizama i kritikama je sledeća: Zašto filozofi koji tvrde da je svet konačan u smislu prostora i da nema praznog ili punog prostora izvan sveta, ne prihvate da svet ima početak u smislu vremena? Ako ne postoji prostor izvan prostora — prazan ili pun — zašto bi postojalo vreme izvan vremena? Jer prostor je pojam koji pripada telu onoliko koliko je vreme pojam koji pripada telu ili njegovom kretanju. Ibn Rušdov odgovor na ovo je da je pogrešno smatrati vreme i prostor istim u smislu konačnosti ili ograničenja (Tehafutu'l-felasife, str. 67-70; Tehafutu't-Tehafut, str. 83). Gazali kaže da će prihvatanje da je vreme večno omogućiti da se prihvati da postoji kontinuitet izvan univerzuma, bilo da se radi o telu ili praznini. Prema al-Gazaliju, Uzvišeni Allah može malo povećati ili smanjiti granice sveta ako želi. Ova veličina zahteva merljiv objekat ili prostor. Ovo je u suprotnosti sa tezom da ne postoji ni praznina ni punoća izvan sveta (Tehafutu'l-felasife, str. 71-72). Prema Ibn Rušdu, takvo povećanje ili smanjenje kvantiteta dovodi do zaključka da se, prvo, telo sveta može beskonačno povećavati, a drugo, kada se obim sveta smanji ili poveća, ili praznina ili punoća moraju postojati preko njegove trenutne granice. Drugo, ovo je takođe nemoguće. Ukratko, nezamislivo je imati dimenzije nezavisne od njih, unutar ili izvan prirodnih objekata.Kao rezultat, praznina je nemoguća (Tehafutu't-Tehafut, str. 88, 91, 103). Među onima koji ne prihvataju prazninu, uprkos tome što je rekao da je išao Platonovim stopama, spada i izraelski filozof Šehabeddin es-Suhreverdi el-Maktul (Hikmetu'l-israk, str. 89-90). Dekart, koji je prihvaćen kao osnivač moderne filozofije, pronašao je postojanje apsolutne praznine u svetu predmeta suprotno razumu, pošto je poistovetio objekat sa pokrivačem tla.Prema filozofu, apsolutni vakuum ne može nastati u evakuisanom sudu. Čak i ako nema vazduha, ostaje suptilan objekat. Jer, materija se može zauvek podeliti kao supstanca koja zauzima prostor, i nijedna pumpa ne može da isprazni svu materiju iz svemira. Dakle, kartezijanska fizika prihvata da je prostor punoća (plenum, mela). Za razliku od Dekarta, Lajbnic je takođe odbacio prazninu, ne poistovećujući telesnu supstancu sa pokrivačem, već tvrdeći da je njena glavna karakteristika inercija. Kant je, s druge strane, tvrdio da se pitanje da li postoji praznina u univerzumu ne može zaključiti čistim razumom i da obe teze vode u kontradikciju, baš kao i antinomija atomizambeskonačna deljivost, ali on i dalje odbija da tvrdi da praznina nije neophodna da bi se objasnile razlike u gustini tela, i da bi se izneli fizički dokazi protiv ideje praznine, nije prestala. Svemirski broj XIX i XX. U fizici XIX. veka o etru se često raspravljalo u kontekstu daljinskog uticaja i teorije polja (Hesen, VIII, 218).

Bibliografija

Cürcânî, et-Taʿrîfât, “ḫalâʾ” md. a.mlf., Şerḥu’l-Mevâḳıf, I, 478-501. Eflâtun, Timaios, 56b-c, 58a-b, 80a-e; a.e. (trc. Erol Güney – Lütfi Ay), İstanbul 1989, s. 74, 77-78, 117-118. Aristo, Physica: Physics, IV, 6-9; a.e. (İng. trc. R. P. Hardie – R. K. Gaye, The Works of Aristotle içinde), Chicago 1952, I, 292-295. a.mlf., De Caelo: On the Heavens, I, 7, 275b; 9, 278b, 279b; III, 2, 300b; a.e. (İng. trc. R. P. Hardie – R. K. Gaye, The Works of Aristotle içinde), Chicago 1952, s. 366, 369-370, 391. Plutarchos, Ârâʾü’ṭ-ṭabîʿiyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt-Beyrut, ts., s. 118119. Kindî, Resâʾil, s. 109. Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 197-198, 241-243, 265. Eşʿarî, Maḳâlât (Ritter), s. 432-433. Fârâbî, Fi’l-Ḫalâʾ (trc. ve nşr. Necati Lugal – Aydın Sayılı), Ankara 1951, s. 14-16. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi’l-ḫilâf beyne’l-Baṣriyyîn ve’l-Baġdâdiyyîn (nşr. Maʿn Ziyâde – Rıdvân esSeyyid), Beyrut 1979, s. 47-55. İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1), s. 137. a.mlf., eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (2), s. 70-76. İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 73-86; V, 197-198. Cüveynî, el-ʿAḳîdetü’n-Niẓâmiyye (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 12. Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 14, 17-18. İhvânı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 28-29. Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1986, s. 6772. Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 72, 77. Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 13-14, 17-18, 22-23, 52, 507, 513514. Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbü’l-Muʿteber fi’l-ḥikme, Haydarâbâd 1358, II, 44-67. Şehâbeddin esSühreverdî, Ḥikmetü’l-işrâḳ (nşr. H. Corbin, Opera Metaphysica et Mystica II içinde), Tahran-Paris 1952, s. 89-90. İbn Rüşd, Tehâfütü’t-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 83, 88, 91, 103. Mûsâ b. Meymûn, Delâletü’lḥâʾirîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 201. Fahreddin er-Râzî, Kitâbü’l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1986, II, 32-38. a.mlf., Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa’d), Kahire, ts., s. 134-136. a.mlf., el-Mebâḥiṯ ü’lMeşrikıyye (nşr. M. el-Muʿtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 333-360. İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1080-1081. Akkirmânî, İklîlü’t-terâcim, İstanbul 1316, s. 53-56. S. Pines, Meẕhebü’z-ẕerre ʿinde’l-müslimîn (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1365/1946, s. 33-49, 77-78. M. Âtıf el-Irâkī, el-Felsefetü’ṭ-ṭabîʿiyye ʿinde İbn Sînâ, Kahire 1970, s. 281-299. H. A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, Cambridge-London 1976, s. 493. F. A. Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamı (trc. A. Arslan), İzmir 1982, I, 10, 64, 84. Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 137-138. H. A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford 1987, s. 27. A. Dhanani, The Physical Theory of Kalām, Leiden 1994, s. 47-51, 71-89. Mary Hesse, “Vacuum and Void”, The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York 1972, VIII, 217-218.

Hâdis – **Hudûs** – الحدوث - Jedan od dokaza koji se koristi za dokazivanje postojanja Uzvišenog Alaha-a na osnovu premise da je svemir stvoren.

Autor:



BEKİR TOPALOĞLU

Hudus, koji je infinitiv u rečniku koji znači „nastati posle“, kao termin koji se koristi za jedan od kosmoloških dokaza koji se koriste za dokazivanje postojanja Uzvišenog Allah-a u kelam literaturi, odnosi se na činjenicu da nepostojanje prethodi postojanje bića, događaja ili čak univerzuma u celini, i da su nastali kasnije kada su nekada bili odsutni. Ono što je kasnije na ovaj način nastalo i stoga je stvoreno zove se hâdis, a njegov Tvorac se zove Muhdis. Reč hades, kao imenica u značenju „situacije koja se javlja niotkuda“ i kao pridev u značenju „onaj koji se javlja kasnije, novi“, takođe se često susreće u izvorima (Lisanu'l- ʿArap, "hds" art.; Prevod Kamus, I, 646). Iako reč hudus nije uključena u Kur'an-u (a.m), različite izvedenice iz istog korena pojavljuju se u trideset i šest ajeta, ali većina njih sadrži značenja koja nisu povezana sa bukvalnim značenjem hudus, kao što su „reči, priče, snovi, legende“. U pet ajeta, reči izvedene iz istog korena znače „izmišljati, ponovo stvarati“, ali samo u jednom od njih (at-Talak 65/1) čin stvaranja se pripisuje Uzvišenom Allahu (Ragib el-Isfahani, el-Mufredat, „hds” art.; M. F. Abdulbaki, el-Muʿcem, „hds” art.). Međutim, koncepti "ljudi", "ca'l" i "sunce", "bedi", "fatir", koji pripisuju stvaranje čitavog univerzuma (nebesa i zemlje) i objekata i događaja Uzvišenom Allahu, dokazujući na taj način svoje postojanje.” itd. reči se pominju u mnogim ajetima (vidi HALIK; ISBAT-I VACIB; YARATMA). Koncept hudusa je uključen u različite predaje hadisa, kako u smislu rečnika tako i kako se pripisuje Uzvišenom Allahu (Vensinck, al-Mu'cem, "hds" art.), ali ovaj koncept je takođe dokaz u hadisima kao u Kur'an-u (a.m). Ne smatra se dokazom vadžiba. U svakom veku ljudi su pokušavali da shvate i dokažu postojanje superiorne sile koja je stvorila i vlada univerzumom gledajući bića i događaje. Jedan od dokaza koji se koristi u ovu svrhu zasniva se na premisi da postojanje i događaji nastaju nakon odsustva, u ovom slučaju, to je argument da je postojanje tvorca (muhdisa) i stvaraoca mentalna nužnost; U nauci o kelamu, ova vrsta kosmološkog dokaza naziva se hudus (Makdisi, I, 135). Ebul-Husejjn el-Hajjat kaže da niko drugi osim učenjaka Mu'tezila nije mogao kritikovati stavove materijalista i naučnim metodama dokazati postojanje i jedinstvo Allaha, a kao primer ovim učenjacima Muammer b. Abad beleži imena Ibrahima en-Nazzama, Ebul-Huzejla el-Allafa i Alija el-Esvara (al-Intisar, str. 21). Međutim, pre jednog veka, Abu Hanife je zauzeo sličan pristup pitanju dokaza neophodnosti. Prema njegovim rečima, stalna promena uočena u carstvu pokazuje da ono ima modifikatora. Navodi se da je u nekim od svojih izjava Ebu Hanifa opisao ovaj modifikator kao „vešto radi, izmišlja, čuva i zna sve do svakog detalja“ (Bejazizade, str. 41). Po prvi put da je carstvo otkriveno putem cevher i araz-a (nesreće), Ca'd b. Dirham (um. 124/742) je tvrdio, Ca'd i Cehm b. Safvanovi (um. 128/745) stavovi su kasnije preneti na Mu'tezile.Kao što je opšteprihvaćeno, dokaz hudusa su prvi put upotrebili Mu'tezile. Osnivanje škole Bagdad Mu'tazila, pripisuje se Bişr b. Muʻtemir-u, ali, kao i druga njegova dela, knjiga pod nazivom Ḥudûṯ ü'l-eşyâʾ , za čije postojanje još nije poznato, verovatno je predstavljala prvi izvor dokaza za hudus u okviru mu'tezili-tskog švatanja (Ibnu'nNedim, str. 184; Izahu'l-meknun, I, 396). Ebul-Huzejl al-Allaf, osnivač škole Basra Mu'tezila, razvio je dokaz o hudusu i doveo ga u logičan oblik (Topaloglu, str. 69). Ebul-Husejn al-Hajjat, koji je takođe jedan od učenjaka Mu'tezila, prenosi različite dokaze o hudusu koji pripadaju Nazamu.

Prema njegovim rečima, činjenica da se elementi ili kvaliteti koji zbog svoje prirode ne bi trebalo da se spajaju – na primer, toplota i hladnoća – okupljaju u jednom objektu, dokazuje postojanje moćnog entiteta koji ih primorava na to (al-Intisar, str. 40-41). Kindi, koji koristi dokaz hudusa u svojim filozofskim raspravama na osnovu principa „nemogućnosti konačnosti“, kaže da nijedan

stvarni objekat ne može biti beskonačan. Jer kada se komad ovog predmeta otkine, razlika u zapremini između dela i mase predmeta, a samim tim i ograničenje, postaje neizbežna. Pošto večnost nečega što je ograničeno i konačno nije moguća, a pošto je priroda sastavljena od konačnih tela, prema njegovim rečima, svet nije ezelî (večan) već neophodan, (Resaʾil, str. 186-192, 194-198; Topaloglu, str. 50-53). Kindi pokušava da dokaže da svojstva kvantiteta, prostora, kretanja i vremena koje ona nosi ne mogu biti beskonačna, u zavisnosti od zaključka da stvarno postojeći objekat ne može biti beskonačan (Resaʾil, str. 121 vd., 201-207). Među dokazima koje je koristio Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, nalaze se izrazi zasnovani na promeni uočenoj u prirodi, slično metodi Ebu Hanife.Podsećajući da osoba koja je proživjela faze mladosti, zrelosti i starosti ne može se ponovo vratiti u doba mladosti, Eş'arî zaključuje da postoji graditelj i upravitelj (sani', mudebbir), koji ga transformiše iz jednog stanja u drugo stanje (al.-Luma', str. 6). Šahristani prihvata ovaj dokaz koji pripada Ašariju i metod dokazivanja da se supstance ne mogu spojiti i formirati tela same po sebi kao primere hudus dokaza (Nihaietu'l-ikdam, str. 11-12). Ibn Furek navodi da je u delu u kome je sakupio Eş'arî-jeve teološke stavove opisao muhdesi (naslućivanje), kao „ono što se dešava posle večnog postojanja" (Mucerredu'l-makalat, str. 37-38). Iz ovih informacija se razume da je Ash'ari koristio koncept hudusa.Među sunitskim teolozima, Ebu Mensur el-Maturidi, bio je prvi koji je detaljno i sa dubokim znanjem objasnio dokaz hudusa. Prema njemu, hudus je fiksiran sa sva tri sredstava znanja u obliku vesti, smisla i zaključivanja.

a). Maturidijeva svrha je da skrene pažnju na činjenicu da je priroda stvorena transcendentnom moći u Kur'anu. Ovo je dokaz zasnovan na posmatranju i zaključivanju u smislu metode (Teʾvilatu'l-Kurʾan, vr. 33b). Činjenica da niko o sebi ne misli kao o večnom biću, pa čak i ako iznese takvu tvrdnju, pobijanje ove tvrdnje od strane onih koji ga poznaju od detinjstva su primeri hudus dokaza (Kitabu't-Tevhid, str. 11).

b). Maturidi objašnjava hudus dokaz zasnovan na čulima na nekoliko načina. Jedna od njih je činjenica uočene potrebe u objektima. Na primer, ništa u prirodi ne zna poreklo sebe ili svoje vrste, ne može da popravi kvarove koji se javljaju u njenom telu, pa joj je potreban još jedan vlasnik znanja i moći (isto, str. 11-12).

c). Pošto su objekti ili u pokretu ili miruju, ukupno vreme objekta se mora podeliti sa kretanjem i mirovanjem. Ono što je deljivo je konačno. Osim toga, pošto kretanje i mir ne mogu koegzistirati u večnosti, jedan od njih mora biti hâdis, u ovom slučaju su i akcidente i predmeti koji su njihovi nosioci takođe hâdis (ibid., str. 12). U stvari, mentalno je fiksirano i sa zapažanjima i sa principom nemogućnosti spajanja suprotnosti da su karakteristike kao što su sjedinjenje-razdvojenost, pokret-smirenost, lepota-ružnost, uobičajene kao princip. U tom slučaju nije moguće da svet, koji se ne može odvojiti od hâdis (akcidenta), bude večan (isto, str. 13). Pošto dela koja nastaju u senzibilnoj oblasti, nužno nastaju nakon njihovog uticaja, isti princip mora preovladati u celom univerzumu, i stoga se univerzum mora prihvatiti kao hâdis (ibid, str. 15). Prema Maturidiji, iako se neznanje o činjenici da je nešto stvoreno iz ničega može biti prikazano kao dokaz nadređenosti sveta, ovaj dokaz je nevažeći jer se postojanje u celini ne sastoji od čulnog carstva. Prihvatanje postojanja kreativnog uzroka ne zahteva nužno da on bude razuman (ibid, str. 15). Mutahhar b. Tahir el-Makdisi se takođe bavio pitanjem dokaza vadžiba i dao je opširno pokriće dokazu hudusa na početku poglavlja koje je posvetio temi početka stvaranja u svom delu pod nazivom el-Bedʾ ve't-tarih (I, 115-135). Makdisi takođe koristi fenomen formiranja ljudskog bića iz sperme (nutfa), koji kao dokaz koriste i ateisti i religiozni mislioci, ispoljavajući pristup sličnih razmišljanju Maturidi-je (ibid, I, 117120).

Čudno je da osoba koja poznaje zagrobni život sopstvenog postojanja, posmatra promene u svom fiziološkom postojanju i ne sumnja da će jednog dana nestati, tvrdi senioritet univerzuma (isto, I, 118-120). Makdisi (ibid, I, 123-126), koji takođe koristi princip da stvarne stvari ne mogu biti beskonačne, kao što se vidi u Kindi, takođe koristi metod cevher (supstance) i araz (slučajnosti),

odgovarajući na primedbe koje se mogu izneti po ovom pitanju (ibid., I, 129-135). Na kraju govora, on navodi da je hudus predmet koji se proučava od davnina, i da je dokaz iz knjige Ebul-Kasım al-Ka'bi-ja pod nazivom Evaʾilu'l-edil'le preneo u svoje delo upravo onako kako je smatrao da je savršen (ibid., I, 135). Kadi Abdulcebbar, koji na najširi način odražava teološke stavove škole Mu'tezila, u svojim delima deli dokaz hudusa na dva kao „metod objekata" i „metod araz-a (slučajnosti)", tvrdeći, da prvi od ovih može biti poželjan. Pošto se objekti opažaju čulima, o njima se može lakše doneti sud. Pored toga, postojanje tela predstavlja važan dokaz za jedinstvo Uzvišenog Allah-a. Iako dedukcija sa objektima pokriva postojanje i prirodu nesreća, izvođenje akcidentima ne dovodi do takvog rezultata (el-Muhit, str. 36-37; a.mlf., Serhu'l-Usuli'l-hamse, str. 94). Međutim, Kadi Abdulcebbar takođe priznaje da ovaj metod ne podrazumeva obavezno znanje jer ne ispunjava neophodne uslove za to (el-Muhit, str. 38). Iako je Kadi Abdulcebbar otvorio poglavlje u Serhu'l-Usuli'lhamse kako bi dokazao postojanje Uzvišenog Alah-a na osnovu prirode objekata (str. 94), suprotno očekivanjima, on je to otišao da dokaže pomoću nesreća (ibid. , str. 94-95). Čini se da je Kadi Abdulcebbar želeo da ima koristi od Maturidi-je o poreklu tela, ali nije uspeo. Međutim, ostavio je bogato nasleđe kasnijim teolozima svojim stavovima o postojanju akcidenata, njihovom stvaranju i činjenici da se predmeti ne mogu odvojiti od njih u svojim delima, u kojima je dao široku pokrivenost dokazima o hudusu (ibid. , str. 96-122; a.mlf., al-Muhit, str. 40).-103; vidite takođe Topaloglu, str. 68-73). Ebu Bekr el-Bakil'lani, koji je prihvaćen kao meşhur (najpoznatija) ličnost škole posle Ašari-ja, takođe je koristio dokaze o hudusu u okviru metode araz (nezgode). Nakon što je definisao araz-e (nezgode) i dokazao njihovo postojanje (et-Tamhid, str. 18-21), Bakıl'lani kaže da su to hâdis zbog njihove varijabilnosti i da se objekti ne mogu pronaći nezavisno od araz-a (nezgoda). El-Bakil'lani upotpunjuje dokaz hudusa dodajući svoja prateća objašnjenja, da svako pismo ima pisca i da svaka zgrada ima graditelja, da su postojanje i događaji u prirodi promenljivi, i da je priroda, lišena života, svesti i moći, ne može sama po sebi obavljati ove funkcije (ibid, str. 22-24; a.mlf., al-Insaf, str. 16-18). Ibn Hazm, koji je poznat po iznošenju sopstvenih stavova o različitim islamskim pitanjima, koristi hudus metod, koji se zasniva na premisi konačnosti sveta, kao važan dokaz za dokaz, podsećajući na Kindi-jeva objašnjenja; On pokušava da dokaže stvaranje sveta, izvodeći različite zaključke, o osnovnom sudu, da je svaki predmet u prirodi, svaki slučaj u objektima, i konačnost vremena, sa svim njegovim delovima, stvarnost koju opažaju čula, naglašavajuči neophodnost da će svako stvorenje imati drugog Tvorca osim sebe (al-Fasl, I, 14-19, str. 21-22). Pristup Ešari-jevih teologa kao što su Abdulkahir el-Bagdadi, Imamul-Haremejn el-Cuvejni, Gazzali, ovoj temi nije mnogo drugačiji od pristupa njihovih prethodnika. Međutim, al-Gazali postojanje tela i araz-a (akcidenata), pojavu araz-a (nezgoda) i postojanje Tvorca svakog hâdis-a vidi u okviru suštinskog znanja, a takođe odbacuje teoriju senioriteta zasnovanu na kretanju nebeskih tela, sa tezom da ništa što zapravo ne postoji, može biti večno (vidi bibl.). Moguće je reći da Ebu'l-Muin en-Nesefi, koji je prihvaćen kao drugo veliko ime Maturidi-ja, predstavlja dokaz hudusa na organizovaniji i lukaviji način u odnosu na prethodne. Nesefi takođe zasniva stvar na stvaranju araz-a (akcidenata), po metodi prethodnih autora, i pokušava da upotpuni svoj dokaz dokazivanjem da se cevher-i ne mogu odvojiti od araz-a (akcidenata). Važan je nalaz da autor navodi da se ovaj dokaz zasniva na metodi indukcije (stabilnost), jer se povremenom primenom metode posmatranja dolazi do zaključka o stvaranju univerzuma poznavanjem pojedinca. araz-a (nezgode), odnosno one manje. Nasafi kaže da je ovaj dokaz sličan metodi burhan-a* u smislu izražavanja određenih informacija i pobijanja suprotnih stavova (Tebsratu'l-edille, I, 72). (burhan*- Na arapskom, "razjasniti; Smatra se da potiče od korena "b-r-h" (برہ) što znači "doneti dokaze"). Filozofska kultura je počela da ulazi u knjige kelam-a od el-Gazalija, i kao rezultat ovog razvoja, vidi se da Šahristani podržava hudus dokaz zaključcima specifičnim za dokaz mogućnosti koje koriste filozofi.

U prvom delu svog Nihajetu'l-ikdama, koji je posvetio dokazu hudusa, Šahristani, nakon što se dotakao pitanja u smislu istorije filozofije i terminologije (str. 5-11), navodi da su teolozi pokušali dokazati stvaranje sveta s jedne strane i opovrgnuti tvrdnju o senioritetu s druge strane; U

kasnijim delovima dela daje detaljna objašnjenja, koristeći se filozofskom kulturom, uglavnom da pobije različite teze o seniornosti sveta (isto, str. 15-53). Prema Šahristani-ju, dokazi jedinstva i mogućnosti koje teolozi koriste da dokažu postojanje Uzvišenog Alah-a, nisu tako jaki kao osećaj postojanja Tvorca sa znanjem, moći i mudrošću (fitrah dokaz) koji se nalaze u stvaranju čoveka. U stvari, Kur'an (a.m.), takođe naglašava Allah-ovo (dz.š.) jedinstvo, a ne postojanje Uzvišenog Allah-a (ibid, str. 123-126). Fahreddin er-Razi, nakon što je koncept hudusa podelio na dva u smislu zaman (vremena) i zât (suštine), odražavajući stav islamskih filozofa, definiše prvi kao „inkarnaciju nakon nepostojanja", napominjući da u ovom kontekstu nije moguće da se švati granice samog vremena. Sa druge strane, on definiše lični hudus kao "postojanje nečega nije samo od sebe, već zavisi od nekog drugog", pokušavajući da dokaže postojanje univerzuma u ovoj poziciji na osnovu koncepta "mogućeg" (elMebahisu'l-mesrikıjje, I, 227-230; cf. Amidi, str. 9).-23). Čini se da su od uvođenja filozofije u islamske nauke do poslednjeg perioda, učenjaci ponavljali iste stvari u okviru koje je sažeo Šahrastani u vezi sa hudus-om. Dok su neki učenjaci izneli dokaze o hudus-u i mogućnosti da odvojeno dokažu postojanje Uzvišenog Alaha, neki od njih su koristili dva dokaza zajedno, ne pominjući naziv dokaza mogućnosti. Na primer, iako je Kemaleddin elEnbari naveo deset dokaza za hudus, samo tri od njih ostaju u okviru hudus-a (ed-Da'i ile'l-Islam, str. 166-198). Među nedavnim učenjacima kelam-a, oni koji su kontaktirali hudus, pristupili su tom pitanju uglavnom u smislu kritike. Izmirli Ismail Haki je ponovio ono što je ranije rečeno pod naslovom „Delil-i Hudus" i napravio oko pet dokaza, delimično menjajući materijal koji će se koristiti za dokazivanje hudus-a (Ieni Ilm-i Kelam, II, 12-16; caahir, araz , ceahir i arad metode dokazivanja hudus-a). Za njegov memorandum, videti Topaloglu, str. 82-87, 90-92). Predloženi su različiti dokazi, zasnovani na principu da stvarno postojeći objekat, za koji se zna da se koristi od Kindi-a, ne može biti beskonačan, i stoga se mora smatrati stvorenim u delima teologije ugovaranja koja uključuju filozofske predmete. U jednom od njih, "burhan-ı Tursi", pretpostavlja se da je krug objekta za koji se smatra da je krug poput štita (vrsta) podeljen na šest jednakih delova, linijama koje dostižu centar. Pošto svaki od delova štita između dotičnih linija dostiže nultu oblast u centralnoj tački kruga i konačan je, štit koji se sastoji od ovih delova takođe je ograničen i konačan. Ono što je konačno stvoreno je. Ista dedukcija se takođe može primeniti na prave, za koje se smatra da se protežu od bilo koje centralne tačke do beskonačnosti. Čak i ako se tvrdi da će delovi (širina ugla) između ovih linija biti beskonačni, to će izazvati kontradikciju kao što je ograničavanje beskonačnog na konačno, jer imaju početak. Takođe je moguće da linije koje izlaze iz centra budu povezane jedna sa drugom poput stepenica i podeljene na ograničene delove. Zbog ove poslednje operacije, dotični oblik zaključivanja, nazvan je „burhan-i sul'lami". U knjigama kelam-a, zaključak da će se dva paralelna, direktno konačna, jedan konačan i jedan beskonačan, sudarati sa drugim i učiniti ga konačnim, ako se paralelizam prekine (burhan-ı musamete, burhan-ı muvazat). Izvođenje zaključka da stvarne postojeće stvari ne mogu biti beskonačne pomoću ovakvih metoda zaključivanja naziva se „burhan-ı selbi" (Curcani, Serhu'l-Mevakıf, str. 451455; Ebu'l-Beka, str. 249, Tehanevi) I, 324).-327).Moguće je reći da je dokaz o Hudus-u prisutan u drevnoj grčkoj misli, iako jednostavno. Duša, koja je krajnji izvor kretanja u Platon-ovim zakonima, i prvo shvatanje motiva koji se pominje u Aristotel-ovoj Metafizici, uključuju svojevrsni sistem stvaranja. Međutim, ovaj oblik dokaza, koji se u zapadnoj filozofiji naziva „kosmološki dokaz", formulisao je jevrej-ski filozof Ibn Majmun (um. 601/1204) i takođe Sveti Toma (um. 1274), nakon što je stekao slavu u islamskom svetu sa ime hudus, a kasnije Lajbnic i Semjuel Klark. To je takođe privuklo njegovu pažnju. Na osnovu drugog zakona termodinamike, Njutn je rekao da poredak u prirodi ide ka raspadu i da će jednog dana biti uništen. Jasno je da nešto što nije večno ne može biti večno. Dakle, prirodu mora da je izmislio Stvaralac kada je nije bilo na početku (Topaloglu, str. 176; Aidın Topaloglu, str. 119; DIA, IX, 124).

Među učenjacima i misliocima našeg doba koji su zainteresovani za postojanje Uzvišenog Allah-a, ima onih koji prave pristupe koji liče na dokaz hudus-a. Na primer, studije iz oblasti hemije pokazuju da su neke supstance na ivici izumiranja. Ovo izumiranje se kod nekih dešava veoma

brzo, a kod drugih relativno sporo. Prema ovome, materija nije večna; Ono što nije večno ne može biti večno.Ponovo, na osnovu podataka hemije i drugih prirodnih nauka, iznose se teorije da materija ne postoji postepeno, već odjednom, zaključujući da materija nije nastala sama od sebe, već da je stvorena silom koja ga prevazilazi, (Topaloglu, str. 175).

Tenkidi.- Njegova kritika.

Kritike dokaza hudus-a, za koje je prihvaćeno da su ih koristili učenjaci Mu'tezila u istoriji islamske misli, odnose se na tehničku stranu pitanja, a ne na dokazivanje da postojanje nema početak ili negiranje postojanja Tvorca. (vidi MATERIJALIZAM). Ibn Sivar el-Bagdadi, jedan od hanefij-skih učenjaka, kaže da su dokazi o hudus-u zasnovani na metodi cevher i araz-a (nezgoda) toliko slabi da se smatraju nevažećim. Prema njegovim rečima, "araz" znači "pridruživanje nečemu kasnije". „Stvar" mora već da postoji da bi joj se pridružila i nezgoda. U tom slučaju, uključivanje araz-a (nezgoda) u telo ne ukazuje na postojanje objekta, već na njegovo postojanje pre araz-a (nezgoda). Nesrećama su potrebni objekti da bi postojali, a objektima nisu potrebne araz (nezgode). Stvaranje i nered, propadanje (kevn i fesad) se dešavaju u araz-u (nezgodama), a ne u telima. Prema tome, nije neophodno da predmeti budu muhdes jer su nezgode muhdes. Čini se da je Ibn Sivar preferirao dokaze za koje je poznato da ih koristi i Kindi. Po njegovom mišljenju, kada bi teolozi bili svesni dokaza koje koristi Jahja en-Nahvi, oni bi napustili sopstvene „fasid*" dokaze i okrenuli se njima (Makale, str. 243-247). Na osnovu kritika islamskih filozofa o dokazu hudusa, postoji ideja da je vreme drevno, a potiče od Aristotela. Prema njima, iako je svetu potreban Uzvišeni Allah za svoje postojanje (hudus-i zati), to ne znači da je svet stvoren kasnije u vremenu; nastanak sveta nije izložen vremenu časa (Topaloglu, str. 62-63, 135-136). Najosnovnije kritike dokaza o Hudusu potekle su od Ibn Rušd-a. Ibn Rušd je kritikovao svaku od tri tvrdnje koje čine dokaz.

a). U propoziciji „Cevher (Supstanci) se ne mogu odvojiti od araz-a (akcidenta)", predlog ima slabosti, pošto subjekti nisu cevher (supstanca) i tela, već atom. Zato što se suština u ovom smislu može prepoznati samo zaključivanjem, a izvođenje takvog zaključka je posao filozofa.

b). Sumnjiv je i predlog „Sve araz (nezgode) su događaji"; jer ovaj predlog važi samo za entitete koji ulaze u polje posmatranja; Ne bi bilo ispravno donositi sudove o telima i araz-ima (nezgodama) nevidljivog carstva (supralunarnog carstva). Takođe je teško zamisliti granice vremena i prostora.

c). Što se tiče tvrdnje „Stvari koje nisu odvojene od hâdis-a, takođe su hâdis-i", tačno je ako se ovde misli na izvesnu araz (nezgodu), kao što je crnilo predmeta; ako se misli da hâdis (araz-nezgode) nisu posredni, tvrdnja nije tačna; jer su ciklična kretanja nebeskih tela beskrajna i ne spadaju u okvir hudus-a (al-Kesf, str. 46-54). Ibn Rušd je takođe kritikovao hudus dokaze koje su koristili Ešari-je (teolozi kelam-a) u smislu metode. Naime, reči "hudus" i stoga "kidem" su pojmovi koji se u Kur'an-u (a.m.) ne koriste u tu svrhu, ali se kasnije sreću, a spekulacije o ovoj temi uzdrmale su veru kako većinu muslimana, tako i cedel*-iste (teologe). U stvari, običan narod ne može da razume nematerijalno i vanvremensko stvaranje sveta. Zato je Kur'an (a.m.) objasnio stvaranje metodom predstavljanja (el-A'raf 7/54; Hud 11/7; Fussilet 41/11) i preferirao dokaz blagodati. Kur'an (a.m.), koristi koncepte "ljudi" i "budućnost" za stvaranje, koji su pogodni i za reprezentativno i za bukvalno značenje (ibid, str. 119-120). Među kritikama koje je izneo Ibn Rušd-ia, koji ima značajno mesto u istoriji islamske misli, o metodu se može sažeti kao činjenica da dotični dokaz nije uključen u Kur'an (a.m.), da je teško razumeti i da je beskorisno. Međutim, učenjaci kelama su pozdravili dokaz hudus-a ne za javnost, već za elitne grupe.

Mnogi kelam učenjaci, uključujući Gazalija, koga je filozof zapravo ciljao, takođe su napisali traktate vere za ljude i koristili lakše razumljive metode u ovim raspravama. Sa druge strane, Ibn Rušdove kritike u pogledu strukture hudus-a, sastoje se od drevnosti vremena, dakle nebeskih

tela, što se smatra jednim od pitanja neslaganja između teologa i filozofa, a samim tim i prihvaćenog senioriteta atributa volje od strane teologa. Poznato je da su osobine koje su islamski filozofi pripisivali nebeskim telima, uključujući i mesec, za razliku od zemlje, danas je u velikoj meri izgubila naučnu vrednost. Čini se tačnim da je Ibn Rušd predložio dokaz hudus-a, koji se zasniva na telu, a ne na cevher-u (supstanci). Teolozi su ovaj metod manje koristili od metode zasnovane na cevher-araz-ovoj osnovi. İbn Teymiyye, najistaknutiji predstavnik selefij-skih učenjaka iz perioda Muteahhir-a, takođe je u nekim aspektima sličan kritikama Ibn Rušd-ia. Rekavši da je metoda dokaza zasnovana na osnovi cevher-araz previše komplikovana da bi je javnost razumela, čak i ako se smatra tačnim, ona nije uključena u Kur'an (a.m), i da se barem ovim dokazom ne treba zadovoljiti. Kao dokaz vadžib-a, Ibn Tejmija je uvek govorio da umesto individualne cevher (supstance), koja se ne može osetiti čulima, preporučuje upotrebu metode (âyan*-أعيان) objekata, koje svako može da posmatra (Kitabu'n-Nubuvvat, str. 63-65, 73; a.mlf., Mecmuʿatu Tefsir, str. 209-212). Ibn Tejmijja, takođe, ocenjuje tvrdnju u dokazu hudus-a: „Hâdis-i se ne mogu beskonačno vraćati unazad“. Prema njegovim rečima, posmatraju se pojedinačni entiteti i događaji kao što su oblaci, kiša, usevi, drveće i sunce.Nema sumnje da su to hâdis-i i da imaju Tvorca. Međutim, tvrdnja da se odnos između bolesnika i invalida zaustavlja na nazadnoj tački, znači da je svet stvoren bez izvorne materije (Kitabu'n-Nubuvvat, str. 9, 85-87). U stvari, zapažanja ukazuju da se sve nužno sastoji od „stvari“. Da bi Alah (dz.s.) nešto stvorio, ono mora biti stvoreno, odnosno mora postojati hâdis-ki razlog. Ako nema takvog hâdis-a, to znači da postoji drevni razlog. Tada će svet biti večan. U tom slučaju, tvrdnja „To je hâdis koji nije čist među hâdisi-ma“ nema logičku vrednost (isto, str. 81-82, 91-92). Iako Ibn Tejmijja prihvata da nije moguće da uočljive cevher (supstance) murekkeb-a (pojedinačna tela) nastanu u okviru sistema koji je zauvek pod uticajem (il'let-malul) i bez transcendentnog Tvorca, on ne usvaja univerzalni sistem ovoga, pa čak i ovom prilikom žestoko kritikuje teologe. Pored toga, ne nudi sistem koji pruža rešenja (pogledajte TESELSUL). Neki savremeni učenjaci su takođe kritikovali argument hudus. Prema Šiblij-u Numanij-u, primećena promena u prirodi pripada oblicima objekata i u njihovoj supstanci se ne dešavaju nikakve promene. Zbog toga se postojanje u svetu ne javlja u materiji, već u obliku. Podrazumeva se da je na ovakav Šibli-jev pogled uticala teorija „očuvanja materije“, koja je bila prihvaćena u njegovo vreme, a da je raspadom atoma izgubila naučnu vrednost. Muhamed Ikbal, poput Ibn Tejmije, kritikovao je princip dokaza hudus-a da hâdis-i ne mogu ići unazad u nedogled. Prema njegovim rečima, prekid uzročno-posledičnog lanca (il'let-malul) u prvom uzroku je u suprotnosti sa principom uzročnosti koji čini dokaz. Pošto su uzrok i posledica dva neodvojiva principa, nije moguće da uzrok bude neophodan, iako je rezultat događaj. Ikbal je pokušao da popuni prazninu koju je ostavio Ibn Tejmii-ja u ovom trenutku na sledeći način: Beskonačno biće (Allah dz.s.) nije apstraktno i ne isključuje konačno, naprotiv, on ga prihvata bez povrede njegove beskonačnosti, (Ozervarlı, str. 166- 167). Dve važne tačke skreću pažnju na ovu Ikbal-ovu misao.Zadržati Allaha (dz.s.), prvouzroka, u statusu stvorenja u smislu uzročno-posledične veze, i uspostaviti neku vrstu jedinstva između prirode i Allaha (dz.s.), nalik jedinstvu postojanja. Svako od ovih razmatranja stvara veće oblasti rasprave od kritika upućenih ovom pitanju. Savremene kritike dokaza Hudus-a su usmerene na postojanje Allaha (dz.s.), a ne na sam dokaz, tvrdilo se, da dokazi koje treba izvesti na ovu temu, mogu biti teološka neophodnost, a ne naučna.U ime pozitivnih nauka, koje ispituju sadašnje uspostavljanje i funkcionisanje prirode, reći da li ona ima početak ili ne je proizvod spekulacije zasnovane na nagađanjima i predviđanja, a ne na eksperimentu i posmatranju. Sa ove tačke gledišta, kritike usmerene na dokaz hudus-a, a samim tim i na pitanje dokaza vacib-a, nisu naučne i nove, već se sastoje od ponavljanja sličnih u istoriji misli (Aidın Topaloglu, str. 122-126). Osim hudus pomena u knjigama teologije i poslanica o dokazima neophodnosti, postojale su i zasebne rasprave na ovu temu.

Među njima, Devvani-jev Risale fi isbati's-saniʿ bi-hudusi'l-ʿalem (Suleymaniye Ktp., Nafiz Pasa, br. 1350, vr. 32b33a), Risale fi'l-hudus od Sadreddin-i Sirazi (faksimil iz rukopisa, Suleimaniye

Knjg., Hacı Mahmud Efendi, br. 1260/1), İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Mizârî'nin el-Lümʿa fî taḥḳīḳi mebâḥiṯ i'l-vücûd ve'l-ḳader ve efʿâli'l-ʿibâd (M. Zâhid Kevserî, Kahire 1358/1939),Hoca Osmanzâde Ahmed Âsım Efendi'nin Risâle fî iṯ bâti ḥudûṯ i'l-ʿâlem (Risâletü'l-irâdeti'l-cüzʾiyye ekinde, İstanbul 1285) ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Risâletü'l-hudûs (müellif hattı, Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3742), može se citirati.

Bibliografija

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥdṯ " md. Lisânü'l-ʿArab, "ḥdṯ " md. et-Taʿrîfât, "el-Ḥudûṯ " md. a.mlf., Şerḥu'lMevâḳıf, s. 451-455. Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 29, 218, 249, 359, 400. Tehânevî, Keşşâf, I, 324-327. Kāmus Tercümesi, I, 646. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥdṯ " md. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "bdʿa", "cʿal", "fṭr", "ḥdṯ ", "ḫlḳ","ṣnʿa" md.leri. Kindî, Resâʾil, s. 121 vd., 186-192, 194-198, 201-207. Hayyât, el-İntiṣâr, s. 21, 40-41. Eş'arî, elLümaʿ, s. 6-7. Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 11-15. a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 22, vr. 33b. Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, I, 115-135. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 184. Bâkıllânî, el-İnṣâf, s. 16-18. a.mlf., et-Temhîd (McCarthy), s. 18-24. İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 37-38. Kādî Abdülcebbâr, elMuḫîṭ, s. 36-103. a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 92-122. Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 36-69. Mâverdî, Aʿlâmü'nnübüvve (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 32-33. İbn Hazm, el-Faṣl, I, 14-24. Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 17-27. a.mlf., eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 166-262. İbnü'l-Hammâr [İbn Süvâr el-Bağdâdî], Maḳāle fî enne delîle Yaḥyâ en-Naḥvî ʿalâ ḥadeṯ i'l-ʿâlem evlâ bi'lḳabûl min delîli'l-mütekellimîn aṣlen (nşr. Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṯ e ʿinde'l-ʿArab içinde), Kahire 1977, s. 243-247. Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 106. a.mlf., el-İḳtiṣâd (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 24-35. Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 5-53, 56, 123-126. Kemâleddin el-Enbârî, ed-Dâʿî ile'l-İslâm (nşr. Seyyid Hüseyin Bâğcevân), Beyrut 1409/1988, s. 119-161, 166-198. Neseffî, Tebṣıratü'l-edille, I, 4452, 60, 72-76. İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille (nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1388/1968, s. 4654, 113-121.Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṯ ü'l-meşrıḳıyye (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 227-230. Seyfeddin el-Âmidî, el-Mübîn (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire 1403/1983, s. 9-23, 119. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 26-38, 40-41. a.mlf., Kitâbü'n-Nübüvvât, Beyrut 1405/1985, s. 9, 60-65, 71-73, 81-87, 91-92. a.mlf., Mecmûʿatü Tefsîri Şeyḫi'l-İslâm İbn Teymiyye (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Bombay 1374/1954, s. 209-212, 266-267, 364-365. İbnü'l-Murtazâ, el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi'l-ʿaḳāʾid (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1985, s. 81-83. Beyâzîzâde, el-Uṣûlü'lmünîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 41. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 10-16. Îżâḥu'lmeknûn, I, 396. Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı, Ankara 1992, s. 50-53, 62-63, 68-73, 82-87, 90-92, 122-126, 135136, 175-176. M. Sait Özervarlı, Son Dönem Kelâm İlminde Metot (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 166-167. Aydın Topaloğlu, Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi (doktora tezi, 1996, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), str. 119, 122-126. Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, İstanbul 1998, str. 40-55. H. Bekir Karlığa, "Delâletü'l-hâirîn", DİA, IX, 124.

Cedel*- الجدل – Analogija, zasnovana na propozicijama koje su svi poznati ili prihvaćeni; Termin logika, filozofija i kelam je nekada označavao metod utišavanja protivnika u diskusiji).

Autor:

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

U rečniku „čvrsto uvijati konopac; ispuštanje nekoga na tvrdi pod; To je ime od korena cedl ili cedel, što znači „biti čvrst u neprijateljstvu ili diskusiji, zauzeti front“, arapski je ekvivalent latinske reči dialectica. Pojam se na različite načine definiše u logici, filozofiji i drugim srodnim naukama. U logici, cedel znači "kiias sastavljen od dobro poznatih (meşhûrât) i ispravnih (musel'lemat) premisa". Iako postoje različite definicije u filozofiji i kelamu, ona se generalno definiše kao „umetnost ukazivanja protivrečnosti u ideji kroz diskusiju“. Pored toga, cedel se takođe koristi kao naziv nauke koja govori o pravilima diskusije koja je napravljena da pokaže istinitost ili netačnost teze. U Kur'anu (a.m) se koriste različiti oblici na dva mesta cedal, na dva mesta cidal i na dvadeset i šest različitih oblika koji potiču iz korena mucadele. Reči koje se koriste u diskusiji i znače „dokaz” kao što su huccet, sultan, burhan pojavljuju se na šezdeset mesta. Mira' i muhacce se takođe koriste u Kur'anu (a.m.) u smislu "međusobne rasprave i iznošenja dokaza" (vidi M. F. Abdulbaki, el-Mu'cem, srodne reči). U Kur'anu (a.m.) su zabranjene rasprave koje nisu zasnovane na istinitom znanju i konačnim dokazima, poricanje istine prikazivanjem nepravde kao ispravnog, a ispravnog pogrešnog, a sve u svrhu odbrane nepravde, sa druge strane, zabranjene su rasprave sa ciljem pobijanja pogrešnih ideja, dok dokazivanja i odbrane istine, na osnovu sigurnih dokaza i stvarnog znanja, smatraju se dozvoljenim, čak i u ovom smislu, Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) je naređeno da se bori sa svojim protivnicima (vidi en-Nahl 16/125).Iako postoje neki hadisi koji zabranjuju ustupanje u zbirkama hadisa (Musnad, IV, 156; V, 252, 258; Darimi, “Mukaddime”, 17, 29; Ibn Mace, "Mukaddime", 7) treba švatiti kao vrstu diskusija koju Kur'an (a.m.) ne pozdravlja. U mnogim ajet-ima se vidi da se rasprave vode da bi se ućutkali ili ubedili mnogobošci koji su se odupirali pozivu islam-a. Pored toga, dati su primeri iz razgovora prethodnih Poslanika (s.a.v.s.) sa njihovim sopstvenim plemenima.Vidi se da se u raspravama o Kur'anu koriste različiti stilovi, a dok se odgovara na beskrajne zamerke onih koji insistiraju da ne veruju, vidi se da se koriste dokazi koji sadrže filozofske, psihološke, sociološke i istorijske informacije, uzimajući u obzir sve sposobnosti i karakteristike ljudskih bića. Kroz istoriju islamske misli formirala se grana nauke pod nazivom "cedelu'l-Kur'an", koja se bavi metodama rasprave o Kur'anu i pisana su različita dela iz ove oblasti. İbrâhim b. Hammâd el-Mâlikî’nin Ḥicâcü’lḴurʾân’ı (İbnü’n-Nedîm,s.252),İbnü’l-Hanbelî’nin İstiḫrâcü’l-cedel mine’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm’i(Riyad 1981), Muhammed et-Tûmî’nin el-Cedel fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm’i (Tunus 1980), Yusuf Şevki Yavuz’un Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu (İstanbul 1983), Zâhir Avvâd el-Elmaî’nin Menâhicü’l-cedel fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm’i (Riyad 1984), su neki od njih. Po Sokratu, dijalektika je metod razgovora koji se vodi kao teza i antiteza da bi se došlo do istine, da bi se razjasnili i opisali pojmovi. Dijalektika, koju Platon vidi kao sredstvo za dosezanje od carstva čula do carstva ideja (od produkcije do ma‘kūlâta) podelom bića na rodove i vrste, i logiku otkrivanja apsolutne istine, u Aristotel-ovom sistemu, to postaje logika nagađanja koja se može koristiti u rasuđivanju koja igra ulogu da natera sagovornika da prihvati određenu misao i kao rezultat toga izražava verovatnoću.Topica, peta knjiga Aristotel-ovog logičkog korpusa Organon, imala je značajan uticaj na usvajanje cedel-a kao posebnog metoda rasprave ili dokazivanja, kao discipline logike u islamskoj filozofiji.

Ovo delo, koje se sastoji od osam poglavlja, posebno I i VIII. poglavlje su direktno vezana za dijalektiku, u I-prvom poglavlju su opšta razmišljanja o dijalektici i zakonima dijalektike, dok u VIII-mom poglavlju se govori o pravilima dijalektike. U Topici, Aristotel je ukratko opisao dijalektiku kao „poređenje koje izvodi zaključke iz verovatnih premisa“ (vidi Mantıku Aristo, II,

489), i na taj način cedeli-n, II. On se razlikovao od dokaza na osnovu određenih premisa koje je razradio u Analitici. Prema ovome, iako su premise dokaza prve i konačne istine, premise argumentacije su „znanje koje se sastoji od nagađanja svih ljudi ili većine njih, ili nekih ili većine filozofa, ili većine slavnih i odraslih“ (isto, II, 490). Topica je prevođena na arapski nekoliko puta pod imenima el-Cedel i Kitâbu Mevâžıʿi’l-cedel, pored svog originalnog imena, a takođe i od strane Farabi-ja, komentarisali su ga i filozofi kao što su Yahyâ b. Adî-a i EbulFerec Ibnu't-Tajjib, a Farabi je napisao sažetak dela (Kaia, str. 107).Farabi, Ibn Sina, Averoes i mnogi drugi islamski mislioci, pisali su dela o ustupanju, pod Kitabu'l-Cedel ili sličnim imenima, u velikoj meri, zasnovana na Topici, i uglavnom su objašnjavali ustupljeno u skladu sa Aristotel-ovim švatanjem. El-Farabi je definisao cedel kao „umetnost pokušaja da se ne usvoji druga misao koja je suprotna datom odgovoru ili prihvaćenoj misli“. U ovoj definiciji, cedel je viđen kao umetnost ne upadanja u kontradikciju dok se brani ili kritikuje ideja. Prema njegovim rečima, vrlo je malo tačnih podataka kojima se može verovati u dijalektičke dokaze. Farabi je prihvatio teme četiri knjige posle Burhana u Organonu (cedel, hatabe [retorika], zabluda i poezija) kao mesta gde je dokaz primenjen i ocenio ih kao oblik dokaza čija je laž „manja od istine“ (al-Mecmuʿ, str. 61). Poput Aristotela, Farabi je cedel smatrao uslugom i oruđem za postizanje bliskog znanja, ali je takođe izjavio da je glavni metod bliskog znanja dokaz i da cedel može dati samo čvrsto mišljenje (Ca'fer Alu Iasin, str. 178) . İbn Sînâ je cedel epistemološki opisao na sledeći način: „Cadel je umetnost dokazivanja ideje poznatim ili opšteprihvaćenim predgovorima a ne usvajanje mišlenja suprotnoj, branjenoj ideji. Prema njegovim rečima, u rešavanju verskih, moralnih, političkih i društvenih problema, kao odgovor na upotrebu dokaza koji proizilaze iz racionalnih potreba u mentalnim i prirodnim naukama, koristi se metod cedela, koji se zasniva na odredbama koje ljudi zajednički prihvataju, metode koje, takođe treba primeniti.Pošto će odnos subjekat-predikat u preambuli tvrdnje, za koju se traži da se dokaže ili poništi, biće ispitan u smislu opisa, roda, vrste i osetljivosti. Svaki dokaz i poništavanje, moraju biti sprovedeni, uzimajući u obzir ove tačke. U diskusiji, željeni rezultat treba sakriti upoređenjima koja treba da se naprave kako bi se ideja prihvatila, a oni koji razmišljaju za ovu svrhu treba da dođu do svojih ciljeva počevši od najudaljenijih predgovora (Ibn Sina, str. 18-20). , 24, 25, 72, 75). Od Farabi-ja, svi islamski logičari su prihvatili cedel kao vrstu silogizma koji je slabiji od dokaza u smislu preciznosti i svojih premisa i zaključaka. Premise ovog silogizma su propozicije za koje se ne zna da su same po sebi istinite, ali ih ljudi prihvataju kao istinite i postaju široko rasprostranjene (musellemat i meşhûrât). Svrha cedela je ili da natera protivnika da prihvati mišljenje i uverenje ili da ućutka protivnika, umesto da dođe do pravih informacija (Tusi, I, 462; etTaʿrifat, „cedel” art.); Iz tog razloga, cedel je više prihvaćen kao metod diskusije. Međutim, İbn Sînâ skreće pažnju da ova rasprava nije samo sporna, već debata, odnosno rasprava puna „zlog oka“ (pogled, ideja). Osim ovih studija islamskih filozofa o cedelu, nakon formiranja i širenja veroispovesti i intelektualnih mezheba, iako su selefi-jski učenjaci odbijali da raspravljaju o verskim pitanjima, izučavaoci kelama i usul-i fikha pisali su razna dela o pravilima diskusije.

U ovim radovima korištene su dve glavne metode:

1). Pezdavi-ev metod, koji tvrdi da treba koristiti samo dokaze zasnovane na nas-u, idžma-u i kijas-u.

2). Amidi-ev metod, koji usvaja da se može zaključiti sa svim informacijama koje imaju kvalitet dokaza, bez obzira kojoj nauci i predmetu pripadaju. Podrazumeva se da su nakon formiranja ovih metoda unete neke izmene u definiciju cedel-a. U stvari, ovo pitanje se jasno vidi kod Ibn Haldun-a. Prema njemu, cedel je „nauka koja podučava načine rasprave koje se odvijaju između pripadnika različitih veroispovesti i fikh mezheba“ (el-ʿIber, I, 381). Tehanevi dalje proširuje ovu definiciju i definiše cedel kao „nauku koja podučava metode korišćenja dokaza u vezi sa verskim pitanjima“ (Kessaf, „cedel“ art.). Dakle, on je prihvata kao granu nauke koja govori o dokazima vezanim za sve verske predmete. Iako su nauke, debate, i hilâf takođe oblasti koje ispituju pravila diskusije poput cedel-a, postoje neke razlike između njih. Nauka o debati je sveobuhvatno polje koje uključuje sve vrste pravila diskusije, bilo religiozne ili nereligiozne, gde ima za cilj da otkrije više istine. Nauka o hilâf-u je grana koja se bavi pravilima rasprave o mišljenjima mudžtehida i njihovim dokazima fikha u fikh mezheb-bima, gde je ograničena samo na pitanja fikh-a. Cedel, s druge strane, ima za cilj da brani svaki stav u raspravama o verskim ili nereligioznim pitanjima (Taskoprizade, I, 307-308; Kesfu'z-zunun, I, 580). Cedel, koji se takođe koristi u odbrani lažne ideje, nije viđen kao sredstvo da se dođe do istine sam po sebi, jer otvara vrata držanju formalne logike i pribegavanju igrama reči kako bi se postigao uspeh u odbrani. . Međutim, ima i onih koji prihvataju da ako se korišteni dokazi zasnivaju na preciznim informacijama, diskusijom će se doneti tačni zaključci. U stvari, teolozi iz perioda mutakadimina su tvrdili da je najefikasniji način da se utvrdi ispravnost ili netačnost mišljenja diskusija, i sa ovim stavovima su se odvojili od islamskih filozofa koji su usvojili aristotel-ovsku tradiciju (Cuvejni, el-Kafije fi'lcedel, nashirin taddimi, str. 26-27, 52-53).U kasnom periodu, sa druge strane, preferirao se metod debate umesto parnice, sa mišlju da može dovesti do nemoralnih stavova i ponašanja zabranjenih islamom, kao što su hvalisanje, oslobađanje od odgovornosti, nemogućnost privlačenja protivnika, držanje zamjeranja prema njima, klevetanje i traženje njihovih nedostataka i grešaka)., poništavanje dokaza (nakz-transakcija) i poništavanje tvrdnje (muaraza-spor) su opširno proučavani u ovoj disciplini (vidi DISKUSIJA). Postoje razne knjige cedela, koje su pisali učenjaci Kelam-a od ranog doba, čija se autorska prava nastavljaju u svakom periodu. Kitabu'l-Cedel Ebu Mansur el-Maturidi-ja (Nesefi, vr. 111a), Ka'bi's el-Cadel i njegov narod adabu (Ibnu'n-Nedim, str. 219), Ebu Ishak el-Isferaijni's Edebu'l- cedel (Subki, IV, 261), Cuvejni's el-Kafije fi'l-cadel (Kairo 1399), el-Muntehal fi ʿilmi'l-cedel' od Gazzali-a i (Abdurrahman Bedevi, str. 32), Keazi er-R 'l-esrar (Ibn Haldun, I, 410), Amidi-jev Şerhu Cedeli's-šerif (Subki, VIII, 307) , Ibn Taimiije Tenbihu'r-reculi'l-gafil ʿhi'l-avlace (ʿhi'l-avlace) Kesfu'z-zunun, I, 487) su neki od njih.

Bibliografija

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cdl” md. et-Taʿrîfât, “cedel” md. Tehânevî, Keşşâf, “cedel” md. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “cdl” md. Müsned, II, 258, 478; IV, 156; V, 252, 258. Dârimî, “Muḳaddime”, 17, 29. İbn Mâce, “Muḳaddime”, 7. Manṭıḳu Arisṭo (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, II, 489-490. Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 294. Fârâbî, el-Mecmûʿ, Kahire 1325/1907, s. 61. İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 219, 252. İbn Sînâ, Kitâbü’l-Cedel, Kahire, ts., s. 18-20, 24, 25, 72, 75. Cüveynî, el-Kâfiye fi’l-cedel (nşr. Fevkıye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, nâşirin takdimi, s. 26-27, 52-53. Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 40, 94-95, 97. Nesefî, Tebṣıratü’ledille, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 111a. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, V, 165, 167; XX, 29, 139140. Seyfeddin el-Âmidî, el-Mübîn (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire 1403/1983, s. 91. Nâsırüddîn-i Tûsî, Şerḥu’l-İşârât ve’t-tenbîhât (İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât içinde, nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü’lmaârif), I, 462, 464. Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 261; VIII, 307. İbn Haldûn, el-ʿİber, I, 381-382, 410. Süyûtî, el-İtḳān (Beyrut), II, 1054-1060. Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 307-308. Keşfü’z-ẓunûn, I, 487, 579-580; II, 1359, 1408. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-Fevzü’l-kebîr (trc. Selman Hüseyin en-Nedvî), Beyrut 1407/1987, s. 22, 26-28, 29-38. Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü’l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 32. M. Ebû Zehre, Târîḫu’l-cedel, Kahire 1980, s. 3446, 49-51, 60-64. Yusuf Şevki Yavuz, Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, s. 4-12, 16, 21, 108-115, 125, 126-159. Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 103107. Ca‘fer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî fî ḥudûdih ve rüsûmih, Beyrut 1405/1985, str. 178.

Vad (trs.vaz' – الوضع - Grana nauke koja se bavi izražavanjem reči u zamenu za određeno značenje i odnosom između reči i značenja.

Autor:

ŞÜKRAN FAZLIOĞLU

Termin značenje vad-a, koji u rečniku znači „staviti nešto na mesto“, je „određivanje reči prema značenju“. U filološkom planu, pošto je vad predstavljanje reči za označavanje određenog značenja, u ovoj grani nauke značaj dobija odnos reči, značenja i stanje reči, da ukazuje na značenje. Pošto se do znanja drugog elementa dolazi iz poznavanja jednog elementa, pitanje značenja predstavljalo je jedno od glavnih pitanja o kojima se raspravlja u ovom kontekstu. Svrha nauke o vad-u je da odvoji reči koje iznose različite grane nauke jedne od drugih, posebno da odredi stvarnu i metaforičku upotrebu reči. U nauci o vad-u od velikog je značaja pitanje, od čega se sastoji priroda jezika kao celine nezavisnog od govornika i slušaoca. Ova pitanje su proučavali učenjaci lingvistike, logike i fikh-a. Međutim, činjenica da su se ovim pitanjem prvi pozabavili lingvisti, rezultat je razvoja islamske misli u istoriji. Prvi nezavisni tekst o nauci o vad'u koji je napisao Adududdin el-Udzi (um. 756/1355) uglavnom je o značenju znakovnih imena o kojima se raspravlja u lingvistici. Zbog toga je vad' u smislu principa doslovne indikacije, oduvek proučavan u delima lingvistike, logike i fikh-a u kontekstu doslovno-značenjskog odnosa, pre nego što je uveden kao samostalna nauka. Sa druge strane, podela dalala na doslovne i nebukvalne, podela svakog od njih na prirodne, racionalne i posredne naznake, može na prvi pogled ostaviti utisak da je činjenica vad' princip samo konkretnog dela doslovne indikacije. Međutim, vad' je takođe princip nebukvalne indikacije. Sa obzirom na njegovu povezanost sa naukom u tradiciji islamske misli, vad' je obrađen u kontekstu porekla jezika zbog odnosa između reči i značenja.U ovom kontekstu, vad', kako se kaže, da ukazuje na značenje i da određuje reč, naziva se "mavdu'", značenje za koje se ta reč određuje naziva se "mavdu leh". U ovim ispitivanjima je takođe važno pitanje da li je odnos između formulacije i značenja jedan na jedan (kongruentni) elementi. U raspravama o mogućnosti ili neophodnosti da svaka reč ima značenje (musta'mel-savršen) ili da nema značenje (muhmel-verovatno), pominju se tri mogućnosti ili obaveze u odnosu između značenja i formulacije.

1). U smislu značenja, skupovi reči su jednaki;

2). Govor je podskup značenja, i;

3). Značenje je podskup leksike. Osim ove tri mogućnosti, može se misliti da mogu postojati elementi koji nisu članovi nijedne od njih, iako skupovi značenja i formulacije čine skup koji se ukršta. Drugim rečima, moguće je pronaći reči koje su članovi skupa značenja, ali nemaju reč, ili imaju reči koje ne potpadaju pod nikakvo značenje).Postoje tri oblasti postojanja nečega što postoji ontološki: izvan (van uma), u umu (mašta) i u jeziku (bukvalni izraz mašte).

Između njih postoji određeni odnos afiniteta.Međutim, ne može sve imati mentalnu maštu, kao što su ona izvan čulnih polja. Kao što se vidi u bićima i fikcijama koje proizvodi mašta, spoljašnje postojanje svake zamišljene stvari i svake mentalne imaginacije (značenja) možda nemaju bukvalni ekvivalent. Stoga je neophodno voditi računa o razlikama kao i o kompatibilnosti između

sva tri stanja postojanja. Ovo određenje važi i za reči nastavnog plana i programa koje se tiču nauke o pisanju i za reči murekkeb koje su povezane sa naukom o sintaksi. Lingvisti su ispitivali značenja i reči koje su međusobno kompatibilne. Ova studija se ne bavi konkretnim rečima, već se bavi prirodom značenja koje označavaju opšte kategorije kao što su imenica-glagol-slovo, što omogućava da se o njima govori, i pitanje kakvog značenja ove kategorije služe, u smislu označavanja konkretnih pojedinosti. Stoga, određivanje značenja bilo koje od ove tri kategorije daje mogućnost da se utvrde značenja pojedinosti koje spadaju u njen delokrug. Nakon utvrđivanja ove opšte strukture u nauci o vad-u, raspravlja se o klasifikaciji pojedinosti koje spadaju u opseg svake opšte kategorije među sobom, kao i o vrstama značenja za koje se te klase i klasteri propovedaju. Na primer, elementi imeničkog skupa se nazivaju ism-i fail, ism-i mef'ul, hal, itd. Klasifikovan je kao takav i ispituje se šta se propoveda u svakoj grupi. U stvari, rasprava Adududdin el-Oci bavi se pitanjem kojih znakovnih imena, koja su članovi imeničkog skupa i koja se ispituju u okviru dvosmislenog (nejasno) podskupa imenica, propovedaju da bi se pokazalo koje značenje. Počevši od Farabija, studija logike do delâlet-a, stoga ozbiljno utiče na pitanje vad'-a. İbn Sînâ-ova teorija značenja je podstakla takve rasprave. Činjenica ta da je predmet označavanja, uvršten u prvo poglavlje u logičkim knjigama, omogućila je da na dnevni red dođe pitanje vad'-a, koji je osnova znaka. Posebno se razmatraju propozicije oko Aristotel-ove knjige pod nazivom Peri Hermeneias (Propozicije) i delimične reči koje ih čine. Međutim, cilj logičara je da naglase, da je na prvom mestu značenje, a ne reč izražena u bilo kom jeziku. Iz tog razloga, logičari su želeli da prevaziđu teoriju identiteta značenja reči, koju su prvi lingvisti izgradili, na osnovu prihvatanja identiteta jezika i mišljenja, klasifikujući reči prema prioritetu značenja i prirodi reči, što znači da ukazuju na Farabi-jeve studije o ovoj temi, kao što su el-Elfazu'l-musta'mele fi'l-mantık i Kitabu'l-ʿIbare, koje imaju važno mesto u ovoj oblasti. Podrazumeva se, da je Zamahšari bio pod uticajem Farabi-jevih studija, u svojim objašnjenjima, o definicijama imenica i glagola, u njegovom el-Mufassal i njihovim indikacijama značenja.Iz tog razloga, pitanje odnosa između reči i značenja, postala je oblast u kojoj lingvisti i logičari konstruišu i utiču jedni na druge od određenog datuma. Među lingvistima, Ibn Džini je najviše zainteresovan za fenomen vad-a. Ibn Cini, u svom obimnom filološkom delu pod nazivom, el-Hasaʾis, kaže da se iza infinitiva glagola i naznake vremena krije fenomen vad', jer su oba predstavljena samom rečju. Ako je reč znak značenja, zavisi od toga da li se propoveda kao ekvivalent tom značenju. U stvari, prema Ibn Cini-ju, pošto upućivanje glagola na subjekat nije zasnovano na rečima, ono nije doslovno već duhovno, jer se postojanje subjekata postiže kao rezultat mentalnog procesa (al.-Hasaʾis, II, 328). Adududdin el-Ici-jev er-Risaletu'l-vazʿiije, koji se sastoji od tri dela kao što su mukaddime, taksim i hatime, isticali su prethodni lingvisti i logičari, zamenica, infinitiv, imenica roda, vlastita imenica, izvedena imenica, ime znaka, prvi odvojeni rad koji ispituje značenja glagola i slova (predloga) sa imeničkim vrstama kao što je ism-i mevsul, ukratko, na osnovu vaz u odnosu formulacije i značenja. Iako je vaz' kao princip doslovnog značenja bio poznat ranije, Ici je prikupio informacije rasute u jezičkim i logičkim knjigama u delu oko određene teme i svrhe. Vaz-ova nauka i njena pitanja mogu se sumirati na sledeći način u kontekstu sadržaja ove rasprave, koja čini osnovu kasnijih studija i istraživanja nauke o vaz-u: Vaz je podeljen na dva dela. Ako se reči propovedaju uzimajući u obzir značenje na koje ukazuju, nazivaju se posebnim vaz-om, ako se propovedaju s obzirom na opštu situaciju, nazivaju se opštim vaz-om. Opšti vaz je proučavan u kontekstu reči poput znakovnih imena.Prema tome, razmatra se zajedničko značenje između manjih situacija i formulacija, dostavlja se da ukaže na ovo zajedničko značenje.

Međutim, svaki put kada se ta reč izgovori, misli se na delimično značenje, a ne na zajedničko značenje. Opšte značenje vaz znači (vazov instrument), dok parcijalne situacije su značenje koje su reč za sebe (mavzu leh-u korist). Na primer, dok se smatra da nazivi znakova odgovaraju manjim situacijama (mavzu leh-u korist) u smislu njihovog spoljašnjeg postojanja, zajedničko

značenje među manjim situacijama je sredstvo datog značenja. Prema njegovim rečima, vaz' takvih reči su opšti, a njihova tematika je specifična. U pogledu vaz-a, prema promeni subjekta u korist instrumenta vaz, u pitanju su četiri jednačine, kako su dve opšte, obe su posebne, prva je opšta, druga je posebna, prva je poseban, a drugi je opšti. Ovde četvrta jednačina nije moguća; Pošto je prva jednačina po svom sadržaju otvorena, ne predstavlja problem, tako da nije ispitivana u nauci o vaz-u, druge dve jednačine su naglašene. U spoljašnjem svetu, delimično značenje vaz-ovih sredstava, može se saznati samo kroz pretpostavku koja čini značenje jasnim. Značenje fraze je podeljeno u dve kategorije: opšte značenje i delimično značenje. Kompleks je ili subjekat (ja) čiji su članovi u spoljašnjem svetu, tada se zove ime roda, ili je to infinitiv koji je naziv određenog događaja, koji se naziva postajanje (hades), ili ne postoji ni jedno, već odnos između ta dva. Ako nisbet uzima u obzir lice, izvedena reč uzima naziv glagola ako ga uzima u obzir hades. U slučaju da je značenje fraze delimičan, iskaz se daje kao odgovor na delimično ili opšte značenje. Delimična situacija se vidi u posebnim imenima kao što su Ali i Veli, koji su takođe stavljeni u delimični oblik da bi pokazali manje značenje. Slučaj delimičnog-univerzalnog, to jest slučaj univerzalno postavljenog za sporedno značenje, je ili slovo (predlog) koje ukazuje na značenje druge reči, a ne one u sebi, ili reči u kojima je značenje samo po sebi jasno samo pretpostavkom. Ako je kardinal u samoj adresi, zamenica je, ako nije, to je vidljivo ili fizičkim kardinalom kao u imenicama znakova, ili mentalnim kardinalom kao u imenicama. Uslov određivanja značenja uz pretpostavku je česta pojava koja ih razlikuje od slova (predloga) u zamenicama, znakovnim imenicama i imenicama. Pošto pretpostavka ism-i mevsul nije spoljašnja već mentalna, i ona i njena pretpostavka su univerzalne, dok su zamenice i imenice delimične jer su njihove pretpostavke spoljašnje; U vlastitoj imenici i značenje i kontekst su delimični, dok su u zamenici oba univerzalna. U vlastitoj imenici i značenje i kontekst su delimični, dok su u zamenici oba univerzalna. Imenice izvedene od glagola kao što su ism-i fail, ism-i mef'ul, pridevi musebbehe ne mogu se uključiti u kategoriju glagola. Jer se u glagolu kombinuje značenje infinitivnog značenja, vreme ostvarenja ovog značenja i njegov odnos prema subjektu, koji se odnosi prvo na infinitivno značenje (hades/postajanje), a zatim na subjekat, dok u ovom pitanju su imenice, prvo subjekat, a zatim infinitivno značenje. Dok je ime roda dato sa neodređenim značenjem, carstvo tog roda je jasno objašnjeno slovom ta'rif. Pošto ne mogu biti obavešteni o sebi, slovo (predlog) ne može biti predikat i subjekat; Iz tog razloga, oba ukazuju na fiksno značenje u reči koja nije ona sama. Međutim, dok glagol pokazuje univerzalno značenje, može se pripisati i određenom subjektu; dakle, glagol se može izvesti o nekoj reči osim o sebi. Slovo (predlog) može pokazati značenje samo u zavisnosti od elementa koji nije on sam. Diskutabilno je da li je zamenica koja pripada Gāibe* univerzalna ili ne. Upotreba reči koje znače „imati“ (zû*) i „preko“ (događaj) je delimična, a njihova značenja su univerzalna. Upotreba iskaza se može menjati, ali se njihov vaz' ne menja prema upotrebi.Jer, osobine kao što su delimične, univerzalne i vlastite imenice,vezane za reči, ne potiču iz upotrebe već iz vaz-a.(zû*- Dolazi do početka reči i daje značenje „vlasnik.).(Gāibe-U prošlosti se u gramatici koristila zamenica trećeg lica „On“. Na primer, u knjizi On nije mogao da odgovori:Književnik koji je napisao Jevanđelje po Jovanu pokazao je na Jovana skrivenom zamenicom „On“, a pisar koji je napisao originalnu knjigu napisao je sebe kao „Mi“. Kako se ispostavilo, nije sam Jovan napisao Jevanđelje, nego neko drugi). Desetine učenjaka su napisali komentare, beleške i ta'lik*- تعليق o er-Risâletü'l-vaż'iyye. Pored toga, skoro pedeset učenjaka, posebno Kemalpaşazâde,

Taşköprizâde Ahmed Efendi, i Eginli Ibrahim Hakkı, napisali su samostalne radove o ilm-i vaz'u, posebno u osmanskoj geografiji (Ozdemir, str. 203-215). (ta'lik*- تعليق - To je drevna vrsta pisanja koja se pojavila u Iranu, osim šest vrsta pisma). Pored ovih radova, posebno Teftâzânî i Seyyid Şerîf el-Cürcânî, i mnogi učenjaci koji su odrasli u liniji koja ih je pratila, detaljno su ispitivali pitanje vaz-a u knjigama koje su pisali iz oblasti jezika i usul- i fikh-a. Dok je Teftazani usvojio stavove ranih

lingvista o mnogim pitanjima u vezi sa odnosom između formulacije i značenja u el-Mu'avvelu, koje je napisao kao napomenu za Kazvini-jev Telhisu'l-Miftah, Seyyid Şerîf el-Cürcânî je u svom Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel preferirao njihove stavove. Ova dva različita stava bila su predmet diskusije kroz istoriju, na primer, Abdulhakim es-Sijalkuti je branio Teftazani-ja u Ḥâşiye ʿale'l-Muṭavvel-u, dok je Mestçizâde kritički analizirao stavove dvojice učenjaka u svom delu İẖtilâfü's-Seyyid ve Saʿiddîn. S druge strane, Teftazani je napisao et-Telvih u Sadrusserij-inom Tenkihu'l-usul o usul-i fikhu i svom otkriću hakaʾiki't-Tenkih, u komentaru pod naslovom govorio je o odnosu metafore i vaz-a rečima. Seyyid Şerîf e takođe kritikovao Teftazanija u tom pogledu.U stvari, drevne rasprave između lingvista (Taftazani) i logičara (Seyyid Şerîf-a) ponovo su razmatrane u liku dvojice učenjaka. Pitanja vezana za ilm-i vaz' i odnos između reči i značenja, nastavljena su da se ispituju u delima jezika i usul-i fikh-a sve do danas.Ali Kušu je dao nove i originalne doprinose nauci o vaz-u, koju vidi kao temelj ili input nauke o sarf-u- الصرف, (Grana arapske gramatike koja se bavi strukturom reči.), u prvom delu svog dela ʿUnkudu'z-zevahir. U ovom radu Ali Kušu je sakupio stare podatke, klasifikovao ih i obogatio novim izdanjima. Posebno se usredsredio na figurativna značenja reči i ispitao da li su one propovedane da pokažu ova značenja. Kušu se nije bavio tipovima reči kao što je Îcî (Sestra) u smislu njihovog fraziranja u kontekstu odnosa rečznačenje, već je strukturirao pitanje direktno na osnovu fenomena vaz', čime je uklonio temu ilm-i vaz od usredsređenosti na odnos reči i značenja.Kasnije je pregledao delove vaz-a, obraćajući pažnju na nezgode vaz-a kao što su lični-nev'i, privatno-javno, namerno-podrazumevano, zatim se fokusirao na identitet pronalazača jezika raspravljajući o pitanju od kojih je izgovoren kao pandan značenju. S druge strane, osvrnuo se na pitanje kako do znanja o vaz-u, koji je stvarna pojava, može doći čovek koji živi u određenom vremenu i mestu, ispitavši pododeljke slova i značenja. Ukratko, Ali Kušu je ustanovio ilm-i vaz' pod naslovima "vaz", "vaz'i", "mavzu", "mavzu leh", "mudrost propovedanja", ali kao osnovu nauke o sarf-u. Ovo delo je omogućilo širenje ilm-i vaza među osmanskim učenjacima, posebno u delu Muftizade Abdurrahim Efendi Şerḥu ʿUnḳūdi'z-zevâhir fî naẓmi'l-cevâhir (Istanbul 1252) i kasnije razmatranjem svih problema u ovoj oblasti. Razmišljanja Ali Kušu-a je detaljno ispitano. Ali Kuscu, u svom malom delu, pod nazivom Risale fi vazʿi'lmufredat, bavio se pitanjem postavljanja delimičnih reči (Suleimaniye Knjg., Resid Efendi, br. 1015, vr. 27b-28b).

Bibliografija

et-Taʿrîfât, "el-Vażʿ" md. Tehânevî, Keşşâf, II, 1482-1487. İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 2003, II, 328. Ali Kuşçu, ʿUnḳūdü'z-zevâhir fi'ṣ-ṣarf (nşr. Ahmed Afîfî), Kahire 1421/2001, tür.yer. a.mlf., Risâle fî vażʿi'l-müfredât, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1015, vr. 27b-28b. Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 235-240. Abdürrahîm b. Yûsuf Menteşevî, Şerḥu ʿUnḳūdi'z-zevâhir fî naẓmi'l-cevâhir, İstanbul 1252/1836, tür.yer. İbrâhim b. Halîl Eğînî, Metn fi'l-vażʿ (Mecmûʿatü'l-vażʿiyye içinde), İstanbul 1311, s. 73. Bernard G. Weiss, Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of Wadʻ al-Lughah and its Development (doktora tezi, 1966), Princeton University, tür.yer. İbrahim Özdemir, İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık-Vazʻ İlminin Temel Meseleleri, İstanbul 2006, s. 203-215, ayrıca bk. tür.yer. Musa Alp, Arap Dili ve Belağatı Açısından Ali Kuşçu ve ʿUnḳūdü'zzevâhir fî naẓmi'l-cevâhir Adlı Eseri (doktora tezi, 2006), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer. Abdullah Yıldırım, Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir / Ali Kuşçu: İnceleme-Değerlendirme (yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-54. Mehmet Ali Şimşek, "Delalet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", Nüsha, I/2, Ankara 2001, str. 80-111.

Murekkeb – المركّب- Logički termin koji izražava slogove ili elemente reči da bi označio deo značenja koji označava celina.

Autor:

MAHMUT KAYA

U logici, reči su u smislu dokaza mufred-murekkeb, kullî-cüz i zâtî-arazî, a odnos između formulacije i njenog značenja je pedantno naglašen. Kada se reč podeli na slogove ili elemente, ako svaki element izražava deo značenja te reči, to je murekkeb, ako nije, to je mufred (nastavni plan i program). Na primer, „Ahmet stoji“; Izrazi „Ahmet odlazi“ su „Ahmet + stoji“; Kada se podeli na elemente kao "Ahmet + ide", "Ahmet" se odnosi na osobu, a "stajanje" se odnosi na situaciju. U tom slučaju, „Ahmet stoji“ je fraza sa murekkeb-om. Drugim rečima, reči „Ahmet“ i „on stoji“ su subjekat i predikat predloga „Ahmet stoji“. S druge strane, kada se reč Ahmet podeli na slogove kao "Ah + met", pošto se oni ne odnose na deo Ahmeta koji izražava ličnost, Ahmet se smatra rečju iz mufred-a (nastavnog plana i programa). S'hodno tome, mufred (nastavni plan i program) odgovara konceptu, a murekkeb odgovara predlogu. Murekkeb se ocenjuje u dva dela kao puno i nakis. „Ahmet stoji“; Kao u propozicijama „Ahmet ide“, ako fraza ima puno značenje za osobu koja je čuje ili čita i ne zahteva postavljanje pitanja o njoj, ona je pun murekkeb, odnosno, potpuna je propozicija. Pun murekkeb se takođe sastoji od dve imenice ili imenice i glagola. Kao što se vidi u primeru „On je Ahmet“, ako predlog zahteva postavljanje pitanja jer ne pruža potpune informacije slušaocu ili čitaocu i ostavlja ih neodlučnim, to je nakis mukereb. Shodno tome, reči koje se sastoje od imenica i predloga nazivaju se nakıs murekkeb-om. (nâkıs – je vez, veznik).Poređenja murekkeb-a se takođe pominju u logici; Ako su dve ili jedna od premisa rezultat prethodnih kijas-a u silogizmu, to se naziva murekkeb kijas.Ovo se deli na dva kao mutasil i munfasil, u zavisnosti od toga da li je zaključak naveden u prostorijama ili ne. Mutasil murekkeb je primer analogije: "Svaka osoba je živa / Svako živo biće je telo / Dakle, svaka osoba je telo / Pošto je svaka osoba telo / Svako telo je cevher (supstanca) / Dakle, svaki čovek je cevher (supstanca)." Primer analogije Munfasil murekkeb-a je: „Svaka osoba je živa / Svako živo telo je cevher (supstanca) / Svaki predmet je cevher (supstanca= / Dakle, svaka osoba je cevher (supstanca=“ (vidi Abdulemir al-A'sem, str. 330-332).Termin murekkeb se koristi kao suprotnost jednostavnom terminu u filozofiji. Ako cevher (supstanca) sadrži jednu ili više cevher-a (supstanci) različitih svojstava, ta supstanca (cevher) je murekkeb. Na primer, voda je cevher (supstanca) murekkeb, koja se sastoji od kiseonika i vodonika; Kiseonik i vodonik koji čine ovu kombinaciju su jednostavne supstance (cevher). U klasičnoj filozofiji, prva supstanca (cevher) koja predstavlja stanje moći i mogućnosti, odnosno duh, smatra se jednostavnim i jasnim materijalom, a konkretna materija murekkeb predmetom koji se sastoji od materije i forme. Drugo pitanje je što se termini murekeb i autor koriste naizmenično sa istim značenjem. Međutim, filozof Kindi ističe da postoji razlika između ova dva pojma i kaže: Kombinacija predmeta iste vrste, ali različitih opisa naziva se murekkeb“ (Resaʾil, I, 168). U hemiji i farmaciji, lekovi koji sadrže više od jedne cevher (supstance) nazivaju se murekkeb, a lekovi napravljeni od jedne cevher (supstance) nazivaju se mufred.

Bibliografija

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1512-1513. Kindî, Resâʾil, I, 168. Fârâbî, el-Elfâẓü'l-müstaʿmele fi'l-manṭıḳ (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 49-50. İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (1), I, 22, 24-25. Gazzâlî, Miḥakkü'n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 73-74. Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü'ş-şecereti'l-

ilâhiyye (nşr. Mehmet Necip Görgün v.dğr.), İstanbul 2004, I, 57-60. Abdülemîr el-A'sem, el-Muṣṭalaḥu'l-felsefî ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1989, s. 315, 330-332. Ferîd Cebr v.dğr., Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi'l-manṭıḳ ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1996, s. 869-870. Fâtıma Fenâ, "Basîṭ ve Mürekkeb", Dânişnâme-i Cihân-i İslâm, Tahran 1378/2000, III, 436-438.

kevn- الكون - To je sufijski izraz koji znači biti u društvu, sve što je stvoreno kroz kaf i nun (kun), biće i postajanje.

Autor:

SÜLEYMAN ULUDAĞ

Sufije su u rečniku koristile reč kevn, koja je infinitiv sa značenjem „postojati, nastati, javiti se" u različitim značenjima. Naredba "kun" (ol*), koja je naglašena u sufizmu, kao i njen drugačiji izraz, "kaf i nun", takođe potiču od korena kevn.(ol*- on je pokazni pridev. Rekao je, video sam te, ti si majka Habiba. Sulejman Čelebi). Kevn-a je prvi put upotrebio Cunejd-i, zajedno sa rečju bevn kada je opisao sufije koje je nazvao narod tevhida. Prema njemu, sufije su oni koji su bez (kevn) i koji su odvojeni od separacije (bevn). Serrâc je koristio ovaj izraz da kaže: „Sufija kao da nije u carstvu materije, ali živi u ovom carstvu; odvojen je od ovog sveta bez napuštanja, jer sufije su u materijalnom svetu svojim telima, oni su odvojeni od ovog sveta svojim dušama", (el-Lümaʿ, s. 432; Baklî, s. 577). Jedan od mistika prvog perioda, Yahia b. Muaz je želeo da prenese istu stvar kada je uveo sufiju kao "kâin ve bâin", (čije je telo u stvarima, a njegovo srce odvojeno od stvari), (Kuşeyrî, str. 608). Râbia bint İsmâil eş-Şâmiyye je objasnila ovo shvatanje: „Moje telo je sa osobom sa kojom delim život; ali u svetu svog srca, ja sam u kontaktu sa voljenim mog srca" (Lâmiî, s. 694). Kasniji mistici su koristili isto značenje kao „ljudi spolja, sa Istinom u unutrašnjosti", „biti u samoći dok je u celvetu", „halvet der encumen", a sa ovim je važno za poklonika da živi duhovni život na najvišem nivou, bez napuštanja društva i svojih dužnosti prema društvu, izjavio je da je to moguće. Serrac je takođe koristio kevni u značenju „sve što je stvoreno kroz kaf i nun, odnosno redom kun (videti al-Bakara 2/117; Iasin 36/82)", ukratko, „stvorenja" (ekvan, mukevvenat , univerzum) (al-Luma', str. 432). Šibli je u ovom kontekstu definisao misticizam kao „nevideti univerzum", odnosno videti tvorca, a ne stvorenog (Kuseiri, str. 554). Ova definicija objašnjava da se sufizam sastoji od okretanja od materijalnog sveta i okretanja Bogu (dz.s). Muhyiddin İbnu'l-Arabî, daje značenje "postojanja" rečima kevn i kejnunet. Prema njemu, stvari koje nazivamo kevn (postojanje) su zapravo snovi, ali u stvarnosti kevn je Hak (Fusus, str. 159). Svako ko razume kevn na ovaj način postao je upoznat sa misterijama sufizma. Ibnu'l-Arabi, koji je dao značenje "postojeći" reči "kane" (imao) u hadisu (Acluni, II, 130), što znači " Bio je Allah (dz.s.), nije bilo ništa drugo sa Njim", objasnio je Njegove manifestacije Istine, kao i to da vidi svet (univerzum) koji se sastoji od ovih manifestacija kao kevn.Prema tome, kevn je „svet i sve što je u svetu (kevn u mekun (prostor)- kevn u prostoru), carstvo"; kevn ili dukevn, s druge strane, korišten je u značenju „svet i ahiret". Ibnu'l-Arabi je savršeno ljudsko biće nazvao "kevn-i câmi'" jer njegovo postojanje uključuje ljude i razine (nivoe) Boga (dz.s.).

Na istu stvar je mislio i kada je rekao "suret-i hazretejn, kelime-i camia, nusha-i Hak, nusha-i alem, muhtasar-i sherif". Sun'ullah Gajbi je započeo svoje delo pod nazivom Razgovor, koje je bilo u duhu Ibnu'l-Arabija, frazom "Bismi'l-kevni'l-cami'".Ibnu'l-Arabi, koji svemir naziva velikim čovekom, a čoveka malim svetom, ponekad je ovu ideju izražavao kao "kevn-i ekber", "kevn-i

asgar" (vidi i ALEM). Termin kevn i fesad (postajanje i propadanje), korišten je u sufizmu kao i u teologiji i filozofiji, a svet je nazvan svetom kevn-a i fesad-a.

Bibliografija

et-Taʿrîfât, "kevn" md. Serrâc, el-Lumaʿ, s. 432. Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), str. 554, 584, 608. Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, str. 577. İbnu'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), str. 159. a.mlf., el-Futûḥât, I, 172. Lâmiî, Nefehât Tercumesi, str. 694. Ebu'l-Bekā, el-Kulliyyât, str. 308. Aclûnî, Keşfu'l-ḫafâʾ, II, 130. Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme, Suleymaniye Biblioteka., Hacı Mahmud Efendi, br. 3137, vr. 1b. el-Muʿcemu'ṣ-Sûfî, str. 985-990. Ca'fer Seccâdî, Ferheng, Teheran 1983, str. 105, 396-397. Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1367 hş., II, 330. Ahmet Avni Konuk, Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, III, 253. Dihhudâ, Luġatnâme, XXII, 381.

KEVN ve FESAD- الكون و الفساد

Autor:

KASIM TURHAN

Pojam filozofije koji izražava formiranje i propadanje u oblasti prirode.

U rečniku, kevn, što znači "postojati, nastati, steći stvarnost", je sinonim za reči vucûd, husûl, subût ve istikrar. (istikrar-stabilnost u ovom smislu). Iako se kevn ne pominje u Kur'anu, njegove derivati se mogu naći na skoro svakoj stranici Kur'ana (a.m). S druge strane, fesâd, koja ima značenja, „propadati, truliti" itd., pojavljuje se u mnogim stihovima u Kur'anu, kako u ovom obliku, tako i sa njegovim derivatima (vidi M. F. Abdulbaki, al-Mu'cem, "fsd" art.). U ovim ajetima, koncept fesad-a se koristi da ukaže na negativnu situaciju u smislu pogoršanja fizičkog i društvenog poretka i ravnoteže, generalno se koristi kao suprotnost pravednosti (videti FESAD). U kelam literaturi, umesto fesad-a, uključen je i termin hark, što znači „promena poretka u univerzumu dejstvom Božanske volje". Upotreba reči kevn i fesad zajedno, kao i jedna naspram druge, mora da je počela prevođenjem dela o grčkoj filozofiji na arapski. Termin kevn i fesad, koji se na turskom izražava kao „postajanje i propadanje", najčešće se sreće kao prevod grčkih reči genesis (Bibla) i fthora (Tora) u terminologiji islamske filozofije. Osim toga, ovaj kombinovani termin je stekao popularnost nakon prevoda Aristotelovog dela, čije je originalno ime Peri geneseos kai fthora i poznatog kao De generatione et corruptione na latinskom, na arapski sa naslovom elKevn ve'l-fesad, a neki islamski filozofi koji su sledili Aristotela, isto su tako mislili, pišući knjige pod istim imenom ili deluči poglavlja pod istim naslovom u svojim knjigama. Na primer, Ime knjige Ya'kub b. Ishaka el-Kindija u ovoj oblasti je el-Ibane ʿani'l-ʿilleti'l-fa'ileti'l-karibe li'l-kevn ve'l-fesad, Ebu Bekir Muhammed b. Zekerijja er-Razi-a je el-Kevn ve'l-fesad (Resaʾil, II, 208). Ibn Sina je takođe rezervisao poseban odeljak o kevnu i fesadu u delu svog dela pod nazivom Es-Sifa o prirodnim naukama (et-Tabiʿijjat [2], str. 77-201). Na osnovu svojih istraživanja i zapažanja o prirodi, Aristotel je rekao da je postojanje ezelî (večno), a opšti zakon koji dominira postojanjem je promena (hareket- kretanje), i da se ta promena nastavlja u vidu formiranja i propadanja, i da nema ni početka ni kraja. Drugim rečima, priroda se neprestano proizvodi u obliku formiranja i propadanja. Prema tome, svaki fesad stvara nastanak, a svaka pojava stvara fesad. U ovoj filozofiji ono što postoji ne nestaje, samo menja formu. Međutim, u prirodi kojom dominira promena, još uvek postoji nepromenljiva cevher (suština), supstanca.U tom slučaju, prema Aristotelu, postajanje i propadanje su samo pojam vezan za araz (akcidente); suština ili osnovna struktura koja čini da se nešto nikada ne menja; Upravo ova osnovna struktura, odnosno oblik (vrsta), obezbeđuje kontinuitet u prirodi.

Ovo shvatanje, koje je bilo opšte prihvaćeno u helenističkoj i srednjovekovnoj fizičkoj filozofiji, delimično su modifikovani i usvojeni od strane islamskih filozofa zbog verskih razloga. Uprkos Aristotelovoj neupoznatosti sa idejom stvaranja, muslimanski filozofi tvrde da je postojanje

stvoreno kasnije, da ima početak i kraj, i da kevn i fesad treba vrednovati u ovom kontekstu. Po njima, večno se nikada ne menja; Ako se nešto promeni, nastalo je kasnije. Svako kretanje koje se vidi u bićima u podmesečevom carstvu smatra se dokazom da se ovo carstvo postojanja pojavilo kasnije.Ističući da je svet stvoren iz ničega i kasnije od strane Allah-a (dz.s.) i da ne može biti večan, Kindi je, u suštini, rekao da je prvi, konačni i delotvorni uzrok svake čujne i razumljive stvari (kain) i pokvarenog (fasid) Allah i On je uzrok svakog uzroka, Tvorac svakog činioca. mubdi') (Resaʾil, II, 219). Međutim, da bi se pokazalo da poredak i uređenje ovoga sveta, dejstvo jednog dela bića na drugi, ukratko, sve što se formira i propada menja, dok se nepromenljivo u svetu dešava na „optimalni način" (el-amru'laslah), kako nastaju kevn i fesad, počinje da istražuje razlog ili razloge za to. Kindi prvo navodi da su kevn i fesad jedna od Aristotel-ovih šest vrsta delovanja. Suprotno Aristotel-ovom stavu o ovom pitanju, on opisuje čin kevna i fesada kao „prenošenje nečega iz njegove cevher (supstance) (ajn) u drugu supstancu" (ibid, II, 217). Drugim rečima, kevn i fesad nastaju sa promenom, ne samo araz-a (udesa) već i cevher predmeta (ibid, II, 204). Događaj kevna i fesada se dešava samo u sredstvima suprotnog kvaliteta. Četiri kvaliteta, a to su toplina, hladnoća, vlažnost i suvoća, osnovne su suprotne osobine postojanja. Međutim, kevn i fesad se dešavaju u pod-lunarnom carstvu. U tom slučaju, podlunarno carstvo je carstvo formiranja i kvarenja (ibid, II, 219-220). Međutim, četiri elementa (zemlja, voda, vatra i vazduh) koji su materijal formiranja i raspadanja u sublunarnom carstvu nisu sami podložni formiranju i raspadanju; formiraju se i degenerišu samo kombinovani članovi rudnika, biljaka i živih bića (ibid., II, 220). Kindi na osnovu zapažanja utvrđuje da postoji veza između položaja i kretanja nebeskih tela i događaja u podlunarnom carstvu i dolazi do sledećeg zaključka: međutim, pravi počinilac ili uzrok ovoga je Allah (dz.s.), koji je svojom mudrošću stvorio svet u najlepšem redu (ibid, II, 236). Ebul-Hasan el-Amiri, koji je filozof povezan sa tradicijom Kindi, također je podelio sva bica na svetu na dva; kao mubdeat i mukevvenat.Prvi su oni stvoreni direkno Božanskom silom; carstva, planete i četiri elementa su među njima. Potonji, odnosno oni koji se dešavaju kroz Božansko izlaganje, vodene agencije i događaji koji se dešavaju u pod-lunarnom carstvu. Meteorološki događaji, rudnici, biljke i živa bica uključeni su u ovu klasu (el-Iʿlam, str. 91-92). Dok Farabi u jednom od svojih dela (Mesaʾilu mutaferrika, str. 86) definiše kevn kao „ujedinjenje ili formaciju koja liči na uniju", a fesad kao „kvar i raspadanje", on navodi da se novi oblik materije naziva kevn, a pogoršanje postojećeg oblika naziva se fesad (ed- Deʿava'l-kalbijje, str. 9). Po ovome, svaki novi oblik koji nastaje kao rezultat fizičke, hemijske i biološke promene materije, a gubi svoj prethodni oblik, takođe je zao (fesad). U delu eş-Şifâ koji on razdvaja na kevn i fesad, Ibn Sina prvo utvrđuje da su kevn i fesad stvarni, i kritikuje one koji ga poriču i donosu pogrešne stavove o ovoj temi. Prema njemu, kevn i hudus, dakle, kain i hâdis su sinonimi. Apsolutno postajanje (kevn) je oblik koji pripada cevher (supstanciji), a samo ujedinjena tela prihvataju formiranje i propadanje. Bića koja ne prihvataju kevn i fesad su ona koja nastaju kao rezultat ibda (direktnog stvaranja). Objekti koji prihvataju kevn i fesad u celini ili delimično, nikada ne mogu biti večni. Ni elementi kevn-a i fesad-a nisu večni. Poreklo objekta koji nastaju i propadaju su četiri elementa, a nastaju kombinacijom ovih elemenata. Prva materija nije podložna formiranju i propadanju, njeno postojanje je sa ibda, (ibdâ- stvaranje, stvaranje ni iz čega). Objekti koji prihvataju kevn i fesad, kreću se linearno (konstantno), dok objekti koji se ne kreću linearno, ne podležu formiranju, oni se po svojoj prirodi kreću kružno (mustadir), nastali su direktno (et-Tabiʿijjat [1], str. 17, 21, 24, 124-125, 189; ibid [2], str. 27-28, 79 i dalje). Zajednički uzrok kevn i fesad-a je kretanje planeta koje su im blizu, a zajednička materijalna boljka je prvi element. Postajanje i propadanje se bave stvarima koje imaju početak; Sve što ima početak svakako ima uzrok. Kružni pokreti nebeskih bića, koji se smatraju idealnim, dostojni su da budu uzrocikevn i fesad-a, (isto [2], str. 192-195). Pre svega, Božanska milost je ta koja svakom biću daje karakteristike njegove vrste (ibid. [2], str. 199-200).

Drugim rečima, neposredni uzrok kretanja stvaranja i propadanja u svetu su nebeske sfere, a daleki i konačni uzrok je Allah (dz.s.). Uprkos činjenici da islamski filozofi dele postojanje na dva

kao superlunarna i sublunarna carstva u skladu sa drevnom filozofijom i tradicijom nauke, i veruju da se kevn i fesad u sublunarnom carstvu dešavaju pod uticajem nebeskih sfera, Kur' an (a.m.) je jedini faktor u stvaranju, funkcionisanju i formiranju, razvoju i promeni svake vrste bića i kaže: „Zar nisu videli kako Allah započinje stvaranje, a zatim ga ponavlja? Allahu je to sigurno lako. Reci: Putujte po zemlji i vidite kako je Allah počeo stvarati od samog početka. „ Nakon toga, Allah će stvoriti i život na ahiretu. Zaista je Allah svemoguć" (el-Ankebut 29/1920); „Reci: Ima li među tvojim saradnicima neko ko će prvi put stvarati, i ko će ga oživeti posle njegove smrti? Reci: Allah prvi put stvara, a zatim ga vraća u život. Kako se onda možete zavesti!" Objašnjenjima i upozorenjima kao što je (Junus 10/34) skreće pažnju na to da uzroke funkcionisanja postojanja, univerzuma i zakone koji tamo vladaju stvara Allah. On kaže da je Allah-ova (dz.s.) volja i moć iznad svake mere i mašte. Ajetom „Kada želi nešto da stvori, samo kaže 'budi' i to se dešava odmah" (Iasin 36/82), On Uzvišeni izražava, da jedini suverenitet u univerzumu pripada Njemu Uzvišenenom i da se neće desiti ništa drugo mimo Njegovog znanja i volje.

Bibliografija

et-Taʿrîfât, "Kevn" md. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "fsd" md. Kindî, Resâʾil, II, 204, 208-209, 217, 219-221, 236, 251. Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1959, s. 28. a.mlf., İḥṣâʾü'l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1949, s. 97. a.mlf., Mesâʾilü müteferriḳa (nşr. Dieterici), Leiden 1890, s. 86. a.mlf., ed-Deʿâva'lḳalbiyye, Haydarâbâd 1346, s. 9. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, el-İʿlâm bi-menâḳıbi'l-İslâm (nşr. Ahmed Abdülhamîd elGurâb), Kahire 1387/1967, s. 91-92. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (nşr. Ali Şelak), Beyrut 1986, s. 213. İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1), s. 17, 18, 21, 24, 124-125, 189; a.e. (2), s. 27-28, 77-201. Seyfeddin el-Âmidî, elMübîn (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire 1403/1983. Keşfü'ẕ-ẓunûn, II, 1524.

Anâsır-ı Erbaa- العناضر الْأُربعة - Četiri stavke koje se smatraju principom prirodnog postojanja u antičkoj grčkoj, srednjovekovnoj islamskoj i hrišćanskoj filozofiji.

Autor:

H. BEKİR KARLIĞA

Reč Anasır u rečniku je „original, koren, loza; To je množina reči element, što znači "čast i plemenitost". Reči element i anasir se ne koriste u Kur'anu (a.m.); U hadisima se reč element koristi jednom ili dvaput u značenju „koren, izvor“ (vidi Buhari, „Tevhid“, 37; Ibnu'l-Esir, an-Nihaie, „ʿunsur“ art.). Anâsır-ı erbaa znači „četiri elementa“ i sastoji se od zemlje, vode, vazduha i vatre u klasičnoj filozofiji. Drugi termini kao što su ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi‘-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süfliyye, usûl, mebâdî i kavâbis, korišteni su i drugi termini u islamskim izvorima.Iako mnogi učenjaci i mislioci smatraju ove pojmove sinonimima, među njima postoje neke manje razlike. To jest, stvar koja se odvija u spoju kao njegovom delu je rukn (množina erkan), stvar koja izlazi kao rezultat rastvaranja jedinjenja je ustukus (množina usukussat), supstanca koja čini spoj je originalan (metoda množine), ostavljajući svoj stari oblik da bi formirao novu supstancu. Stvar koja je pokvarena naziva se element (množina anasır). Razumevanje anasır-ı erbaa u islamskoj filozofiji potiče iz drevne grčke misli. Pošto je verovanje u antropomorfne bogove bilo dominantno u staroj Grčkoj, ideja o stvaranju ili postojanju iz ničega (ek-nihilo) nije postojala. Iz tog razloga, prema Grcima, bog (ili bogovi) nisu stvorili svemir ni iz čega; naprotiv, on je samo oblikovao i uredio prvu materiju svemira, koja je večna kao i on sam. Evo, šta je ova prva supstanca, koja je večna kao Bog, mnogo se raspravljalo u periodu osnivanja grčke misli. Ova prva supstanca, koja se izražava kao Arche, je voda prema Talesu, vazduh prema Anaksimenu, vatra prema Heraklitu. Empedokle je, sa druge strane, umesto da prihvati svakog od njih kao arhe, rekao da njih četiri zajedno sa zemljom čine glavnu supstancu univerzuma. Poznato je da je Platon takođe branio ideju o četiri elementa. Aristotel je taj bio koji je sistematizovao teoriju četiri elementa i učinio je dominantnim gledištem u prirodnim naukama. Po njemu, univerzum je podeljen na dva kao nadmesečev i submesečev. Pošto je supralunarno carstvo zemlja večnosti, ovde nema formiranja (kevn-generation) i pogoršanje (fesad-corruption), pa stoga postoji samo jedan element u supralunarnom carstvu. Aristotel ga naziva etrom. Pošto je podlunarno carstvo univerzum formiranja i raspadanja, ovde mora biti prisutno više od jednog elementa. Inače, ne može biti uticaja (glagol) i uticaja (ogorčenje). Iako su neki drevni filozofi govorili o različitim stvarima kao o materiji u sublunarnom carstvu, Empedokle je pominjao pogled na četiri elementa (vatra, vazduh, voda, zemlja) koji su dominirali klasičnom mišlju. Zato što su ove četiri supstance prisutne u različitim oblicima u strukturi svih bića. Apsolutno teški element (zemlja) se kreće nadole, apsolutno lak element (vatra) kreće se nagore, a druga dva, koji imaju relativnu težinu i lahkoću, kreću se između njih. Teorija četiri elementa, koja je glavni predmet aristotelovske fizike, više je usvojena u helenističkom periodu, kasnije preneta na arapski preko Asiraca i sa terminima tabâi‘-i erbaa, keyfiyyât-ı erbaa, ahlât-ı erbaa i ilel-i erbaa, od fizike do medicine, od medicine do morala, primenjeno na oblast. Aristotelova De Generatione et Corruptione, ove ideje su počele da se raspravljaju u islamskom svetu kada su je İshak b. Huneyn i Ebû Osmân ed-Dımaşkī preveli na arapski pod imenom Kitabu'lKevn ve'l-fesad. Islamski filozof Kindi se prvi bavio temom sa njenim glavnim crtama. Po njemu, element je princip svih fizičkih bića (tinet-materija). Ustukus* je, sa druge strane, ono od čega se objekti formiraju i vraćaju u njega. Postajanje i propadanje se javljaju u suprotnim kvalitetama.

Ove suprotne osobine su toplota i hladnoća, suvoća i vlažnost. Pošto ovi kvaliteti ne postoje u superlunarnom carstvu, nema stvaranja ili korupcije. Elementi šest lunarnog carstva su četiri. Oni

se mešaju i utiču jedni na druge u određenim razmerama da bi formirali entitete; ne nestaju dok se pretvaraju jedno u drugo; njihovi delovi se stapaju jedan u drugi, a oni sami ostaju do vremena koje je odredio Uzvišeni Allah. Prema Kindiju, elementi imaju svoja prirodna mesta (hayyiz*).Na vrhu podlunarnog carstva nalazi se vatrena sfera, ispod nje vazduh, ispod nje voda, ispod nje sfera zemlje. Pravac kretanja vatre i vazduha od elemenata koji se kreću pravolinijski je od centra ka periferiji, a zemlje i vode od periferije ka centru. (Ustukus*- Pojam filozofije u smislu porekla materijalnih predmeta, prva prosta materija, svaki od četiri elementa). (hayyiz* - الحيّ - Apsolutna praznina, zapremina za koju se pretpostavlja da je zauzeta objektom, prostorom. El-Farabi, s druge strane, više govori o ususkus-u nego o elementu.Prema njegovim rečima, ustukus-i, koji su principi ujedinjenih supstanci, jednostavni su i odvijaju se na najnižem nivou postojanja. Sledi nivo minerala, biljaka i životinja; Na vrhu je naivno (misleće) stvorenje. Postoje četiri sferna sferoida, a materijal svakog može imati svoj oblik, kao i sliku svoje suprotnosti.Sva materija u podlunarnom carstvu sastoji se od njih. Islamski filozof Ibn Sina dao je konačni oblik teoriji elemenata. Ibn Sina, koji ponekad koristi termine element, a ponekad i termine ustukus, navodi da se formiranje i propadanje bića u podlunarnom carstvu konačno završava u četiri pomenuta glavna stavka, nakon diskusije i kritike arheoloških pogleda pre-sokratovskih filozofa. Prvi kvaliteti (temperatura, hladnoća, suvoća i vlažnost) koji se nazivaju zlo, čine elemente. Kvalitet koji dominira vatrom je temperatura, vlažnost koja dominira u vazduhu, hladnoća koja dominira u vodi i suvoća koja dominira u zemljištu. Filozof, koji je utvrdio neka svoja lična iskustva i zapažanja, ukazujući kako proizvoljnosti formiraju elemente, rekao je da je propadanje nestanak forme, a formiranje sticanje nove forme, da degradirani element ima sposobnost da stekne novi oblik, javlja se u pokvarenom elementu, i da to obezbeđuje Uzvišeni Allah, koji je milostiv i velikodušan, (el-fâizu'l-cevâd); ponavlja ideju o elementima koji su se razvili od Aristotela u informacijama o detaljima subjekta (videti al-Isarat ve't-tenbihat, str. 142-166; ʿUiunu'l-hikme, str. 32). Ibn Rušd takođe navodi da prva stavka nije ni na koji način obrađena, da su iz nje proizašla četiri elementa ili ustukus-a, i da su oni takođe stekli kvalifikacije sa četiri prirode ili četiri kvaliteta, gde se zatim pominje Aristotelove stavove o ovoj temi. Prema andaluzijskom misliocu Ibn Bačeu, koji navodi da postoje neke zajedničke osobine živih i neživih bića, ustuku su vodeće od ovih zajedničkih osobina. Ibn Tufail je takođe napisao alegorijski roman, Hai b. Yakzan (str. 89-90), ideja elementa je prisutna u strukturi prirode i dok objašnjava da je Hai b. Yakzân sopstvenim iskustvom pronašao četiri elementa i proizvoljnost, on sumira teoriju klasičnih elemenata. Suhravardi al-Maktul, koji je uspostavio svoj misaoni sistem na filozofiji işrak-a (svetlosti), Ukazujući da su univerzumi i elementi nastali iz prve svetlosti, koja je svetlost svetlosti, on svojim jedinstvenim izrazima objašnjava kako su elementi koje on naziva kavâbis, nastali iz ovih svetla. Ibn el-Arabi, koji je sufijsku misao doveo do filozofskih dimenzija, unevši velike promene u islamskoj misli, izjavio je da su elementi nastali kao rezultat kretanja nebesa, i da je Uzvišeni Allah stvorio četiri elementa za četiri dana, da je vatra najviši nivo među njima, ali da je voda u Hz. Adem-ovom (a.s.) blatu važnija od svih njih. On kaže da je delotvornija i navodi da je Uzvišeni Allah taj koji elementima daje njihove karakteristike. Govoreći o četiri elementa, Ibn Seb'in, koji je imao paralelne ideje sa Ibn el-Arabi-jem, izjavio je da postoji ekvivalencija između njihovih kvaliteta i delovanja, da blistava vatra pretvara predmete u njihovu sopstvenu prirodu, da providni i suptilni vazduh lako usvaja forme i napušta ih, da i voda ima iste karakteristike, da i zemlja ima iste karakteristike, ukazuje da je to gust objekat. Šehrezuri, koji pokušava da uspostavi novo razumevanje mudrosti kombinovanjem peripatetičke filozofije i prosvetljene misli, kaže da u univerzumu koji je dizajnirao kao drvo, kretanje rađa proizvoljnost, a proizvoljnost rađa elemente, a sve ostale stvari sastoje se od elemenata. On, poput Ibn Sina i njegovih prijatelja, naglašava nemogućnost postojanja jednog elementa i navodi da ih mora biti četiri metodom analize i sinteze (vidi e-Šeceretu'l-ilahiiie, vr. 74b-75b).

Iako su rani učenjaci kelam-a raspravljali o različitim pogledima na prirodne nauke, pitanje elementa ih gotovo nikada nije zanimalo. Ideja elementa kao arkhe* vidi se samo u teoriji

kumuna* od strane mutezili-jskog mislioca Nazzama. Eš'ari je takođe zadovoljan time što govori o četiri kvalitete, a ne o četiri elementa. Imam Maturidi, koji problemu arkhe pristupa sa tačke starenja sveta, govori o četiri prirode pre nego o četiri elementa. (arkhe*- Arkhe doslovno znači "prvi, glavni, temelj, početak". Koncept Arkhe u filozofiji je proizvod potrage da se pronađe prva stvar koja leži u korenu svega u univerzumu. Da pojednostavimo, arhi filozofovo "šta je na početku?" To je odgovor na pitanje. Tales je rekao: „U početku je bila voda, i iz vode se sve rodilo. Dakle, za Talesa, arkhe je voda; Prva, osnovna i glavna supstanca univerzuma je voda. Oni koji su prvi izneli koncept Arkhe su Tales, Anaksimandros i Anaksimen, koji su predstavnici Miletoske škole, škole filozofije koja je aktivna u gradu Miletosu, koji se danas nalazi u granicama provincije Ajdin).

(**kumuna***- الكمون - Pojam filozofije i kelam-a, u smislu mogućeg postojanja tela u drugom telu ili akcidenta u telu.

Kumun, što u rečniku znači „biti sakriven, sakriti se“, može se definisati kao „postojanje objekta u drugom objektu ili karakteristika (akcidenta) supstance u objektu“. Njegova suprotnost je zuhur (ili buruz), znači "izaći dok je sakriven". Pojava se takođe može definisati kao „stvarno postojanje nečega što potencijalno postoji u objektu“. Pitanje kumuna i pojave pojavilo se u raspravama ranih učenjaka kelam-a o prirodnoj filozofiji. Po prvi put, Džabir b. Hajan (Ebu Ride, str. 152), smatra se da ga je koristio. Jedan od Zaidijskih učenjaka, Kasım b. Ibrahim, svoju teoriju kumuna zasniva na Anaksagorinoj filozofiji. Uz Šahristani-ja i Sajida Šerifa el-Dzurdžani-ja, isto mišljenje dele i zapadni istraživači Maks Horten, Josef Horovitz. Ipak, na osnovu teze, da u Talmudu postoji podatak, da su sva bića stvorena prvog dana, kaže da je teorija kumuna prešla na muslimane od Jevreja, ali da su neki teolozi kao npr. Nazam je možda bio pod uticajem stoika (revakijun) (ibid, str. 141-142). Dok Ebu Ride navodi da je teorija kumuna prvenstveno preuzeta iz helenističke filozofije, on skreće pažnju na razlike i originalne aspekte Nazamove teorije.Od ranog doba, islamski učenjaci u oblasti prirodne filozofije su tvrdili da se materija sastoji od iste vrste cevhera (supstanci) i da joj nedostaju kvaliteti, a oni koji prihvataju da se materija stvara tokom vremena i postepeno dobija određene strukture i svojstva (ashabu'l- kumun ve't-tabai'), podeljeni su u dve grupe, kao oni koji brane da njihove kvalitete i kvalitet, u svakom trenutku stvara Uzvišeni Allah, (ashabu'l-cevahir ve'l-a'raz), iznevši sasvim različite stavove dok su temeljili svoju tezu. Nazzam i Cahiz su prvi među onima koji brane teoriju kumun-a.Prema Nazamu, suprotno Dırâr b. Amr-ovoj tvrdnji, tevhid je moguće dokazati samo usvajanjem kumuna. Jer, opšte je poznata činjenica da postoje određene prirode i osobine koje se javljaju u zavisnosti od različitih uslova u materijalnim dobrima, na primer, postojanje gorenja u drvetu, gorenja u vatri, nutritivnih svojstava u namirnicama i njihovog uključivanja u njihove materijale. Naslar takođe potvrđuje ovu činjenicu. U stvari, dok se u Kur'anu (a.m) kaže da je Uzvišeni Allah taj koji spušta vodu za piće iz oblaka i dokrajčuje vatru u drvu (al-Vakıa 56/69-72), ističe se da je kiša skrivena u oblaku a da je vatra skrivena u drvetu. Hadis, koji kaže da je na početku stvaranja, ceo ljudski rod uklonjen sa leđa Hz. Adema (a.s.) u granulama, još je jedan dokaz ispravnosti teorije kumun-a (Cahiz, V, 10-16, 92-93; Haiiat, str. 44, 97). Čini se da su ovo gledište, koje su branili Câbir b. Hayyân, Nazzâm i Câhiz, usvojili selefij-ski učenjaci kao što su İbn Hazm, Takıyyuddin İbn Teymiyye i İbn Kayyim elCevziyye, iako iz različitih perspektiva. Većina teologa Ehl-i-sunneta i Mu'tezile, kritikovala je teoriju kumun-a i pojave, umesto toga, usvojili su prirodnu filozofiju, zasnovanu na teoriji cevher (supstance) i araz (slučajnosti). Prema njima, nije moguće da predmet bude uključen u drugi objekat koji nastaje tokom vremena, ili da jedan objekat apsorbuje drugi objekat. Na primer, vatra se ne može sakriti u drvetu, koje takođe sadrži vodu, što je njegova suprotnost. Pored toga, teorija kumun-a je nevažeća jer zahteva da dva odvojena objekta budu u jednom prostoru.

Jer, vatra koja izlazi iz kamena nije rezultat vatre skrivene u kamenu, već rezultat stvaranja dva kamena od strane Uzvišenog Allah-a, kao rezultat trljanja jedan o drugi. Stoga, naša zapažanja da ima gorenja u vatri, slatkoće u grožđu i ulja u maslinama ne potvrđuju teoriju kumun-a. Zato

što je kreativnost Uzvišenog Allah-a uvek delotvorna na sva bića (Ibn Furek, str. 270-271; Abdulkahir el-Bagdadi, str. 56; Ibn Hazm, V, 185). Jedan od onih koji kritikuju teoriju kumuna je Ibn Sina. Po njemu, ono što važi u strukturi i svojstvima materije jeste promena i transformacija (istihale), a ne kumun. Kao što spoljašnje obeležje ne ometa cevher (supstancu), tako se ne može govoriti o predmetu ili kvalitetu skrivenom u cevher-u (supstanci). Materija se transformiše u drugi predmet ili dobija drugačiji kvalitet samo promenom. Na primer, čovek vidi da se komad drveta dotaknut malom vatricom zapali, a zatim izbijaju plamenovi jedan za drugim. Nema sumnje da se vatra koja zapali drva ne nastavlja, već se gasi i zamenjuje je druga vatra. Nemoguće je da ovolika vatra bude sakrivena u drvetu. Jer, preostala vatra je jedina vatra u zapaljenom delu. Da je vatra skrivena u drvetu, moralo bi biti mnogo požara, a ne samo jedan. Ako se ispita odnos vode i vatre, može se videti da njegove osobine zavise od istihale (an-Necat, str. 183-188).Teorija kumun-a je kritikovana i odbačena od strane većine islamskih mislilaca kako bi dokazali da Uzvišeni Allah interveniše u materijalnim bićima u svakom trenutku i da je Njegova kreativnost kontinuirana.

Bibliografija

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 10-21, 52-53, 92-93. Hayyât, el-İntiṣâr, s. 44, 97. Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 327. İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 270-271. İbn Sînâ, en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 183-188. Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1928, s. 56. İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 184-186. Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 56. Mâcid Fahrî, Târîḫu'l-felsefeti'l-İslâmiyye (trc. Kemâl Yâziçî), Beyrut 1974, s. 84. Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, II, 245. Ebû Rîde, Min Şüyûḫi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm, Kahire 1989, s. 141-157).

Nastavljamo dalje na temu Anâsır-ı Erbaa - العناضر الْأُربعة

Cuvejnijev učenik, Gazali, u svom Makasıdu'l-felasife (str. 247), u kojem je sumirao stavove filozofa, izjavio je da su objekti podeljeni na dva; kao jednostavni i kombinovani. Nakon što je naveo da se prosti predmeti dele na dva; kao oni koji ne prihvataju formiranje i propadanje, kao oni na nebu, a one koji prihvataju formiranje i propadanje kao elementi, on objašnjava zašto bi trebalo da postoje samo četiri elementa, kako smatra Peripatetička filozofija. Po njemu, elementi su araz (akcidentni) i zato što su araz-i (udesi) podložni promenama; zato trpe kevn i fesad. Pošto su sufije, pod uticajem nebeskih tela, kao što su mesec i sunce, Gazzali, koji u Tehafutu'l-felasife (str. 66-67) navodi da stavovi filozofa o prirodnim naukama nisu povezani sa religijom, u svojim drugim radovima ne dotiče temu elemenata. Sumirajući stavove starogrčkih filozofa i İbn Sînâ, Šahristani, koji je dao široko mesto teoriji elemenata, ne iznosi sopstveno mišlenje po ovom pitanju.Fahreddin er-Razi, koji je igrao važnu ulogu u filozofskom sadržaju teologije, povremeno kritikuje i ponavlja teoriju peripatetičkih elemenata u svojim delima, dok daje svoje sunitsko tumačenje u komentarima koje je napisao na el-İşârât ve't-tenbîhât i ʿUyûnü'l-ḥikme. Adudüddin el-Îcî je takođe uzeo teoriju elemenata koji su dostigli savršenstvo u peripatetičkoj filozofiji, onakvom kakva je bila, i učinio je da se prilagode teološkim pitanjima, učinivši važan korak u razvoju filozofske teologije. Sa'deddin et-Teftâzânî, koji je išao njegovim stopama, ponavlja klasičnu teoriju elemenata i ustukus-a, kako u svom delu el-Maḳāṣıd, tako i u komentaru koji je napisao na ovo delo. Curcani, jedan od poslednjih predstavnika iste škole, ponavlja ovu temu na klasičan način u svojim definicijama u svom et-Taʿrîfât, i u svojim objašnjenjima u svom delu Şerḥu'l-Mevâḳıf. Islamski mislioci, koji su došli posle toga, uglavnom su se ograničili na ponavljanje starih stavova. Međutim, aristotelovska teorija četiri elementa, XVI. veka, reakcije koje su počele sa Paracelzusom na Zapadu, ona se postepeno razvija i prepušta svoje mesto elementarnom sistemu sa Daltonovom atomskom teorijom.

Ibrahim Hakkı iz Erzuruma, jedan od turskih mislilaca XVIII. veka, ponavlja teoriju klasičnih elemenata u Marifetname, Âlûsî, jedan od komentatora sledećeg veka, takođe s vremena na vreme, daje objašnjenja u svom komentaru, u skladu sa istim stavovima. Anâsır-ı erbaa, koji se

koristi kao metafora u divanskoj literaturi u svom teološkom i mističnom sadržaju, i dalje se često sreće u delima islamske misli pisanim do početka našeg veka.

Bibliografija

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ʿunṣur" md. et-Taʿrîfât, "aṣl", "rükn", "ʿunṣur" md.leri. Tehânevî, Keşşâf, "ʿunṣur" md. Buhârî, "Tevḥîd", 37. Aristo, Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, s. 1014a. Kindî, Resâʾil, s. 166, 217, 221. Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 309-348. Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 141-142. Fârâbî, el-Mesâʾilü'l-felsefiyye (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 93, 108. a.mlf., ed-Deʿâvi'l-ḳalbiyye, Haydarâbâd 1349, s. 7. İbn Sînâ, eşŞifâʾ: el-Kevn ve'l-fesâd, Kahire, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), s. 154-155. a.mlf., en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 148. a.mlf., ʿUyûnü'l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 32. a.mlf., el-İşârât, İstanbul 1290, s. 142-166. Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 226-227, 229-234. Gazzâlî, Maḳāṣıdü'lfelâsife (nşr. Muhyiddin Sabri), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 247, 259. a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 66-67. İbn Bâcce, Tedbîrü'l-mütevaḥḥid (nşr. M. Asin Palacios), Madrid 1946, s. 13. Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 63-65, 211-213. İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959, s. 89-90. Sühreverdî, Ḥikmetü'l-işrâḳ (Mecmûʿa-i Muṣannefât-ı Şeyḫ-i İşrâḳ içinde), Tahran 1333 hş., s. 187 vd. İbn Rüşd, Cevâmiʿu's-semâʾ ve'l-ʿâlem, Kahire 1319, str. 13. Fahreddin er-Râzî, Şerḥu'l-İşârât, İstanbul 1290, s. 142 vd. İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 154. İbn Seb'în, Büddü'l-ʿârif (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 114. Muhammed eşŞehrezûrî, eş-Şeceretü'l-ilâhiyye, Râgıb Paşa Ktp., nr. 843/697, vr. 74b-75b. Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XII, 7-8. E. Brehier, Histoire de la Philosophie, Paris 1926, I, 41-70. W. D. Ross, Aristote, Paris 1930, s. 148 vd. P. Kraus, Muḫtâr min Resâʾili Câbir b. Ḥayyân, Kahire 1354, s. 49-59. M. Daumas, Les Science Physiques au XVIe et XVIIIe siècles (Histoire de la Science içinde), Paris 1957, s. 850. Abdurrahman Bedevī, La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Paris 1968, s. 80. Zeki Necîb Mahmûd, Câbir b. Ḥayyân, Kahire 1975, s. 142. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm, Kahire 1989, s. 144-145. M. Nazif Şahinoğlu, "Unsur", İA, XIII, 40-41.

Ahlât-ı-Erbaa - أَخلاط أَربعه - Četiri tečne supstance za koje se smatralo da utiču na biološke, moralne i psihološke funkcije ljudi u antici i srednjem veku.

Autor:

AYŞEGÜL DEMİRHAN ERDEMİR

Razumevanje morala u istoriji medicine seže u drevni Egipat. Egipatski lekari su ukazali na kontaminaciju četiri tečnosti u telu koje se sastoje od krvi, sluzi, crne žuči i žute žuči kao uzroka bolesti. Zbog toga je u lečenju korišćena za ispuštanje prljavih tečnosti (uzimanje krvi, davanje laksativa i sl.). Hipokrat (V. vek pre nove ere) je razvio teoriju morala u staroj Grčkoj, a ovo shvatanje je počelo u 19. veku. Ostao je na snazi vekovima. Četiri tečnosti, za koje se smatra da su ekvivalent četiri elementa koji uzrokuju formiranje i propadanje u prirodnom svetu, u ljudskom telu, činili su osnovu Hipokratove humoralne patologije. Prema ovom shvatanju, zdravlje zavisi od ravnoteže ovih tečnosti u telu, a bolest zavisi od narušavanja ove ravnoteže. U starom Rimu, Galen (Calinus, 1. vek nove ere) je sledio ovu teoriju i izneo ideju da spoljni uticaji takođe mogu biti efikasni u nastanku bolesti. Ideja Ahlat-i erbaa je takođe usvojena u islamskom svetu i dobila je svoj poslednji i napredni oblik u srednjem veku uz objašnjenja koja su doneli muslimanski lekari na osnovu sopstvenih kliničkih iskustava.U stvari, Ebu Bekr er-Razi i İbn Sînâ su najpopularniji muslimanski predstavnici srednjovekovne humoralne patologije. Prema shvatanju medicine u prvom i srednjem veku, ove četiri tečnosti u ljudskom telu imale su neka svojstva. Krv koja je cirkulisala u telu, bila je tečna i topla, sluz pohranjen u mozgu, bio je tečan i hladan, crna žuč (ljubav) u slezini i stomaku je bila suha i hladna, a žuta žuč, uskladištena u jetri, bila je suha i vruća. Hranljive materije koje su unete u telo, pretvarale su se u ove četiri supstance, koje bi, po verovanju starih, aktivirale prolećnu krv, letnju žuč, jesenju ljubav i zimsku sluz.

Kao što su bolest i zdravlje zavisili od ravnoteže ili neravnoteže između njih, temperamenti su zavisili od njihovog odnosa. Tako su, takođe, razdvojeni tipovi kao što su demavi, safavid i melanholik. Zbog promena u sastavu telesnih tečnosti prema godišnjim dobima i telu, stari su

osećali potrebu da se sa vremena na vreme vadi krv, to bi se dešavalo pod određenim uslovima. Prema verovanju starih, bilo je pogrešno vaditi krv od početka svakog meseca do petnaestog, osim ako nije bilo krajnje neophodno.Međutim, krv uzeta posle petnaeste, čistila bi telo i lečila bolesti. U međuvremenu, prihvaćeno je da se svojstva, kao što su temperatura, hladnoća, suhoća i vlažnost u ove četiri tečnosti, nalaze u lekovima. Ako je u bilo kom leku postojala samo jedna osobina, to se nazivalo jednostavnom drogom, a ako je bilo više od jedne osobine, nazivalo se kompozitnim (mastilom) lekom. Ideja ahlât-ı erbaa, koja je nastavila svoj uticaj sa Galen-om, bivajući kasnije naširoko prihvaćena u islamskom svetu, započela je u XVI. veku. Početkom veka XX. veka, sa razvojem nauka kao što su fiziologija i biohemija, ona je iznova pokazivala svoj uticaj. Dobija na značaju otkrićem hormona i razvojem ideje imuniteta.U stvari, u savremenoj medicini je poznato da zagađenje krvi i žuči izazivaju neke bolesti, a za njihovo otklanjanje koriste se metode kao što su puštanje krvi, evakuacija žuči i upotreba laksativa. Četiri tečnosti i njihovi atributi topline, hladnoće, suhoće i vlage, doveli su do razvoja teorija temperamenta u islamskom svetu. Pored psiholoških tipova, izraženih terminima Demevi (sangvinik), flegmati (flegmatikue), safravi (colerikue) i sevdai (melancolikue), postoje mahrur (tople prirode), mebrud (hladne prirode), jabis (suhe prirode) i mertub (sveže prirode).Takođe su napravljene klasifikacije karaktera na osnovu četiri kvaliteta (Ihvan-ı Safa, Resaʾil, I, 299). Pored uticaja fizičke geografije, obrazovanja, pa i astroloških faktora, prema nekim verovanjima, smatralo se da fizionomija čoveka, koja je proizašla iz njegovog moralnog ustrojstva, određuje i njegovu moralnu prirodu. Dakle, činjenica da prirodni temperament dovodi do psihičkog temperamenta i da određene stavove i ponašanja čini da dominiraju ljudskim postupcima, dovela je do uspostavljanja veze između moralnih vrednosti i morala. U skladu sa takvom vezom, moguće je brzo se naljutiti, biti kukavičke naravi, tugovati za nezamislivim, preterati u požudi itd. Sklonosti za koje se smatra da su urođene, nazivaju se prirodnim moralom. Pored ovoga, postoje i osobine koje se stiču direktno kroz navike (bi'l-ade) i usađuju se u ljudski karakter. Rasprava, koja se vodi od davnina, o tome, da li se prirodni moral, koji dolazi sa prirodnim temperamentom, može promeniti ili ne, muslimanski moralisti su rešili na umereno rešenje. Prema ovom široko prihvaćenom gledištu, ljudska bića nemaju prirodne osobine u apsolutnom smislu; postoji prirodna sklonost, sticanju samo određenih navika. Ove navike se takođe mogu promeniti obrazovanjem (te'dib) i sugestijom (mevaiz).

Bibliografija

Huneyn b. İshak, Kitâbü Câlînûs fi'l-üsṭüḳussât ʿalâ reʾyi Ebüḳrâṭ (nşr. Muhammed Selîm Sâlim), Kahire 1986, s. 115-121, 130. İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 299-304. İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. İbnü'lHatîb), Kahire 1398, s. 41-43. E. H. Ackerknecht, A Short History of Medicine, New York 1955, s. 49-51. Bedi N. Şehsuvaroğlu, Eczacılık Tarihi Dersleri, İstanbul 1970, s. 127-129. Seyyid Hüseyin Nasr, Science and Civilization in Islam, Cambridge 1987, s. 220-223.

FENÂ – الفناء - Sufijski izraz u smislu da je sluga smrtan od gledanja sopstvenih postupaka i ponašanja i dostiže tačku da postane pravi sluga.

Autor:

Arapska reč fena, koja znači „biti privremen, propasti, umreti“ u rečniku se uglavnom koristila zajedno sa rečju beka, što znači „postojati, biti trajan“. Derivati ova dva termina se pojavljuju u Kur'an-u (a.m.), (videti an-Nahl 16/96; er-Rahman 55/26-27). Pod nadzorom i kontrolom učenika koji ulazi u sufijski život, on obučava svoju dušu raznim asketizmom i borbama u vremenu koje varira u zavisnosti od njegovih sposobnosti. Tačka koja se postiže kao rezultat ovog treninga i pročišćavanja naziva se „fena-beka”. Iako ima sufija koji daju druga imena poslednjoj fazi mističnog života, oni koji vide fena-beku kao poslednju stanicu ovog putovanja su u većini. Postoje i sufije koji koriste ove termine kao sinonim za izraze "sekr-sahv", "cem'-tefrika" i "gaibet-huzur" (Kalabazi, str. 187). Među sufijama se raspravljalo o tome da li je fena-beka država ili makam. Izraz fana, koji se koristi da znači „uništavanje loših navika i kvaliteta učenika i sticanje dobrih osobina na njihovom mestu“, shvaćen je kao zamena znanja za neznanje, zikr za nepažnju, pravdu za ugnjetavanje, zahvalnost za nezahvalnost, poslušnost i obožavanje za neslaganje i greh, posebno u ranim periodima. Kako su stavovi i opredeljenja sufija o mističnim državama u kojima su živeli postajali sve bogatiji, koncepti fena i beka dobijali su različite i bogatije dimenzije. Iz informacija koje su zajednički dali sufijski izvori, razume se da je prvi sufija koji ih je opisao rečima fena-beka bio Ebu Said el-Harraz (um. 277/890 [?]). Prema njemu, efemerno (kratkotrajno, prolazno) znači da je sluga smrtan jer vidi svoje ropstvo, a beka je da on ovekoveči razmišljajući o Božanskim manifestacijama. Videti ropstvo znači zadužeti sebe ibadetom i verovati im. Sufije kažu da je ovakav stav stanje koje ometa duhovni razvoj ličnosti. Kada sluga ne vidi svoje postupke i ponašanja, to znači da je došao do tačke da bude pravi sluga. Prema Kelabazi-jevoj izjavi, Ebu Said je svoje stanje fenâ podvrgnuo trostrukom rejtingu. Murid prvo gubi svo svoje zadovoljstvo i osećanja prema svetu i ahiretu. Zatim, usled ispoljavanja moći Uzvišenog Allah-a, on gubi zadovoljstvo u Allahu (dz.s.), zbog poštovanja koje gaji prema Njemu. Poslednjom manifestacijom dolazi do tačke kada i ne zna da je izgubio ovo zadovoljstvo. U ovoj situaciji, u kojoj Allah-ova (dz.s.) istina zadire u celo njegovo ja i svest (et-Taʿarruf, str. 153; Serrac, str. 285286) doživljava stanje "fenau'l-fena" jer ne može da primeti nikakav stimulans koji dolazi spolja i nije svestan sopstvenog postojanja.Jer, biti svestan činjenice da ste u lošem stanju znači svatiti nešto drugo osim apsolutne istine (Allah-a đ.š.). Neke od reči koje izgovaraju sufije, koji su takođe lišeni ovog razumevanja na poslednjoj tački fenâ, mogu biti u suprotnosti sa šerijatom i nazivaju se „šathije“. Cüneyd-i- Bağdâdî,koji je opisao sufizam kao „ Allah (đ.š.) te ubio u tebi i vratio te u život u sebi“, analizirao je raspoloženja sufija koji su živeli u lošem stanju na tri nivoa, slično kao i Harraz. Kasnije će Kelabazi ponoviti sličnost između čistote, smirenosti i pokornosti derviša, koji je u završnoj fazi, i poslednje sekte. Prema ovim misticima, sveti hadis u Buhariju ("Rikak", 38) sa prevodom "Ja sam njegove oči i uši..." ukazuje na to da Allah štiti sufiju koji je u lošem stanju od činjenja grijeha.Sufije su takođe istakli da sufijski termini treba da budu dobro poznat kako bi se ova tema pravilno razumela. Uobičajena definicija fenâ pripada Ebu Ya'kubu en-Nehrecuriu.Prema njemu, fena je „nestanak slugovog osećaja da vidi sopstveno postojanje i postupke u odnosu na Allah-a (đ.š.) “, a beka je „slugovo poštovanje Allah-ove (đ.š.) volje u verskim odredbama“ (Serrac, str. 284). kaže da sufi koji to ne može da uradi ne može ići dalje od toga da bude suho samopouzdanje. Muhyiddin İbnu’l-Arabî, koji je usvojio Nehrecûrî-ov opis, prihvatio je koncept "ihsan", koji je opisan kao "obožavanje Allah-a (đ.š.) kao da ga vidiš" u hadisu, u svojoj knjizi pod nazivom Kitâbu’l-Fenâ. U el-Futûḥâtu’l-Mekkiyye, on je klasifikovao fenâ u sedmostruku klasifikaciju, To uključuje greh, radnje, osobine, sopstvenog, univerzum, sve osim Uzvišenog Allaha, na kraju, on je to naveo kao nestanak svih Allah-ovih (đ.š.) atributa i odnosa među njima.

Seyyid Şerîf el-Curcânî je fena podelio na dva nakon što je opisao fena u moralnom smislu, kao „nestanak loših navika“ i Beka kao „sticanje dobrih kvaliteta“. Prva od njih je fena u moralnom smislu navedenom u opisu, a može se dobiti borbom i poslušnošću.Drugi, koji se sastoji u nestanku shvatanja o svetu, odvija se posmatranjem i poslušnošću. Sufije su naveli neke ajete o

Musau i Jusufu kao dokaz da osoba koja je u stanju strepnje i poštovanja, može izgubiti sebe i njegovo razumevanje sveta može nestati. Kada je Musa (a.s.) video manifestaciju Uzvišenog Allah-a na planini, bio je u ekstazi (al-A'raf 7/143), a žene koje su videle Jusufa (a.s.), nisu bile svesne toga, iako su sekle ruke umesto voća (Jusuf 12/31). Kušejri je istakao da, pošto se takva situacija dešava između dvoje ljudi, ne treba da se čudi što se mogu desiti savršenije situacije između sluge i Uzvišenog Allah-a. U ovom trenutku sufije su takođe koristile analogiju vatrenog gvožđa.Kao što vatra čini crno i hladno gvožđe crvenim i ljutim, ljubav Uzvišenog Allah-a menja neke od osobina čoveka. Ima i sufija koji pokušavaju da razjasne pitanje uz pomoć drugih mističnih termina. Na primer, prema Ebul-Hasanu Harakani-ju, ako se učenik oseća sa Allah-om (dz.s.), to se zove vernost, a ako upozna Allaha (dz.s.) zajedno sa sobom, to se zove fena.Postoje i mistici koji navode da nema znaka protivljenja Uzvišenom Allah-u u samom sufiju kao „fena ani'l-muhalefe“, i da on ostaje zaljubljen u Uzvišenog Allah-a kao „fena fi'l-muvafaka“ (Kalabazi, str. 152). Širenjem koncepta Vahdet-i vucûd (jedinstva postojanja), pojam fena se proširio novim terminima. "Fena fi'l-kusud" (nestanak svrhe i volje u Allah-ovoj (đ.š.) volji), “fenâ fi’ş-şuhûd”, (ne primećuje se u univerzumu osim Allaha đ.š.). Najpoznatija od njih je trostruka klasifikacija u obliku "fena fi'l-vucud" (ne priznaje nikakvo postojanje osim Uzvišenog Allaha). Necmeddin-i Kubra, koji deli fena na dvoje kao; fena u vahdâniyyet, i loša u jedinstvu", smatra da ljubav prema mudrosti i ljubavi takođe izazivaju zlo. Prema njegovim rečima, na mestu gde Hallâc naziva "enelhak", propast i loš imaju isto značenje (Sufi Haiat, str. 119). Ismail Hakki Bursevi, koji je komentarisao Necmeddin-i Kubra-ovo delo el-Uṣûlu’l-ʿaşere, podelio je smrt na četiri: crvenu, belu, zelenu i crnu. Nakon što je objasnio da je to podnošenje ugnjetavanja i patnje naroda, rekao je da je ovo poslednje stanje fenafillah, jer sve radnje nestaju u činu voljenog. Nakon osnivanja i razvoja tarikata, koncept fena je izašao iz okvira odnosa čovek – Allah (đ.š.) i dobio je nove dimenzije. Najpoznatiji od njih su fena fi's-šejh, fena fi'l-pir, fena fi'r-resul, fenafillah. Kada murid, koji se pridružio šejhu, završi prvu fazu tako što se bezuslovno pridržava njegovog saveta i voli ga, muršid ga upoznaje sa osnivačem tarikata, objašnjava to i čini da ga voli. On koncentriše misao učenika, koji je bio prepušten duhovnom uticaju Pira, na njegove savete, ideje i stavove. U trećoj fazi, učenik je smrtan u ljubavi prema Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Fena fi'r-resul je prag ranga fenafillaha. Zato što je ljubav prema Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), preduslov za ljubav prema Allah-u (đ.š.), (Al-i Imran 3/31). Fenafillah stvara osećaj samopouzdanja zajedno sa radošću i srećom; Murid nalazi mir sa duhovnom opijenošću ovog stanja. Sufiji koji žive u lošem stanju takođe su podeljeni na dvoje u smislu mogućnosti da vode druge ljude u mističnom životu. Prva grupa ne može biti majstor jer su uvek u stanju privlačnosti; druga grupa je u normalnom stanju i ima ovlašćenje da vodi. Prema sufijama, koji tvrde da stanje bekā nije trajno, osobi ne može biti dodeljen iršad pre nego što postane bekā. Fena-beka je jedan od pojmova o kojima se najviše raspravlja u istoriji misticizma. Tumačenje izraza "biti smrtan u Uzvišenog Allah-a" na način koji bi forsirao verske principe i s vremena na vreme kršio moralna pravila, uznemiravao je kako prividne učenjake, tako i umerene sufije, podstakavši ih da se usredsrede na ovaj aspekt pitanja. Kako su sufije imali različita mišlenja o nekim karakteristikama fena-beka-na, fokusirali su se i na pitanje verskih granica subjekta. Jedno od pitanja koje se kod sufija različito ocenjuje jeste pitanje da li je loše raspoloženje trajno. Keljabazi je, ne navodeći imena, rekao da su mišljenja da loše stanje nekih sufija ne bi trebalo da bude trajno. On je naveo da je Ebu’l-Abbas b. Atâ napisao knjigu o ovoj temi pod imenom Kitabu ʿAvdeti's-sıfat ve bedʾiha. Prema sufijama koji dele ovo mišljenje, ako je loše stanje trajno, sufije neće moći da obavljaju svoj ibadet, a stvari na ovom svetu i na ahiretu bit će poremećene. U tom slučaju, ono što je stvarno i trajno je stanje beka, koje počinje krajem ovog stanja. Grupa sufija kao što su Cunejd-i Bagdadi, Ebu Said elHarraz i Nuri se nije složila sa ovim stavom.

Po njima, smrtniku se ne mogu vratiti pređašnji kvaliteti. Jer Uzvišeni Allah čuva ljude koji žive u ovom stanju. Sufije su takođe raspravljale o tome da li je fena stanje koje se dobija radom (kesbi) ili je to Allah-ov (dz.s.) blagoslov (vehbi). Oni koji tvrde da je ovo stanje vehbi su sufije koji kažu da fena mora biti kontinuirana. Jer Uzvišeni Allah ne obmanjuje svoje robove i ne uzima natrag

ono što im je dao. Keljabazi je takođe razgovarao o ovom pitanju zajedno sa kontradokazima, došavši do zaključka, da nije moguće da fena bude **kesbî; kesbî** - الكسب (Izraz koji izražava uticaj sluge na pojavu diskrecionih radnji. U rečniku je to infinitiv izveden od korena kesb, što znači „pobediti, steći“, a koristi se i kao imenica sa značenjem „materijalna ili duhovna stvar koja se zarađuje i dobija“. Ragib el-Isfahani objašnjava kesbi kao „zahtev osobe za nečim korisnim ili prijatnim, kao što je sticanje bogatstva“. Kesb (al-Mufredat, "ksb" art.), koji se ponekad koristi za radnje koja nanosi štetu, iako se smatra da koristi ljudima, generalno se opisuje u literaturi kelam-a kao "šta se dešava sa uticajem moći hâdis-a u slugi“). Serrâc je, s druge strane, izjavio da su neki sufije iz Bagdada imali pogrešne stavove o fena-beka, da sluga treba da izađe iz svojih sopstvenih atributa i uđe u atribute Uzvišenog Allah-a, kao da ostavlja svoju volju i sledi volju Uzvišenog Allah-a, inače će grešiti kao pripadnici Hululije i hrišćani.Prema Serrâc-u, koji je rekao da bi bilo bogohuljenje misliti o atributima Uzvišenog Allah-a kao Istine, nije Uzvišeni Allah taj koji ulazi u srce, već osećaj vere, jedinstva i poštovanja prema Njemu Uzvišen. Fena se ne sastoji u jedinstvu (sjedinjenjem sa Uzvišenim Allah-om), već u punom priznanju apsolutne volje i moći Uzvišenog Allah-a. Hucviri se bavio pitanjem prolaznosti u Uzvišenom Allahu u smislu kako sufija tako i zahira učenjaka. Prema njegovim rečima, stavovi pokreta kao što su Mušebihe, Mucesime i Hašvije o Uzvišenom Allahu su slični stavovima nestorijanaca i nazarena, koji su pogrešni. Pobrkali su muhdes (besprekorne) i drevno, odnosno čoveka i Uzvišenog Allah-a. Izražavajući da je o tom pitanju u Indiji razgovarao sa neukim misticima koji su usvojili univerzalnu fana, Hucviri kaže da oni nisu mogli da razumu fena i beka, insistirajući i dalje da greše.Prema ovom autoru, čak i ako se u vezi sa fena-om koriste veoma različiti izrazi, poenta do koje svi dolaze je sledeća: Biti smrtan, znači da razmišlja o istini, i da posmatra veličanstvo Uzvišenog Allah-a, zaboravivši na ovaj svet i na ahiret u Njegovoj slavi, čak i ne švatavši da je u ovom stanju. U ovom slučaju, sufijski jezik govori sa Istinom, njegovo telo je u stanju strahopoštovanja, njegova duša postaje čista i bistra (Keşfu'l-mahcûb, str. 365-368). Ove tačke, na koje su sufije skrenule pažnju, kritikovali su i zahir učenjaci, posebno Takıyyüddin İbn Teymiyye, (Mecmu'u fetava, VIII, 348). Dok raspravlja o ovoj temi, naglašavaju se i sličnosti između nirvane i fena u budizmu, koji izražava potpuno izumiranje. Dok je H. Ritter rekao da nema sličnosti između ova dva pojma (İA, IV, 547), Nikolson je ukazao na činjenicu da Nirvana izražava negativan stav (vidi BUDIZAM), dok se fena uvek smatra zajedno sa beka-om (islamski sufi, str.. 14, 15, 126, 127).

Bibliografija

et-Taʿrîfât, “fenâ” md. Buhârî, “Riḳāḳ”, 38. Serrâc, el-Lümaʿ, s. 284-286, 543, 552. Kelâbâzî, et-Taʿarruf (Nevâvî), s. 152-154, 187. Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 228. Kuşeyrî, er-Risâle, I, 213. Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 365-368, 370. Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 706. Necmeddîn-i Kübrâ, Tasavvufî Hayat (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 41, 43-44, 119. İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire 1293, II, 675. İbn Haldûn, Tasavvufun Mahiyeti (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1977, s. 140, 336. Câmî, Nefeḥât, s. 125, 126. İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VIII, 348. Farid Jabre, La notion de certitude selon Ghazali, Paris 1958, s. 157, 175. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 152. L. Massignon, Lexique, Paris 1968, s. 93, 116. H. Corbin, Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ʿArabī (trc. R. Manheim), Princeton 1969, s. 202, 211, 227.P. Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, Beyrouth 1970, s. 179, 180. L. Gardet, L'Islam, Paris 1970, s. 103-104, 241. Süleyman Ateş, Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları, İstanbul 1970, s. 136. Ebü'l-Alâ Afîfî, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 124 vd. R. Nicholson, İslâm Sûfîleri (trc. Mehmet Dağ v.dğr.), İstanbul 1978, s. 14, 15, 126, 127. Hifnî, Muṣṭalaḥât, s. 207. T. Izutsu, Unicité de l'extance et création perpetuelle en mystique islamique, Paris 1980, s. 19. S. de Laugier de Beaurecueil, Khwādja ʿAbdullāh Anṣārī (396-481 H./1006-1089): Mystique Hanbalite, Beyrouth, ts. (Imprimerie Catholique), s. 194. M. K. Gaafar, “The Sūfī Doctrine of fana”, Câmiʿatü'l-ḥavliyyâtu Külliyyetü Dâri'l-ʿUlûm, Kahire 1968-69, s. 13-28. Mustafa Kara, “Tasavvufta Fena-Beka Nazariyesi”, Hareket, sy. 14, İstanbul 1980, s. 3. H. Ritter, “Fenâ”, İA, IV, 546-547. F. Rahman, “Baḳā wa-Fanāʾ”, EI2 (Fr.), I, 980. G. Böwering, “Baqāʾ wa Fanāʾ”, EIr., III, 722.

(-I-) Mevkuf – الموقوف

Ugovor čije su odredbe suspendovane zbog nedostatka ovlašćenja ili postojanja prava trećih lica.

Autor:

H. YUNUS APAYDIN

U rečniku „stajati; Reč mevkuf, koja potiče od korena vakuf koji znači „zaustaviti“ i znači „zaustavljen, obustavljen“. Hadis koji nije stigao do Poslanika (a.s.), ali je ostao kod as'haba" kao suprotnost merfu-na. Osim toga, to se odnosi na ugovore koji su suspendovani iz razloga kao što su nedostatak autoriteta u hanefijskoj i malikijskoj doktrini, zabrinutost za prava trećih lica, kao i da se koriste u značenju „namenske imovine“, što zapravo ne može da donese njihove odredbe. Za razliku od drugih škola, uspostavljanje ugovora i kreiranje njegovih odredbi i rezultata ispitano je u tri različita aspekta u hanefijskoj školi: in'ikad (uspostavljanje ugovora), zdrav razum i nefaz (potpisivanje ugovora i aktuelizovanje njegove odredbe).Da bi se odredbe i rezultati ugovora ostvarili bez potrebe za dodatnim postupkom, ne sme postojati pitanje koje bi sprečilo zaključenje ugovora, na primer, pravo izbora jedne ili obe strane. Ovo se zove nužnost (učiniti ugovor obavezujućim za strane). Iz pomenutih perspektiva, moguće je prvo prevesti kao „uspostavljanje“, drugo kao „važenje“, treće kao „operabilnost“ (viabilnost), a poslednje kao „obavezujuće“. Iz tog razloga, mevkuf ugovor se naziva i ne-nafiz (još nije funkcionalan) ugovor. Prema klasifikaciji i definiciji napravljenoj prema sličnoj tački gledišta, ugovor koji je legitiman po svom poreklu i karakteristikama (suprotno: lažnost), ugovor koji je legitiman po svom poreklu, ali nije legitiman po svojoj prirodi (značenju), je legitiman u smislu svog porekla i prirode, zbog činjenice da se radi o pravu koje mora biti zaštićeno, i kao rezultat toga, ugovora se nalazi na čekanju. Iz tog razloga, sadašnji ugovor može da stupi na snagu ako se to pravo izgubi, ono se može primeniti i postati efektivno.Iako se u hanefijskoj literaturi vidi da se termin mevkuf ponekad koristi da pokaže da je izvršenje, ispravnost ili obavezujući ugovor suspendovan, a ne nefaz ugovor, ove upotrebe su izvan tehničkog sadržaja reči mevkuf, (za ove upotrebe videti Apaidın, str. 6 [1989], str. 183-186). Prema mevkuf teoriji ugovora, koju su široko prihvatili hanefije kao i malikije, glavni razlog i obrazloženje za suspenziju važenja ugovora koji ispunjava uslove in'ikada, pa čak i ispravnosti, jeste zaštita prava relevantne strane ili trećeg lica, na koje će ovaj pravni proces negativno uticati. Mada ima pravnika koji zbrajaju petnaestak razloga zašto je ugovor validan, (İbnu'l-Humâm, VI, 41), u osnovi postoje dva razloga za ovo. Jedan od njih je nedostatak ovlašćenja (starateljstva), drugi je da je operativnost ugovora vezana za prava trećih lica. Pošto je jedan od dva uslova ovlašćenja za raspolaganje imovinom da ste vlasnik te imovine ili da ste ovlašćeni od vlasnika, a drugi je da ima radnu sposobnost, nedostatak ovlašćenja nastaje u odsustvu jedne od ove dve situacije koje omogućavaju licu da raspolaže imovinom.Raspolaženje lica koje neovlašćeno raspolaže tuđom imovinom, kako se u klasičnoj literaturi izražava, dispozicija nadzornika ili dispozicija punomoćnika prekoračenje granica punomoćja je zbog neovlašćenja, tj. Sa druge strane, razvlašćenja siromašnih i raskalašenih, kao što su kupoprodaja, ustupak, koja imaju mogućnost dobiti i gubitka, nisu dostupna zbog nesposobnosti. Ebu Hanife smatra da su raspolaženja raskalašenih nafiza.Osim toga, dok se situacija Ebu Hanife ne razjasni, otpadničke uštađevine kao što su kupovina i prodaja, destinacija, testamenti, Zufer b. Huzejl je takođe tvrdio da će uštađevina mukrehina biti dostupna. Pripadnost pravima trećih lica, u slučaju prodaje založene ili zakupljene imovine od strane vlasnika, a posebno testament koji prelazi jednu trećinu imovine umirućeg i dr. u slučaju štednje, dešava se predmet. U ovom kontekstu se takođe, generalno posmatra i ušteda dužnika u teškoćama plaćanja koja može naneti štetu poveriocima. Ovde se radi o izuzetno osetljivoj i teško utvrdivoj stvari u kojoj meri će ta prava lica sa određenim ugovornim pravom, kao što su založni poverilac (primalac uplate) i zakupac, biti zaštićena, u kojoj meri će ta zaštita ograničiti vlasničko pravo. moć raspolaganja sopstvenom imovinom, i u kojoj meri će to uticati na njihovu štednju.

Prava lica za koja je nastalo pravo iz navedenih ugovora, prema dominantnom stavu u hanefijskoj doktrini, uštede koje je napravio vlasnik su zaštićene obustavom do odobrenja relevantnih lica. Ovi ugovori ne daju nikakve rezultate do odobrenja relevantnog i ovlašćenog lica. U slučaju da

relevantno lice da saglasnost, ono postaje operativno od trenutka kada je sačinjeno i od tog trenutka daje rezultate; Ako dotična osoba ne da saglasnost, ugovor postaje ništavan od trenutka sklapanja i nema nikakve pravne posledice.U hanefijskoj školi, na osnovu izjave imama Muhammeda da prodaja imovine umrloga je dozvoljena ali ne mevkuf, je prema Serahsi-jevim rečima, rđava u smislu rezultata sukoba koji može nastati između vlasnika i mušterije, (el-Mebsûṭ, XIII, 11). U suštini je dozvoljeno da vlasnik proda založenu imovinu, imat če sve posledice ako založni poverilac to odobri. U doktrini je sporno da li založni poverilac i zakupac imaju ovlašćenje da raskinu kupoprodajni ugovor koji je sklopio prvobitni vlasnik. Dok u hanefijskoj školi postoje mišljenja u oba smera, ima i onih koji različito ocenjuju zalog i ustupak u smislu rađanja prava poništenja ugovora. Prava onih koji su stekli pravo na imovini zalogom i ustupkom se štite primenom sankcije ništavnosti na raspolaganje prvobitnog vlasnika u šafi-jskoj i hanbeli-jskoj školi.Prema Ibn Redžabu, raspolaganja vlasnika umrlog, kao što su kupoprodaja, koja nemaju karakteristike cirkulacije, nisu važeća; jer je položaj založnog poverioca prema založnom poveriocu isto kao i položaj poverilaca prema licu koje je premešteno zbog stečaja, (Za detaljne stavove Hanbeli-jskog mezheba o pružanju raspolaganja imovinom na koju treća lica imaju prava, videti Ibn Redžab, str. 86-95).Mevkuf akid se pominje na dva različita mesta u usul literaturi (metodološkoj literaturi). Prvi je način na koji je kvalifikacija mevkuf-a uključena u klasifikaciju i podelu odredbi. Kvalifikacija Mevkuf-a se vidi u klasifikaciji odredbe u smislu da je karakteristika dela poreskog obveznika. U tom pogledu, prema dve različite tačke gledišta, presuda se deli na sahih-autentičnu, bâtıl-lažnu i fasid-zlu, mun‘akid-gayri mun‘akid (mun'akid-u ne mun'akid-sku), nâfiz-gayri nâfiz (nafiz u ne nafiz-sku), i lâzım-gayri lâzım (lazim u ne lazim-sku).

(MUN'AKID: Iniciran, vezan, vezan, zavezan. * Ustanovljeno, zvanično prihvaćeno između dve strane. Ustanovljeno, zaključeno).

(trs.nâfiz, arps. nafidh – النافذ - Termin fikh-a u smislu dela, koji je odmah postao operativan njegovim uspostavljanjem).

(lâzım-potreban).

Mevkuf (ne-nafiz) ugovor je uključen u obim sahiha ili fasida kao rezultat razlike u doktrini u prvom, a ispituje se kao poseban deo u podeli napravljenoj prema drugom stanovištu. Drugo mesto gde se u postupku pominje mevkufski ugovor je govor o il'let-u*. Hanefijski učenjaci navode da je, da bi dekret nastao, uzrok te uredbe morao postojati u imenu, moralno i pravno.

(il'let- العلّة- Termin fikh metod označava jasan i stabilan kvalitet koji je opšteprihvaćen da ispuni svrhu odredbe).

U mevkufskom sporazumu, uzrok je ostvaren u imenu i duhovnom smislu, ali se to nije dogodilo na osnovu presude (za više informacija videti Serahsi, el-Usul, II, 313). U hanefijskoj školi mogu se identifikovati tri različita pristupa u pogledu mesta mevkufskog pravnog posla u klasifikaciji ugovora.Među ovim pristupima, prema pristupu koji uzima kriterijum da stvaranje odredbi važećeg ugovora ne zavisi od prijema, a koji ugovor deli na dva kao verodostojan i nepotkrijepljen, mevkuf ugovor je u skladu sa definicija punovažnog ugovora u tome što ne zavisi od transakcije prihvatanja, pa ne utiče na ispravnost ugovora kao u ugovorima. U smislu klasifikacije i definicije, koja se vrši u smislu da li je ugovor legitiman u pogledu svoje originalnosti i kvalifikacije, a koja je široko prihvaćena od hanefija prošlog perioda, on je uključen u obim važećeg ugovora. Prema drugom pristupu, u dvojnoj klasifikaciji ugovora kao dozvoljenog i nedozvoljenog, mevkuf akt je uvršten u grupu protivpravnih radnji zajedno sa lažnim i nezakonitim ugovorima.

Pod nezakonitim ugovorom podrazumeva se uopšteno nevažeći ugovor, jer uključuje lažne ugovore koji nemaju nikakve pravne posledice, kao i lažne ugovore i mevkuf ugovore, koji mogu imati posledice u zavisnosti od nekih dodatnih transakcija. Prema poslednjem pristupu, mevkuf

akid se smatra četvrtim delom pored dozvoljenih, fasid-nih i lažnih sporazuma. Ako se ostavi po strani poslednji pristup, koji izražava suprotnost svakoj od faza uspostavljanja ugovora, a koji je zapravo pre običaj nego klasifikacija, može se reći da u osnovi postoje dva pristupa klasifikaciji ugovora. postojeći ugovor, jedan u grupi važećih ugovora, a drugi u grupi neosnovanih / nevažećih ugovora. Pristup koji memorandumski ugovor ocenjuje u okviru nevažećih ugovora prikladniji je kako za prirodu ugovora tako i za teoriju ništavosti hanefijske škole (Apaidın, str. 6 [1989], str. 182). U stvari, činjenica da Kasani vidi ispravnost ugovora kao situaciju koja se dešava na osnovu njegovog uverenja i izvršenja, i da opisuje pravni ugovor kao čin za koji se čini da nema nikakvog efekta, u način, rezultat razmatranja trenutnog ugovora kao težeg stepena nevažeće od nevažećeg ugovora. Prema ovome, stanje suspenzije, što znači da je ugovor punovažan, javlja se kao teži stepen nevaljanosti od stanja korupcije koje se zasniva na prijemu robe (kabz*), čak i ako ne u smislu greha i onostrane odgovornosti, već u pogledu svetovnih posledica, odnosno u smislu građanske sankcije. (trs.kabz*, arp. kabd – القبض - Pojam fikha, koji izražava prijem dobara koje su predmet transakcije od strane vlasnika prava, na osnovu pravnog posla). Uprkos tako ozbiljnom stepenu nevažećeg, glavni razlog zašto ga neki hanefijski pravnici smatraju u okviru dozvoljenih/sahih ugovora je taj što memorandum nije podložan bilo kakvom haramu ili grehu koji sprečava valjanost ili uspostavljanje ugovora,a iziskuje ukidanje ugovora, kao što je slučaj sa lažnim i nezakonitim ugovorima.Ono ne nosi versku-onostranu odgovornost za strane i shodno tome, raskid ugovora ne predstavlja obavezu za strane. Na osnovu gornje dve glavne tendencije, „teorija pridruženog ugovora“, zasnovana na činjenici da stvaranje uslova i posledica trenutne teorije ugovora zavisi od odobrenja relevantnog nosioca prava, „suspendovane nevažeće“ ili „nevažnosti u čekanju“ ili „suspendovano stanje” ili „neizvesnost”.

Bibliografija

Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 62-64; XII, 11; XIII, 11, 14. a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, II, 313. Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 135-139, 142, 147-148, 155-156, 158, 192, 305. Kādîhan, el-Fetâvâ, II, 133, 175-177.Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Kahire] içinde), VI, 189, 191-192. İbn Kudâme, Ravżatu'n-nâẓır, I, 164-168. Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcu'l-furûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 168, 187-188. Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemu'l-kutub), II, 84. İbn Receb, elḲavâʿid (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1392/1972, s. 86-95. Ebû Bekir el-Haddâd, el-Cevheretü'n-neyyire, İstanbul 1323, I, 258. İbnu'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 455; VI, 41-44, 188, 189. Mulla Husrev, Dürerü'lḥukkâm, II, 168, 176. İbn Nuceym, el-Baḥru'r-râʾiḳ, II, 75; V, 277; VI, 75, 76. Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'lenhur, İstanbul 1328, I, 682; II, 53. Murtazâ ez-Zebîdî, ʿUḳūdu'l-cevâhiri'l-munîfe, İstanbul 1309, II, 14. İbn Âbidîn, Minḥatu'l-ḫâliḳ ʿale'l-Baḥri'r-râʾiḳ (İbn Nuceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ içinde), Kahire 1311, V, 273. Mecelle, md. 112, 365, 367, 393, 590, 967, 993. Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhu'l-İslâmî fî ş evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 419, 424. Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1953-54, IV, 124-197. M. Zekî Abdülber, "el-ʿAḳdu'l-mevḳūf fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve fi'l-ḳānûni'l-medeniyyi'l-Mışrî", Mecelletu'l-ḳānûn ve'l-iḳtıṣâd, sy. 1-2, Kahire 1955, s. 109-202. H. Iunus Apaidın, „Mogući ugovori u islamskom pravu (Teorija pouzdanih ugovora)“, časopis Teološkog fakulteta EU, str. 6, Kajzeri 1989, str. 177-200. „ʿAkd Mevkuf", Mv.F, XXX, 244-256. (-II-)

Mevkūf – الموقوف - Termin hadisa u smislu reči i dela as'haba.

Autor:

ABDULLAH AYDINLI

U rečniku „posvetiti; stajati, zaustaviti; Mevkuf, imenica izvedena iz korena temelja, što znači „stao“, „zaustaviti; znači „zaustavljeno“. Definiše se kao termin kao "zaustavljanje ili zaustavljanje isnada među as'habima prije nego što stigne do Poslanika (s.a.v.s.)" i ovaj naziv je dat predajama o rečima, postupcima i odobrenjima as'haba. Shodno tome, postoje kazivanja koje je ispričao pripovedač koji je rekao: „Tako-i-tako, rekao je as'hab, on je ovo uradio, nije progovorio kada se tako nešto pored njega dogodilo“. Međutim, u zapisima pratilaca izneta su različita mišljenja, rečeno je da oni neće spadati u okvir zapisa. Termin mevkuf se ponekad koristi u smislu „hadisa za koji se ne može proceniti da je prihvaćen ili odbačen“, a ponekad za reči tabiina i učenjaka koji su živeli u kasnijim periodima, kao „Haza mevkufun ale'z-Zuhri“ (Ova vest se pripisuje Ibn Šihabu ez-Zuhriju) usvojen je oblik izražavanja (Ibnu's-Salah, str. 46). Neki od šafijskih učenjaka i horasanskih učenjaka koristili su reč rad umesto mevkuf. Ebu Davud je koristio reč „maksur“ u nekom delu svog el-Sunena („Salat“, 212), ali ovaj izraz nije postao široko rasprostranjen. Reči i stavovi as'haba se generalno izražavaju kao "kavlu fulan" pominjanjem imena as'haba u izvorima (videti SAHABI KAVLI). Mevkuf pojam korišten je kao rečnik, a njegova upotreba kao pojma bila je u II. (VIII.) veku. Razume se da je široko rasprostranjena u tek u III. (IX.) veku. Pošto je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) opisao as'habe kao najbolju generaciju svog ummeta (Buhari, "Fezaʾilu as'habi'n-nebi", 1; Muslim, "Fezaʾilu'sas'habe", 214), njihove reči i ponašanje su podvrgnuti posebnoj proceni , a utvrđeni su hadis i sunnet. Pedantanost u njegovom prenošenju pokazala se u velikoj meri i u određivanju i prenošenju reči i dela as'haba, a reči as'haba su sastavljane kao hadisi i prenošene isnadskim sistemom.Nakon saveta Šabija, jednog od tabiinskih učenjaka, da se sakupu predaje od as'haba Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.) a nakon što je Ibn Šihab el-Zuhri sastavio hadise as'haba, kao i hadise Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Hatib el-Bagdadi, II, 190), Muhadisi su zabeležili kazivanja as'haba, zajedno sa njihovim tekstovima, pomešanim sa sunnetom, u musnafima, musnedima i sunenima, prilikom klasifikacije hadisa. Mevkufske predaje pokrivaju veoma široku oblast, od tumačenja Kur'ana (a.m) do pitanja vezanih za zuhd i takva, od izjava i idžtihada pravnih pitanja do nevidlivih i onostranih stvari. Hz. Ebu Bekr i Hz.Abdullah b. Abas-ove idžtihade u kojima se navodi da je „deda kao otac u nasledstvu“ (Buhari, „Feraʾiz“, 9) kao i izjava Ebu Ejuba el-Ensari-ja koja znači „Koga ne ispravlja dobrota, zlo ga dovodi na pravo mesto“ (Buhari, et-Tarihu'l-kebir, III, 344) iz kavli mavkufa. U predmet Nafi'ina, „ predaja da je Hz. Abdullah b. Umar odvajao sobe svoje dece u pubertetu i da nije ulazio u njih bez dozvole” (Buhari, al-Edebu'lMufred, str. 353) su primeri stvarnog mevkufa. Ako su reči i dela as'haba bile povezane sa erom Hz-Poslanika (s.a.v.s.), procena je bila drugačija. As'habi su rekli: “Mi smo govorili u vreme Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.)”; Njegove izjave, „Mi smo radili to i to u njegovo vreme“, smatrane su poništenim, pošto ih je Resulullah (s.a.v.s.) video ili čuo i odobrio. Međutim, Ibn el-Salah prihvata takve predaje kao verodostojne (ʿUlumu'l-hadis, str. 47-48).

Ukazujući na period Poslanika as'haba: „Naređeno nam je da radimo ovaj posao“; „Otpušteni smo sa ovog posla“; „Mi smo govorili, iako je Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) bio među nama“; „Ne bismo imali ništa protiv da radimo ovaj posao“; „Ovakav je sunnet“; Prema mišljenju velike većine učenjaka, njegova kazivanja i objašnjenja o tome šta je uradio i rekao: „Ovo je iz sunneta“,

liče na merfu (Tacrid Tercemesi, Mukaddime, I, 138139). Dok se tema o obimu ovih siga predajee uglavnom govori u knjigama hadisa, vrednost hadisa prenesenih sa ovim sigam-a, u smislu dokaza, ispitivana je u delima usuli fikh-a (fikhske metode), preferiralo se da se koriste termini kao što su mišljenje as'haba, dela as'haba, fetva as'haba i mezheb as'haba. Dok se ove reči i radnje tretiraju nezavisno pod nazivom mevkuf u izvorima hadiske metode, oni su ispitivani u knjigama o usuli fikhu (fikh metodi), ponekad u okviru predmeta sunneta, a ponekad u predmetu sekundarnih dokaza koji dolaze nakon četiri primarna izvora.Budući da su Mevkuf-ske predaje prva tumačenja Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) sunneta i da se prenose dokazima kao što su merfu hadisi, oni su usko povezani sa mnogim pitanjima usuli hadis-a (hadiske metode), opisani su kao sažeti ili munkati u smislu isnada, poput sahi (autentičnih) hadisa, ili slabi po pravdi i zapisima njihovih pripovedača. Ibn el-Salah je mevkuf hadis podelio na dva dela: kao mevsul* mevkuf i ne-mevsul mevkuf (ʿUlumu'l-hadis, str. 46). (mevsul*- Izraz hadis u smislu predaje koja nema pauzu u svom kazivanje. Vidi. Muttasil). Prema većini učenjaka, neki od mevkufskih hadisa su prihvaćeni kao mevkuf. Ovo su razlozi za otkrivanje ajeta iz Kur'ana (a.m), pod uslovom da nisu proizvod idžtihada iz Izraela, ukinutih odredbi u Kur'anu (a.m) i Sunnetu, prirode dobrih dela i grehova koje treba steći. iz akcije, stvaranja i istorije Poslanika (s.a.v.s.), budućih ratova, sukoba i sudnjeg dana, to su informacije o temama koje se ne mogu saznati umom i čulnim organima, već se mogu naučiti samo od Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Ibn Hacer el- Askalani, Nuzhetu'n-nazar, str. 104). Reči koje su as'habi o njima preneli definitivno pripadaju Hz. Poslaniku (s.a.v.s.). Nije neophodno da ste čuli od Poslanika (s.a.v.s.). Moguće je da je to čuo od nekog drugog saputnika koji je slušao Allah-ovog (dz.s.) Hz.Poslanika (s.a.v.s.), ili od drugih ili trećih (Kociigit, str. 218). Autori Kutub-i Sitte-a su u svoja dela uključili i puke predaje. U Buhari-jevom el-Camiʿu's-sahih, ima mnogo predaja u bab naslovima, a u bab, Buhari otkriva svoje fikhske stavove i idžtihada sa ovim predajama koje se nejasno pominju. Iako je činjenica da Muslim nije dao mnogo mesta pukim predajama u el-Camiʿu's-sahih, navela je učenjake poput Ibn el-Salaha da tvrde da u ovom delu nije bilo mevkuf-skih predaja nakon uvoda (ʿUlumu'l-hadis str. 19), Ibn Hadžar el-Askalani je napisao svoje delo el-Vukuf ʿala ma fi Sahihi Muslim mine'l-mevkuf kako bi pokazao da to nije slučaj (nšr. Abdullah el-Eirati/64). 1986). Umer b. Bedr el-Mevsıli je u svom delu pod nazivom el-Vukuf ʿale'l-mevkuf (Ummu Abdullah bint Mahrus el-Asel11407) objedinio mevkuf i maktu predaje, za koje su autori koji su sastavili izmišljene predaje smatrali istinitim. ; /1987), naveo razliku između predmeta i subjekta i umrlog, rekavši da je pogrešno prihvatati ih kao subjekte. Nakon toga, Alai je zapisao Icmalu'l-isabe fi akvali'sas'habe (Muhammed Sulejman el-Eskar, Kuvajt 1987), opširno je analizirao ono što je rečeno o rečima i delima as'haba. Među savremenim autorima, Sa'ban Muhammed Ismail Kavlu's-sahabi i eseruhu fi'l-fikhi'l-Islami (Medine 1988), Abdurrahman b. Abdulah Derviš je napisao es-As'habi i mevkıfu'l-ʿulemaʾ mine'l-ihticac bi-kavlihi (Rijad 1992). Sajjid b. Kisrevi b. Hasan-ove Mevsuʿatu asari's-as'habe (I-III, Bejrut 1418/1997) predaje as'haba o različitim pitanjima, Salih Ahmed el-Shami's Mevaʿizu's-sahabe (I-III, Bejrut 1418/1997) predaje as'haba, Salih Ahmed el-Shami's Mevaʿizu's-sa'habesi, napisana je njegova kompilacija (1418/1997), život i njegove preporuke o tome. Mehmet Ali Bujukkara Mevkuf hadiths and Its Value (1993, MU Institut društvenih nauka), Muhammet Iılmaz Mevkuf Hadiths and Its Value as Evidence (1994, DEU Institut društvenih nauka) pripremili su magistarski rad. Pored toga, Ali Toksarijev „Saputnik i njegova vrednost u smislu nauke o hadisima“ (EU teološki časopis, II [1985], str. 339-357) i Muhammet Iılmaz „Trenutni hadisi i koncept presude Merfu“ (Čukurova univerzitetski časopis teološkog fakulteta)., I/1 [2001], str. 161-179).

Bibliografija

Lisanu'l-ʿArap, "vkf" umetnost. Buhari, "Fezaʾilu ashabi'n-nebi", 1, "Feraʾiz", 9. a.mlf., et-Tarihu'l-kebir, III, 344. a.mlf., al-Edebu'l-Mufred (nšr. Kemal Iusuf al-Hut), Bejrut 1405/1985, str. 353. Muslim, "Fezaʾilu's-sahabe", 214. Ebu Davud, „Salat“, 212. Hatib el-Bagdadi, al-Camiʿ li-ahlakı'r-ravi ve adabi's-samiʿ (nsr. Mahmud et-Tahhan), Rijad 1403/1983, II, 190. Ibn al-Salah, ʿUlumu'l-hadis, str. 19, 46-51. Ibn Kaiiim al-Cevziiia, I'lamu'l-muvakkı'in, IV, 123-153. Ibn Hajar al-Askalani, Nuzhetu'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker (nšr. Nureddin Itr), Damask 1413/1992, str. 104-108. a.mlf., en-Nuket ʿala Kitabi Ibni's-Salah (nsr. Rebi' b. Hadi Umair), Medina 1404/1984, I, 323-354. Sujuti, Tedribu'r-ravi (nšr. Abdulvehhab Abdullatif), Bejrut 1379/1959, str. 109-117. Muhamed b. Abdulbaki ezZurkani, Serhu'l-Muvattaʾ, Kairo 1310, I, 8. M. Taijjb Okic, Studije o nekim pitanjima hadisa, Istanbul 1959, str. 17. Prevod Tecrid, Mukaddime, I, 134-140. Zekeriiia al-Berri, Usulu'l-fikhi'l-Islami, Kairo 1979, str. 84-85. Talat Kociigit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, str. 217-219, 224-225. Subhi es-Salih, Haditske nauke i njeni uvidi (tr. M. Iasar Kandemir), Ankara 1981, str. 175.

Mefsedet*- المفسدة - Izraz usul-i fikh-a u značenju štete i zla koje narušava glavne svrhe vere, iako u Šerijatu nema posebne odredbe o zabranjenim radnjama.

Autor:

FERHAT KOCA

Izvedeno od korena nestašluka, što znači „odstupanje od linije trezvenosti“ i suprotno od pravednosti u rečniku, znači „prouzrokovanje kvarenja, koje sadrži bezakonje i štetu“; Kao imenica, njena množina je mefasid, njena suprotnost je maslahat (Lisanu'l-ʿArab, "fsd" md.; Zemahseri, str. 341). U literaturi o fikhu, mefsedet se koristi kao termin koji izražava svetovne i onostrane štete (mazarrat-Šteta), bol i uzroke, bilo duhovne ili telesne, individualne ili društvene; međutim, od posebne je važnosti da se uspostavi veza između religije i njenih ciljeva, kako bi se smatralo opravdanjem koje čini osnovu presude). Da bi skrenuo pažnju na ovu tačku, al-Gazali je definisao mefsedet- المفسدة, kao „suprotnost interesa“, kao termin jurisprudencije,kao termin usuli fikh-a, i u tom smislu, maslahat-المصلحة, takođe izražava zaštitu ciljeva religije (shar') koja se može sažeti kao zaštite vere, života, uma, naraštaja i imovine ljudi, ne dovoduči do njihovog kršenja. On navodi da je sve što se otvara zlo, a da je otklanjanje dobra stvar, (el-Müstaṣfâ, I, 286-287). Iako se reč korupcija i imena, kao i glagoli izvedeni od nje pominju u Kur'anu (a.m) i u hadisima, nema upotrebe u obliku mefsedeta.U želji da se napuste zlodela uopšte, a da se eliminišu štete po veru, život, um, generaciju i imovinsku sigurnost posebno, zabranu ponašanja koje direktno ili indirektno šteti ljudima, posebno nepravdu, zavist, ljutnju, mržnju i razgovor iza ledza, postoju mnogo ajeta i hadisa koji nalažu pravo i izbegavanje zla, (na primer, videti el-Bekare 2/231; Al-i Imran 3/104; el-Maide 5/2, 87; el-A'raf 7/33, 157; en-Nahl 16/90; eš-šuara 26 /183; eš-šura 42/42; et-Talak 65/6; Vensinck, el-Mu'cem, „fsd” art.).Utilitaristi i učenjaci kelama koji uzimaju u obzir ove izraze u glavnim izvorima islama, oni su bili ujedinjeni u tome da su šerijatske odredbe zasnovane na principu privlačenja maslahat-a (koristi) i proterivanju mafsedet-a, dok je Allah-ov (dz.s.) Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao: Čuvena izreka „Nema štete ili odmazde za štetu“ formirala je jedan od osnovnih principa islamskog prava, (Ibn Mace, „Ahkam“, 17; Kadi Abdulcebbar, XIV, 53-106, 140-154; Amidi, III, 249-251; Satıbi, II, 40-45; Acluni, čl. 19e;).

Ako postoji nedostatak u zahtevima teologije ili pravnog akta, koji se traže u šeriatu, to se izražava terminom „fesad-narušavanje“ i ova vrsta negativnosti se posebno ispituje u delima usuli fikh-a (fikhske metode), (videti FESAD). Pošto postoji kontradikcija između koncepata mefsed-a i maslahat-a, intelektualnih osnova principa eliminacije mefsed-a, dokaza o legitimnosti, njegovog

mesta u idžtihad-skom postupku, da li se može smatrati nezavisnim dokazom i njegovog odnosa sa drugim verskim dokazima kao što su istihsan, običaj, masahat-i mursel, sedd-i zerai'i. kubuh, odnosno odnos razuma i transmisije u određivanju mefsed-a, i podela mefsed-a iz različitih uglova (vidi MASLAHAT). Međutim, treba napomenuti da se u nekim radovima posebno ističu sledeće razlike koje se prave za mefsedet: one koje se tiču opšteg poreskog obveznika nazivaju se javnim, a one koje se tiču konkretnih ljudi nazivaju se privatnim mefsedet-ima. Na primer, ako je zemlja napadnuta od strane neprijatelja, šteta koja nastaje kada komšija otvori fabriku koja emituje loš miris je poseban mit. Mefsedati se dele na veće i manje delove u pogledu stepena koristi koje narušavaju ili uništavaju. Najveći plagijat je neverovanje i mnogoboštvo, koje narušava uzvišenu svrhu verovanja u postojanje i jedinstvo Alaha (dz.s.); Posle toga dolaze drugi veliki gresi i poroci , koji se rangiraju od najvećih do najmanjih. Prema oblasti postojanja u kojoj se javljaju, mefsedi mogu biti ili svetski ili onostrani. Svetovne strepnje su neke nevolje, nevolje i nedaće koje ljudi trpe jer je svetski život poligon, (el-Bekare 2/155-156; el-Enbiyâ 21/35; el-Mulk 67/2); Najveća beda na ahiretu je muka pakla, (Tâhâ 20/127; ez-Zuhruf 43/74-75). Mefsedeti su takođe podeljeni na dva dela kao otvoreni i skriveni. Mefsedeti koje svako zdravorazumski može jasno shvatiti kao štetni su očigledni, dok su oni koji se mogu utvrditi kao rezultat raznih istraživanja ili dubokog promišljanja su skriveni mefsedeti. Na primer, očigledno je da je ugnjetavanje otpadništvo. S druge strane, riba (kamata) je u poglavlje sure Bekare, 275. Kao što je rečeno u ajetu, sadrži metafore koje ne mogu svi da razumu, (İzzeddin İbn Abdusselâm, I, 19-21, 24, 37, 48, 49-50). Takođe treba napomenuti da postoji poseban odnos između dokaza o sedd-i zerai i principa eliminisanja zla.Naime: Pošto se gore pomenuti dokazi zasnivaju na podređenosti sredstava (vesail*) ciljevima (makasid*), sredstva koja dovode do loših rezultata takođe se smatraju u okviru mefseda i smatraju se haramom iako nisu haram u pogledu njihove prirode.(vesail*- الوسائل - Informacije neophodne za utemeljenje teoloških pitanja u nauci o kelamu, za odbranu njihove stvarnosti i za potkrepljivanje suprotstavljenih stavova. Videti. MESÂİLPredmeti ili propozicije koje treba utemeljiti u grani nauke).(makāsıd - pSvrhe, želje, ciljevi. namere).(Pİbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmu'l-muvaḳḳıʿîn, III, 135-136; İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 46, 107; vidi takođe. SEDD-i ZERÂİ').U slučaju da se mefsedet i maslahat kombinuju u izdanju, da li prednost treba dati pozivu maslahat-a ili odbrani mefseddina? A pitanja poput toga kome će se dati prednost ako postoje rješenja, od kojih svako sadrži mitove, spadaju među pitanja na kojima se islamski učenjaci zadržavaju. Osim detalja rasprave o tome da li postoji čisti maslahat (el-maslahatu'l-halisa) i čisti mafsedet (el-mafsedetu'l-halisa), ovakva interesovanja i mefsedeti su retki u svetu. Opšte je prihvaćeno pitanje da postoji više ili manje zadovoljstva ili koristi ispred, na kraju, pored ili zajedno sa situacijama opisanim kao mefsedet u svetovnom životu. Drugim rečima, relativno je da nešto bude dobro ili od pomoći; Ona se menja od stanja do osobe, od osobe do osobe, s vremena na vreme, a problem preferencije koji stvara ova relativnost pokušava se prevazići samo prema njegovom dominantnom aspektu. Ako aspekt maslahat-a nešto nadmašuje, smatra se da je maslahat. Ako aspekt mefsedet-a nešto nadmašuje, smatra se da je mefsedet, (Satibi, II, 25-26, 39). Islamski učenjaci smatraju da će, po pravilu, ako maslahat i mefsedet koegzistiraju u nekom pitanju, progon mefsedeta-a biti će predstavljen na poziv maslahat-a. Jer marljivost i osećajnost الشارع - Şari i mudraca u odvraćanju od zla jača je od osetljivosti u sticanju prednosti, (M. Ali b. Huseyin, II, 187). Ovo shvatanje je u literaturi o fikhu: "Kada se halal i haram spoje, haram prevladava", (Suyûtî, s. 105-108; İbn Nuceym, s. 43); „Ako se razlozi zbog kojih se to učini haramom i dopustivim pronađu zajedno, prioritet se daje opravdanju za haram, (Güzelhisârî, s. 307).

To se ogledalo u izrazima kao što su, pravilo „Def'-i mefasid bolji je od celb-i menafi“, bilo je među univerzalnim pravilima Medzele* (čl. 30). Primer ovoga može se dati: Ako je korist od mogućnosti čoveka da ostvari sve vrste uštede na sopstvenoj imovini u sukobu sa sigurnošću života i imovine drugih, prednost je otklanjanje zlobe u odnosu na sudski poziv, a u slučajevima kada je nekome naneta jasna šteta, u suprotnom, štednja te osobe može biti ograničena (Mesud Efendi, str.

19).(Medzele*- Mečel je sastavljena između 1868-1876 od strane komisije na čelu sa Ahmet Cevdet pašom. Nakon uvodnog dela, koji obuhvata 99 opštih pravnih principa, Mecelle se dotiče sledećih tema: Magija, Ičar (zakup), Kaucija, Novčani nalog, Zalog, Poverenje, Garant, Iznuda i starateljstvo, Hacir, Ikrah i Šufa, Enva -ı Kompanija (vrste partnerstva) , Punomoćje, Mir i oslobađanje, Priznanje (prihvatanje duga), Tužba, Dokazi i spor dokazi i argumenti), Nesreća (presuda).Dakle, šta je tačno Mecelle? Mecelle-i Ahkam-ı Adljje, ili jednostavno Mecelle, je kodeks pravila islamskog privatnog prava (građanskog prava) koji je sastavila komisija koju je predvodio Ahmet Cevdet-paša između 1868. i 1876. godine. U poslednjih pola veka Osmanskog carstva, korišten je kao pravni osnov na šerijatskim sudovima. Uvod se sastoji od 16 poglavlja i sadrži 1851 članak. Mečel je nastojanje da se stvori analitički i pozitivan pravni sistem organizovan u člancima, iako je izgrađen na islamskoj tradiciji fikha iz 13. veka u svom dobu.Istambulu daje poseban položaj jer je to prvi primer nakon prve (civilne) kompilacije koju je pripremio istočnorimski car Justinijan u VI. veku u Carigradu. Kod građanske tradicije zapadnih zemalja. Zasnovan je na prvom (kodnom građanskom) uređenju koje je pripremio Justinijan u 6. veku. Mečele je najvažniji zakon perioda koji je otvoren Tanzimatskim ediktom i jedan od najvažnijih spomenika osmanske modernizacije. U tom smislu, ukazuje i na to da je pravac nazvan (modernizacija) zapravo bilo oživljavanje procesa koji je imao korene u Carigradu, odnosno Istanbulu. Mecelle, što na arapskom znači „veoma velika knjiga“, koristi se kao prevod reči „kodeks“, što znači:

„1). Velika knjiga, i

2). Zbirka pravnih principa“.

Mečel je ukinut 4. oktobra 1926. članom 43. Zakona o praksi br. 864, koji je donet pored Turskog građanskog zakonika.Nakon raspada Otomanskog carstva nakon Prvog svetskog rata, Mecel je ostavio trajan utisak na većinu svojih država naslednica (sa izuzetkom Egipta, u kojem nikada nije bio na snazi). Mecelle je dugo opstao na većini mesta, jer je bio efikasan, dosledan i teško zamenjiv).

Nastavljamo dalje na temu Mefsedet-a sa ove stranice....

Međutim, u slučaju koegzistencije maslahat-a (dobra) i mefsedet-a (zla), davanje prednosti otklanjanju zla nije apsolutno pravilo, ako, ipak, preovlada interesni pravac, prednost je davanje koristi u odnosu na otklanjanje zla. Na primer, iako je laganje haram (mefsedet), dozvoljeno je lagati da bi se pomirio odnos između muža i žene ili između dva neprijatelja. Zato što je ovde korist (maslaha) koja se dobija laganjem veća i važnija od nestašluka koje će izazvati, (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 96; Ali Haydar, s. 157). Međutim, ova dozvola ne menja suštinsko pravilo laži, to znači da se uvreda može podneti radi veće koristi, ograničene na događaj o kome je reč. Jasno je da ako maslahat i mefsedet koegzistiraju, a pravac mefsedeta je pobednički, biće bolje eliminisati mefsedet nego dobiti maslahat, (İzzeddin İbn Abdusselâm, I, 50, 83; Şâtıbî, II, 26-27). U Kur'anu (a.m.) se navodi da alkohol i kocka imaju neke koristi, ali je strogo zabranjeno piti alkohol i kockati se, navodeći da je njegov greh veći od koristi (el-Bekare 2/219). Ako svako od rešenja u pitanju sadrži mefsedet-e, postoji sukob mefsedet-a različitog stepena. U ovom slučaju, “Zarar-ı âmmı def‘ için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”-„ napuštanje ili uklanjanje počinje prvo sa onim sa najvećim oštećenjem i narušavanjem“. (Güzelhisârî, s. 311; Ali Ahmed en-Nedvî, s. 166).

Neka univerzalna pravila koja odražavaju ovaj pristup izražena su u Mecelle-u na sledeći način: „Zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izale olunur“- Šteta se otklanja manjim stepenom štete. Na primer, ako nečija životinja proguta dragi kamen, kao što je biser, koji pripada nekom drugom; Ako je životinja vrednija, vlasnik životinje plaća biser drugoj strani.Ukoliko se ovo pravilo nije poštovalo, životinja bi morala biti zaklana, a biser uklonjen. “İki fesad teâruz ettikte ehaffi irtikâb ile âzamının çaresine bakılır”- Kada se suoče sa dva zla, lakše se obrađuje tako da se poštedi veći. Ali ako su

dva zla jednaka, on bira šta hoće. Na primer, ako se dete u majčinoj utrobi ne rodi i umire, dete se odstranjuje cepanjem majčinog stomaka, onda se ovo oštećenje izbegava šivanjem majčinog stomaka. “Ehven- Fitna je gora od ubijanja, (Bekare, 2/191). Fitna, na neki i şerreyn ihtiyar olunur” (čl. 26-29), (U Mečelu postoji opšte pravilo: „Od dva zla, prednost je manje od dva zla (manje zlo)“ (Mečele, čl. 29), a pod tim se podrazumeva sledeće: Ako jedna od dve stvari koji nisu dozvoljeni ili legitimni je da se počini, Među njima izaberite onaj koji je manji i lakši u pogledu zla i zla.), način, znači „biti podvrgnut progonu i mučenju, biti podvrgnut mučenju zbog religioznog života“. Hamdi Yazir u objašnjenju ajeta navodi sledeće: „Šta je teže od smrti?“ ne bih trebao reći. Jer stanje koje izaziva želju za smrću je gore od smrti. (Pisac, Hak Dini Kur'an Dili, II, 695). U Mečelu, “Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur”, (čl. 26-29). Ako čovek mora da izabere jedno od dva zla, ono lakše ima prednost nad drugim. Na primer, ako se nekoj osobi preti smrću i od nje se traži da nepravedno ošteti tuđu imovinu, ona može počiniti takvu protivpravnu radnju, jer je šteta na imovini manja nevolja od gubitka života. Međutim, ako se od njega traži da nepravedno ubije drugo lice istom pretnjom, takvo delo nije dozvoljeno, jer je neprijateljstvo njegovog izvršenja veće. Ako su problemi sadržani u rešenjima nekog pitanja na jednakom nivou, poreskom obvezniku je ostavljeno da izabere koje će prvo otkloniti. Iako se vidi da islamski učenjaci povremeno ulaze u detalje o konceptu fikha i pokušavaju da zaključuju pitanja kojima se bave u skladu sa uslovima sopstvenih perioda tokom proučavanja metodologije u vezi sa konceptom mafsedeta, vidi se da pokušavaju da ih što objektivnije procene na osnovu određenih mogućnosti, a ne da proizvode trajna rešenja za sve životne događaje.To treba posmatrati kao nastojanje da se dođu do nekih principa koji će pomoći u tome.

Bibliografija

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fsd” md. Lisânü’l-ʿArab, “fsd” md. Wensinck, el-Muʿcem, “fsd” md. İbn Mâce, “Aḥkâm”, 17. Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XIV, 53-106, 140-154. Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’lVefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1973, II, 202-208. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 286-287, 296-297.Zemahşerî, Esâsü’l-belâġa (nşr. Abdürrahîm Mahmûd), Beyrut 1404/1984, s. 341. Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, II/2, s. 230, 237-242. Âmidî, el-İḥkâm, Kahire 1387/1968, III, 237-238, 249-251. İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 10-12, 19-24, 37, 46, 48-51, 83, 96, 107. M. Ali b. Hüseyin, Tehẕîbü’l-furûḳ ve’l-ḳavâʿidü’s-seniyye fi’l-esrâri’l-fiḳhiyye (Karâfî, elFurûḳ içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 187. Tûfî, Risâletü’ṭ-Ṭûfî fî riʿâyeti’l-maṣlaḥa (Abdülvehhâb Hallâf, Meṣâdirü’t-teşrîʿi’l-İslâmî fîmâ lâ naṣṣa fîh içinde), Küveyt 1392/1972, s. 108. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, III, 5; IV, 3, 5-14. İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1973, III, 135-136. a.mlf., Miftâḥu dâri’s-saʿâde, Kahire 1323, II, 14-71. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 25-27, 37-45; III, 47-48; IV, 206. Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Kahire 1378/1959, s. 105-108. İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Kahire 1322, s. 43. Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 365. Güzelhisârî, Menâfiʿu’d-deḳāʾiḳ, s. 307, 311. İbn Âbidîn, Mecmûʿatü’r-resâʾil, II, 112. Mecelle, md. 19, 26-29, 30. Mesud Efendi, Mir’ât-ı Mecelle, İstanbul 1302, s. 19. Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1313, s. 155-158. Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî ṣ evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1967, I, 96. a.mlf., el-İstiṣlâḥ ve’l-meṣâliḥu’l-mürsele, Dımaşk 1988, s. 37. Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 158-164. Abdülazîz b. Abdurrahman es-Saîd, “Riʿâyetü’l-maṣlaḥa ve derʾü’lmefsede”, Eḍvâʾü’ş-şerîʿa, X, Riyad 1399, s. 1-36. M. Mustafa Şelebî, Taʿlîlü’l-aḥkâm, Beyrut 1981, s. 279. Bilmen, Kamus2, I, 264-265. M. Tâhir b. Âşûr, Maḳāṣıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Tunus 1985, s. 65. Ali Ahmed en-Nedvî, elḲavâʿidü’l-fiḳhiyye, Dımaşk 1412/1991, s. 166, 186, 207, 215. Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 265-270. a.mlf., “İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî’nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 93-102. M. Hasan Mustafa el-Bugā, Derʾü’l-mefsede fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1417/1997, s. 43-105, 204-225, 230-306. Abdülkadir Şener, “İslâm Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı”, AÜİFD, XVIII (1970), s. 104-108. İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, DİA, XIX, 60-62.

Maslahat – المصلحة - Izraz fikh i usul-i fikh, u smislu koristi sadržanih u šerijatskim odredbama ili određenih razumom i iskustvom, ali u skladu sa njima.

Autor:

İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

Maslahat je u rečniku definisan kao „ispravan, uredan i savršen; Potiče od reči salah, koja uključuje značenja kao što su „dobrota, prikladnost, korisnost“, znači „biti prikladan za svrhu, suprotan zlu, dobar, prikladan, pogodan, koristan, koji vodi ka dobru“; množina imenice je masalih, (Lisânü'l-ʿArab, “ṣlḥ” md.; Tâcü'l-ʿarûs, “ṣlḥ” md.; Tûfî, Şerḥu'l-Erbaʿîn, s. 18-19). Reč interes, koja je kompatibilna sa maslahatom i po obliku i po značenju, objašnjava se kao „dobijanje i očuvanje zadovoljstva“, (za njegovo posebno značenje u imovinskom pravu, videti MENFAATPOGODNOSTI). Njihove suprotnosti su mefsedet i mazarrat. U širem smislu, maslahat ne samo da pruža korist, već i izbegava štetu. Korist takođe uključuje pružanje i zaštitu zadovoljstva (ukusa) i sredstava zadovoljstva, kao i eliminisanje onoga što je sredstvo tuge (bol) i patnje. U literaturi o fikhu, maslahat se koristi kao termin koji označava pružanje ovozemaljskih i onostranih koristi i eliminisanje štete, bilo duhovne ili telesne, individualne ili društvene; ali ovo poslednje značenje maslahat-a se uglavnom proučava kao poseban princip, "def'-i mefsedet" (vidi MEFSEDET). Uz davanje značenja pojma, ograničavanje interesovanja na svrhe الشارع - Şari (pravnika), ima poseban značaj u smislu formiranja osnova njegovih sudova, a rasprave o ovom pitanju takođe osvetljavaju proces terminizacije pojma u fikhu, u književnost i u mesto koje ona zauzima u usuli fikhu. Različite izvedenice od korena salah često se pominju i u Kur'anu (a.m.) i u hadisima, a upotreba maslahat-a se ne susreće. Ibn Abdussalam navodi da se mesâlih* i mefasid* pominju i kao dobar-šar, nef'-dar (šteta), hasenat-seijat*, i da je upotreba hasenata u Kur'anu (a.m.) pretežno u smislu mesalih i seijat u značenju od mefasid-a, (el-Ḳavâʿidü'lkübrâ, I, 7). (mesâlih*- (Zakon) Poslovi, interesi. (mefasid*- Izraz usul-i fikh u značenju štete i zla koje narušava glavne svrhe vjere, iako u Šerijatu nema posebne odredbe o zabranjenim radnjama. (Videti. MEFSED). (hasenatseijat*- „Hasenat: Dobra dela. Seijat- Zla, loša djela, gresi). Derivati ovog korena se pominju u mnogim ajetima sa rečima „menafi'“, što je množina reči korist, i „nef“, što znači istu stvar, (vidi. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nefʿa” md.). "Dar" i "nafi'", koja su među Allah-ovim (dž.š.) imenima, objašnjavaju se kao "onaj koji stvara štetu i naf", (" Dar " i " nafi “- Od Allah-ovog dželle-šanuhu Esma-i Husna (lepa imena) što znači "korist i šteta, dobro i zlo od Njega Teâlâ samog"), (İbn Fûrek, s. 56). U mnogim ajetima Kur'ana (a.m.) se navodi da su čovek i svemir stvoreni sa svrhom, a ne uzalud, gde mnogi hadisi sadrže izraze koji podržavaju ovu temu. Ova situacija je podstakla islamske učenjake da razmisle o svrsi Božanskih odredbi koje se smatraju u okviru Allah-ovih Teâlâ dela; iako su se na ovu temu pojavile različite tendencije i teorije zbog činjenice da se ona rešava zajedno sa nekim kelam problemima, većina ljudi se slažu da je svrha presude, da se osigura dobrobit sluge na ovom svetu i na ahiretu, i da postigne pravu sreću, (videti. HİKMET; İLLET; MAKĀSIDÜ'ş-ŞERÎA).

Stoga je ideja maslahata formirala osovinu aktivnosti utvrđivanja ciljeva šerijatskih dekreta (ta'lil*) i u svetlu ovakvog opredeljenja formirala je osovinu delatnosti kako tumačenja tekstova tako i rešavanja versko-praktičnih pitanja o kojima nema teksta. (ta'lil*- التعليل - Termin kelam-a i fikh-a, metoda u smislu vezivanja radnje ili presude za uzrok).

Dokazi o legitimnosti razmatranja Maslahata.

Prilikom objašnjavanja šerijatske osnove principa posmatranja interesa sa značenjem „podobnosti i pogodnosti“, uglavnom se koriste ontološki dokazi.

"Gospodar naš je onaj koji je svemu onom što je stvorio dao ono što mu je potrebno, zatim ga, kako da se time koristi nadahnuo." (Tâhâ 20/50), (Korkut).

Ali, potčinjavajući neživo zakonima prirode, vodeći životinje u tu svrhu i na taj način i kroz nadahnuće (instinkt) koji im On teala daje, i dajući mu (Coveku) sposobnost mišlenja.

Pored svih ovih načina, čovek se izdvaja među stvorenja sa njegovom osobinom da su pogodni i za ovozemaljski i za ahiretski život, kao što se može razumeti iz ajeta:

30. A kada Gospodar tvoj reče melekima: "Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti!"- oni rekoše: "Zar će Ti namjesnik biti onaj koji će na njoj nered činiti i krv proljevati? A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi dolikuje, štujemo." On reče: "Ja znam ono što vi ne znate." (el-Bakara 2/30), (Korkut).

Navodi se da Allah teala ljudima dodeljuje dužnosti za koje su sposobna samo ljudska bića, (Râgıb el-İsfahânî, s. 90-91, 104-105, 124-127). Ističući da je osnova principa brige o interesima u kontekstu svrhe šerijatskih odredbi, da su Kur'an (a.m.) i Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) milost, (Yunus 10/57-58; el-Enbija 21/107; el-Dzasije 45/20), a Kur'an (a.m.) savet, lečenje, uputstvo i milost, a Hz.Poslanikov (s.a.v.s.) poziv je životvoran, njegova pravednost, (elEnfal 8/24,), On teala stvara ajete i hadise koji hvale dobra dela i osudzuje bezakonje, navode da Allah Teâlâ želi olakšanje Svojim robovima, a ne teškoće, podstiče ponašanje i olakšavanje koje je korisno za ljude, i zabranjuje štetno ponašanje i izazivanje poteškoća, (Tufi, Serhu'l-Erbaʿin, str. 15-16, 19-20, 22-23; M. Said Ramazan al-Buti, str. 73). Ibn Abdussalam kaže da su ciljevi Kur'ana direktno ili indirektno usmjereni na pružanje masaliha i izbjegavanje mefâsidd-a (nesporazuma); Ona izražava da će svako ko proučava šerijat i razume svrhe Knjige i Sunneta lako uvideti da je sve što je naređeno u svrhu pružanja maslihata (koristi), otklanjanja mefsedet-e (nestašluke) ili oboje, a zabranjeno je suprotno, (el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ, I, 11-12; el-Fevâʾid, s. 53). Činjenica da Kur'an (a.m.) navodi svrhu koja se sledi nakon mnogih dekreta- jasno ili putem znakova- su stvarni primeri brige o interesima, kao i usvajanja stila koji daje težinu opštim principima i zadovoljstva sa glavnim tačkama što je više moguće u pogledu zakonske regulative, sledi sunnet da reguliše nove situacije, a ostavljanje široke oblasti za idžtihad znači i isticanje značaja principa maslahat-a. Vidi se da je pristup Sunneta po ovom pitanju sličan Kur'anu (a.m.) u pogledu njegovih glavnih linija. Dok Ibn Kajjim kritikuje one koji ne prihvataju postojanje osobina koje ukazuju dobrotu onoga što je naređeno i loše onoga što je zabranjeno, i koji se protive tumačenju dekreta, on navodi da je nezamislivo graditi sud o tom razumijevanju u bilo kojoj oblasti fikha, i kaže sledeće da potkrepi svoj stav: „Kako se ovaj metod može poštovati kada su Kur'an (a.m.) i sunnet Allah-ovog teala Hz.Poslanika (s.a.v.s.) prepuni primera koji objašnjavaju i razloge postojanja stvorenja i svrhu odredbi, (ta'lil sa njihovom mudrošću i dobrobitima). Kada bi ovi primeri bili na 100 ili 200 mesta, mi bismo ih prebrojali, ali se javlja na više od 1000 mesta, u različitim oblicima“, (Miftahu dari's-saʿade, II, 22). Sa druge strane, neka osnovna pravila koja islamski učenjaci jednoglasno prihvataju kao zajedničku tačku mnogih šerijatskih dokaza i presuda takođe se pominju među osnovama principa brige o maslahat-u (interesima). Na primer, činjenica da se radnje koje je pravnik zabranio dele na manje grehe (sagair) i velike grehe (kebair) i da im se pripisuju različiti rezultati, posledica je razlike u stepenu štete koja je uključena u ove radnje.

(İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ, I, 29-37); Naime, pri ocenjivanju sličnih postupaka koji nisu jasno navedeni u tekstovima, na osnovu toga je doneta presuda. Načelo prihvatanja određenih slučajeva striktne odgovornosti, bez obzira na ispunjenost uslova žalbene moći i navršenog puberteta, što je osnov obaveze, zasniva se na opravdanosti sprečavanja oštećenja oštećenih, odnosno, staranje o svojim interesima, iako to nije njihova krivica. Pravilo uzimanja u obzir običaja u šerijatu, pod uslovom da ne izazivaju sukob i ne rasipaju interes, jedan je od dokaza

opšteg odobravanja propisa koji idu u korist ljudi. Ponovo, činjenica da su kvalifikacije, uslovi važenja i posledice povrede pravnog prometa različite, uzimajući u obzir koristi svakog pravnog posla, takođe odražava švatanje staranja o koristi (M. Said Ramazan alButi, str. 70-78).

Njegovo mesto u fikh književnosti

U suštini, koncept maslahat je "Kako ih treba tumačiti i primeniti?" Pored pitanja „Kako se događaji koji nisu posebno pomenuti u tekstovima razrešiti u skladu sa duhom i mišlju koja dominira odredbama u glavnim izvorima?“ Može se reći da je proizvod mentalnog napora koji traži odgovore na pitanja i, ukratko, teži da kontroliše aktivnost idžtihada u skladu sa suštinom i svrhom islamskog zakona. Naime, Hz.Poslanikovom (s.a.v.s.) smrću, okončan je proces donošenja presude o novim versko-akcionim događajima putem otkrovenja, a nestala je i mogućnost kontrole rešenja do kojih se došlo idžtihadom objave. S druge strane, idžtihadska aktivnost dobija novi zamah pod uticajem različitih faktora, a razvoj u ovoj oblasti doveo je do pojave fikh doktrina sa sopstvenim metodama.Kada se rezultati idžtihada otkriveni od perioda as'haba i naučne debate o objašnjenju fikhskih rešenja, posebno tokom perioda imama mezheba, pažljivo ispitaju - svrha izrade praktičnih rešenja nadmašuje teorijski izraz osnovnog razumevanja i misli koje vode preferencije mudžtehida i prefinjenost srodnih koncepata- vidi se da ideja maslahat, koji se može smatrati zajedničkim izrazom ovih ciljeva, ima odlučujuću ulogu. U idžtihad-ima iz perioda as'haba često se susreću reči koje naglašavaju ideju maslahata. Na primer, nakon šehadeta mnogih hafiza u bici na Jamami, dok se raspravljalo o pitanju prikupljanja Kur'ana (a.m), izraz „Ovo je Allah-ovo Teâlâ dobro delo“ (Buhari, „Fezaʾilu'l-Kurʾan“, 3), koji je više puta ponovljen u razgovorima između Hz. Ebu Bekr-a, Umer-a i Zejd b. Sâbit-a, imao je upečatljivu ulogu u ubeđivanju neistomišljenika, a ključna reč je ovde bila jasna da (hajr) planirano delo ukazuje na korist (maslahat) za muslimane. Ponovo, Hz. Ali-jeva izjava prilikom objašnjavanja razloga svog idžtihada, koji nameće obavezu obeštećenja za propust zanatlija da budu pedantni u zaštiti poverene im robe i gubitak njihovih prava, sadržala je reč „ispravka“ koja dolazi od istog korena kao i maslahat, što je pokazalo da je on težio rešenju koje će obezbediti pravednost društva (Šatibi, el-Iʿtisam, II, 119). Tokom diskusija o podeli zemlje Sevad, jasno se videlo da je glavna ideja Umer-ovih reči da ubedi neistomišljenike maslahata, a posebno javni interes („umum'n-nef“ po Ebû Jusuf-ovim rečima) (Ebu Jusuf, str. 26-29). Međutim, u ovom procesu koji je rezultirao formiranjem i stabilizacijom mezheba, iako je sličnih primera bilo u izobilju, reč "re'y" je krovni koncept koji uključuje ideju maslahata, kao i više "ma" na" (značenje množine) i "svrha" da izrazi ili pokrije istu ideju.Vidi se da reč maslahat ne dolazi mnogo do izražaja zbog upotrebe reči (množina makasıd) i pojmova "illet" i "mudrost" na mestima (Zerka, str. 58-60; Reisuni, str. 26-28; tehnički ili polutehnički termini maslahat-a i istislah).(Za prve primere njihove upotrebe videti Hallak, str. 132; Opvis , str. 9-26). U narednom periodu, u kome su teorijske studije i studije konceptualizacije koje su imale za cilj da objasne intelektualnu strukturu idžtihada svake fikhske doktrine, dobijale su na težini, može se jasnije videti da se pojam maslahat koristio u dva glavna značenja, od kojih je drugo, može se smatrati produžetkom prvog:

a). Rezultati i plodovi odredbi u tekstovima u kontekstu svrhe i ideje koristi;

b). Kriterijum koji određuje da li se postignuta rješenja poklapaju sa ovim ciljevima i koristima, kako prilikom primene odredbi u ajetima, tako i prilikom izvođenja zaključaka o šerijatskim pitanjima koja nisu posebno pomenuta u ajetima. U pogledu reflektovanja ovih značenja na metodologiju, uočava se da postoje razlike u pristupu, pa stoga postoji neorganizovanost u

upotrebi ovog koncepta u literaturi fikha, zbog nedostatka jedinstva u terminima imenovanja i delovanja idžtihadske metode, kao i činjenicu da je maslahat sveobuhvatan koncept koji je efikasan u svim vrstama idžtihada, i koji se proteže na skoro svaku oblast fikha. U radovima fikhske metode, rasprave o određivanju značenja pojma maslahat najčešće se susreću u odeljcima u kojima se ispituje pojam illa i da li se masalahat može smatrati nezavisnim dokazom ili ne. Deo proceduralnih delova, u kojima je **Ilet*** – العلّة- podvrgnut opsežnim studijama iz različitih uglova, fokusira se na maslahat i uzima koncept "veze" kao stožer. (**Ilet*** – العلّة – Termin usuli-fikh-a, koja označava jasan i stabilan kvalitet koji je opšteprihvaćen da ispuni svrhu odredbe). Stoga, da bi se bolje sagledala funkcija maslahat-a, kako u interpretaciji tekstova, tako i u produkciji rešenja za nove događaje, koji nisu u okviru tekstova, potrebno je razmotriti rasprave oko koncepta odnosa, koji je bio predmet obimnih proučavanja ovih radova. O ovoj temi, koja uključuje bogate diskusije u smislu pravne filozofije i metodologije, i koja je od velike važnosti u pogledu svih vrsta idžtihada, uključujući tumačenja, govori se u odeljcima o kijasu, citiranih dela (u nekim od njih, kao npr. u govoru o mesalih-i mursel-a ili istislah), na neki način ograničavajući funkciju koja se želi dati ideji maslahat, a nosi značenje. Reč munasebe, čije je rečničko značenje „usaglašenost“, u širem smislu, izražava postojanje razumne ravnoteže između događaja i presude koja se vezuje za događaj. Kvalitet koji se uzima kao osnova pri određivanju ove ravnoteže, naziva se "el-vasfu'l-munasib", a kriterijum za prihvatanje kvaliteta kao odgovarajućeg je da uključuje maslahat. Neki od metodista, uzeli su za osnovu osobinu ove kvalifikacije, da ostvare bilo kakvu korist po racionalnim kriterijumima, dok su drugi uzeli osobinu ostvarivanja ciljanog interesa legalizacijom zakona. Ostavljajući po strani ovu razliku u mišljenju, koja se odnosi na raspravu o tome da li dela Allah-a teala i odredbe mogu imati bilo kakve konačne uzroke ili ne, a koja se zapravo tiče nauke o kelamu, glavni kriterijum za smatranje kvaliteta prikladnim je da sadrži maslahat. Tufi skreće pažnju na ontološku dimenziju pitanja, navodeći da iako postoji neslaganje u definiciji odgovarajućeg, to je važno pitanje, da ono čini putanju šerijata, pa čak i postojanja, jer nije moguće govoriti o entitetu koji nije u skladu sa racionalnim odnosima. On navodi da se tipovi odnosa u oblasti fikha razlikuju u pogledu opšteg-materijala, otvorenosti-zatvorenosti, jakih-slabih, da li se prihvataju odmah ili ne, da se onaj čija se podobnost krije naziva „taabbud“, a očigledan se zove "muallel" (Şerh Muhtasari'r-Ravza, III, str. 382, 385). U užem smislu, relacija je naziv metode koja se koristi za utvrđivanje uzroka presude.To jest, ako se uzrok šerijatske presude ne može utvrditi nas-om ili idžma-om, primenjuje se istinbat (zaključak idžtihada); Najvažniji način utvrđivanja Illet-a putem istinbata je relacija. Na primer, hamr (vino) je izričito zabranjen Kur'anom. Postoji razumna ravnoteža između obezbeđivanja harama i pijenja vina uz koje je ova odredba vezana; Osnovni kriterijum (odgovarajući kvalitet) koji nas navodi da kažemo da je ova ravnoteža pronađena, jeste, da ovaj napitak ima osobinu da izaziva negativne promene u ljudskom umu, čime narušava individualne i međuindividualne odnose; Međutim, ako kažemo: „Vino je zabranjeno jer se peni ili zato što se čuva u tegli“, to ne bi bilo prikladno (Gazali, al-Mustasfa, II, 297). Međutim, nije dovoljno utvrditi da postoji razumna ravnoteža između događaja i presude u vezi sa događajem, da bi se prihvatilo da se kvalitet (el-vasfu'lmunasib) na osnovu ove odluke smatra lošim i da od nje zavisi presuda u pogledu postojanja i nepostojanja, i na osnovu toga donositi nove presude. Potrebno je utvrditi da li je to u ovom trenutku uzeto u obzir prema klasifikaciji koja je napravljena da bi se otkrilo da li odgovarajući atribut dobija podršku propisa u NAS-u.

Onaj nas koji se uzima u obzir je "el-munasibu'l-mu'teber", onaj koji je negativno ocenjen je "el-munasibu'l-mulga", a onaj koji se ne ocenjuje pozitivno ili negativno je "ruka" i zove se "munasibu'l-mursel". El-Munasibu'l-mu'teber se takođe razmatra u četiri etape u pogledu stepena usklađenosti sa propisima u tekstovima. Oni se izražavaju u činjenici da su isto (sami) uzeti u obzir u istoj odredbi, kao isti u vrsti odredbe. Od njih, najviši stepen usaglašenosti se naziva „el-munasibu'l-muessir“ (posebno je pitanje da ga ne treba uvek smatrati odgovarajućom vrstom). Vidi se da postoji veoma složena terminologija u proceduralnim radovima u pogledu

nižih stanja usaglašenosti. Pored onih koji ove situacije, koje su opisane na tri glavna načina, predstavljaju kao niži nivo i uticaj, postoje i oni koji ih smatraju varijantama „el-munasibu'l-mulaim“. Pošto ne postoji konsenzus o tome šta se podrazumeva pod pojmom "el-Munasibu'l-garib", on je prikazan kao tip odnosa koji je ili jednoglasno prihvaćen ili otvoren za idžtihad. Ukratko, budući da se radi o metodi koja izražava razvoj metoda kao što su sebr i taksim, tard-aks po pravilima logike, suštinu relacije odredbe i prvo utvrđivanje njene razumnosti, a zatim utvrđivanje da ovaj razumni kvalitet i povezivanje je u skladu sa propisima u tekstovima, to je metod koji izražava jaz između tumačenja i svrhe.To je neizostavan alat za popunjavanje idžtihada (Tufi, Serh Muhtasari'r-Ravza, III, 381-403; M. Mustafa Šalebi, str 239-277). Pitanje da li se maslahat može smatrati nezavisnim dokazom, raspravlja se tamo gde se raspravlja o idžtihadu, zasnovanom na mursel maslahat-u. Iako je pristup malikijskog mezheba, koji je poznat po pravljenju idžtihada, na osnovu Mesalih-i mursale, ranije je imao širok odjek u fikhskim i metodološkim krugovima. El-Gazali se smatrao prekretnicom u smislu donošenja ove vrste idžtihada na dnevni red, kritički i izlažući napor da se razvije teorija o toj temi na prihvatljiv način. U delu el-Mustasfa, gde se bavi dokazom istisla, on se, najpre, poziva na opšte značenje pojma maslahat, pružanju koristi i otklanjanje štete, navodeći da on podrazumeva očuvanje ciljeva vere. (šar'), a ne značenje ljudi koji u ovom pravcu teže održavanju života. On navodi da su ciljevi poreskih obveznika okupljeni u pet glavnih tačaka: Da zaštite svoju veru, život, um, generaciju i imovinu. Sve što uključuje zaštitu ovih pet temelja je maslahat, sve što dovodi do njihovog kršenja je mefsedat, a i otklanjanje ovih prekršaja je maslahat. Od posebnog je značaja u smislu pravilnog otkrivanja njegovog svatanja idžtihada, zasnovanog na maslahat-u, taj što Gazali, odmah posle ovog izraza, kaže da misli na ovaj rod kada u predmetu kijasa kaže imaginarno i odgovarajuće značenje. Kada se ova njegova izjava proceni zajedno sa ostalim njegovim objašnjenjima o munasibu i mesalih-i mursalu/istislah, može se doći do sledećeg zaključka: U versko-pravnom pitanju koje ne spada u delokrug nas-a ili idžma, ono se ne može suditi samo na osnovu racionalnosti i zdravog razuma; Ili treba utvrditi da postoji jedinstvo svrhe između rasporeda određenog ajeta i presude koja se daje novom događaju- idžtihad napravljen na osnovu ovoga naziva se kijas- ili treba osigurati da postoji takvo jedinstvo svrhe, sagledavanjem opšte namene ajeta. Iako se opšti ciljevi NASS-a mogu sažeti kao zaštita pet navedenih osnovnih vrednosti, budući da se radi o sveobuhvatnim propozicijama, u slučaju da praksa zasnovana na njima nije u skladu sa drugim šerijatskim propisima (Gazali koristi termin "garib" za ovu situaciju), trebalo bi uspostaviti kriterijume koji će osigurati jedinstvo pomenute svrhe.To su neizostavni (nužni) maslahat-i (interesi)., određena (kategorička) i sveobuhvatna (višestruka) na način koji se tiče čitavog ummeta. Sa obzirom da je zaštita pet osnovnih vrednosti među bitnim elementima u klasifikaciji maslahata urađenoj po važnosti, a to je odlučujuća odlika maslahata u značenju pojma Gazzalija, znači, uslovi koji se traže pored ovog su strogost i univerzalnost. Beneficije koje spadaju u grupe hadžijata i tahsinijata mogu biti osnova u slučaju svedočenja određenog originala; međutim, mudžtehid može doći do zaključka da i njih treba postaviti na nivo neophodnosti. U tom slučaju, prema Gazaliju, dobrobiti koje se nazivaju masalih-i mursala, jer o njima nema pozitivne ili negativne ocene, a čije mišljenje je izraženo u smislu prihvatanja ili odbijanja, prvo treba da budu podvrgnute posebnom ispitivanju. Ako je gore pomenuti izraz prikladan po svom značenju, odnosno ako je u interesu da se zaštite ciljevi šerijata, onda je ovo potkrijepljeno brojnim dokazima iz Knjige i Sunneta.

Pošto nije zasnovan na konkretnom tekstu, činjenica da se ne zove kijas i da se naziva maslahat-i mursele, ne može biti razlog da se njegovo poštovanje učini kontroverznim, naprotiv, mora se prihvatiti da je to definitivan dokaz.Međutim, pošto je maslahat, koju je koristio kada je objašnjavao suštinske, apsolutne i univerzalne uslove, i da nije u skladu sa šerijatskim propisima, na primeru grupe muslimanskih vojnika u zaklonu od neprijatelja, njegovo mišljenje o ovoj temi bila bi podložna različitim tumačenjima, budući da se u suštini radi o zabranjenoj radnji (ubistvo nedužnog lica). Subki smatra da je Gazzali-jeve izjave neophodno shvatiti kao da pristaje da

prihvati beneficije ako ispunjava navedene uslove, a ako ne, mogu se izneti različita mišljenja (za različite ocene videti Husejin Hamid Hasan, str. 424-465; Abdulmecid et-Turki, str. 276-280); M. Said Ramazan el-Buti, str. 340346). Sa druge strane, Gazzali ne propušta pažnju da se može predložiti da se istisla računa kao peti dokaz, sa obzirom na ponderisanu tendenciju oslanjanja na maslahat-u u primerima koje je naveo; međutim, on navodi da se takav predlog ne može prihvatiti, pa insistira na ograničavanju dokaza sa izvornom vrednošću na četiri: knjiga, sunnet, idžma i razum. Ukratko, prema njegovim rečima, novo versko-pravno pitanje može se rešavati ili na osnovu određenog interesa za koji se zna da je odobren od strane knjige, sunneta i idžma, ili – u gore pomenutim okvirima – na osnovu principa,-nivo interesovanja koje odobravaju mnogi tekstovi. Iako je prirodno nazvati prvi metod kao kijas, el-Gazali ne daje jasan predlog za drugi metod; Ako se prihvati da on pod ovu vrstu misli izrazom „svedoči šer*-om“, zaključuje se da je on smatra u okviru kijasa. Međutim, podrazumeva se da je on pristao da se o njemu govori kao istislah ili mursel maslahat, pod uslovom da se to ne smatra nezavisnim dokazom i da je u skladu sa gore navedenim uslovima (vidi al-Mustasfa, I, 284-315, [posebno videti 286-287, 295-296, 297- 298, 310-315]; II, 296-306; Sifaʾu'l-Salil, str. 142-266; Za opsežnu analizu razumevanja maslahat-a nakon Gazali-jeveg okvira od primera Razija, Karafija, Ibn Tejmije, Tufija i Šatibija – videti, str. 63-352).

Delovi Maslahata

Maslahat je klasifikovan iz različitih uglova. Maslahat je podeljen u tri grupe, uporedo sa metodom podele „odgovarajućeg kvaliteta“ u pogledu toga da li o tome postoji šerijatska ocena ili ne. Onaj koji se na određeni način smatra validnim naziva se „el-maslahatu'l-mu'tebere“, onaj koji se smatra nevažećim naziva se „elmaslahatu'l-mulgat“, a onaj koji nije ocenjen kao važeći ili nevažeći, naziva se "el-maslahatu'l-mursele". Ova razlika, koja je opšteprihvaćena od strane proceduralista, kritikovana je posebno u smislu imenovanja u poslednja dva (M. Mustafa Šelebi, str. 281-282; Ahmed Reisuni, str. 260-263). Koliko je poznato, prema razlikovanju koje je postavio Dzuvejni (el-Burhan, II, 923-964) i koji je razvio al-Gazali, maslahat je grupisan kao zarurijjat, hadžijat i tahsinijjat u smislu stepena važnosti u pojedinačnim i društveni život kao i vrstu zadovoljene potrebe. Ovo rangiranje se odnosi i na rangiranje glavnih ciljeva islamskog zakonodavstva prema značaju beneficija koje imaju za cilj njegovu zaštitu. Potrebe su kolektivni izraz vrednosti koje su neophodne za društvo i pojedince u smislu sticanja sreće na ahiretu i obezbeđivanja i održavanja mira, reda i blagostanja koje priliči ljudskim bićima u ovozemaljskom životu, kao i stečenih koristi štiteći ih. Islamski učenjaci navode da su osnovne stvari sažete u pet (šest dodavanjem čednosti u nekim delima) kao očuvanje vjere, života, intelekta, generacije i imovine potkrijepljene nekim posebnim tekstovima, kao i induktivnim zaključcima iz mnogih ajeta i hadisa, da čak i druge Božanske religije imaju zajedničke tačke.Oni navode da je svrha njihove zaštite da preduzmu neophodne mere predostrožnosti kako za sticanje tako i za održavanje svog postojanja. U stvari, iz glavnih izvora islama se razume da je Allah teala naredio ljudima da veruju u sebe i ono što je otkrio za postojanje vere, i učinio određene ibadete obaveznim, a naredio džihadu da eliminiše faktore koji ugrožavaju postojanje vere, zabranio je radnje koje su uvredljive za veru. Da bi obezbedio postojanje života, legitimiše brak, koji priprema teren za nastavak ljudskog roda, na način dostojan toga, podstiče puteve koji će obezbediti razvoj i usavršavanje ljudske egzistencije i ličnosti, zabranjuje napade na život, integritetu duše i ličnosti. Smatrao je um i moć mišljenja najvrednijim elementom ljudske egzistencije, podsticao pripremanje materijalnih i duhovnih uslova, neophodnih za njegov razvoj i delatnost, a posebno podučavanje, vaspitanje i odgajanje, zabranjivao radnje koje štete umu kao npr, piti alkohol. Izjavljujući da postoji ontološki poredak koji će obezbediti nastavak ljudske generacije, prihvatio je očuvanje institucije braka, što je jedini put za legitiman nastavak generacije, jer je održavanje ove egzistencije u životu želelo da se uklone prepreke pred zdravim nastavkom i razvojem generacija, blud koji izaziva mešanje loza i ugrožava zaštitu naraštaja, te radnje su strogo

zabranjene. On je naveo da je stvorio čoveka kao biće sa težnjom za sticanjem imovine i podsticao zakonito sticanje svojine, što je jedan od neizostavnih zahteva svetovnog života, i zabranio krađu i načine sticanja nepravednog bogaćenja u cilju zaštite imovine i ideja o legitimnoj dobiti. Pored toga, izrekao je krivične i pravne sankcije za prekršaje u cilju zaštite svih ovih vrednosti. U suštini, pravda, sloboda, jednakost, bezbednost itd. Iako su vrednosti proširenja ovih pet osnovnih ciljeva, predlozi o njihovom dodavanju navedenoj klasifikaciji, znače poseban akcenat na značaju pojmova koji se ističu u ovom predmetu u svakom periodu. Iako hadžijat nije na nivou nužde, on podrazumeva aranžmane koji su ljudima potrebni da bi bez problema i lako nastavili život, kao i beneficije koje pružaju. Odredbe tejmum-a u slučajevima kada vode nema ili se ne može koristiti, odredbe o obavezi odlaganja posta bolesnika ili putnika u ramazanu; Legitimacija ugovora se ubraja u primere iz oblasti pravnih odnosa. Iako uže značenje pojma potreba odgovara onima u ovoj grupi, on se takođe koristi u širem smislu da izrazi potrebe u sve tri grupe (vidi POTREBU). Tahsinijjat se, s druge strane, odnosi na propise koji imaju za cilj da ulepšaju život i podstaknu ljude da traže savršenstvo- ne na nivou nužde i hadžijata- i koristi koje pružaju. Zajedničko im je da su to propisi koji pojedinca i društvo usmeravaju da budu vrli, ugledni i civilizovani, i da teže da dostignu nivo na kome će pozavideti drugi ljudi i društva u tom pogledu. Odredbe o čistoći u ibadetu, potreba da se izbegne ekstravagancija, pravila u vezi sa jelom i pićem, neodobravanje učešća u pregovorima o ugovoru koji još nisu zaključeni, i zabrana ubijanja žena, dece i vernika u ratu, su primeri tahsinijeta. Nakon što je naveo da dokazi koji ukazuju da je očuvanje ova tri principa pravnikova svrha, moraju biti prenosive i konačne prirode, budući da to takođe čini osnovu šerijatskih originala, Šatib se ukratko osvrće na moguće dokaze i kao rezultat, ovo određenje je univerzalno ili delimično, izražava da je zasnovano na opštem značenju („el-istikrau'lma'nevi") do kojeg se dolazi ispitivanjem dokaza indukcijom. Ponovo, prema njegovim objašnjenjima, činjenica da se usmereni interesi svake grupe koji ove tri univerzalije ne ostvaruju u pojedinim pojedinostima, a koje spadaju u njihov okvir, ne ukida klasifikaciju i osnovnu svrhu. Na primer, svrha kažnjavanja zločinca je sprečavanje zločina, a činjenica da ova svrha u nekim slučajevima nije ostvarena, ne utiče na osnovni karakter i legitimitet odredaba ove grupe, odnosno ne otklanja njihov značaj u pogledu javnog reda. Pored ovih, pominju se da postoje dopunske odredbe (temmile i tetimme) koje se odnose na svaku od suštinskih hadžijat-a i tahsin-ijata, čiji je kriterijum da suštinska mudrost suštinskog, u odsustvo toga ne nestaje. Na primer, odredbe o izdržavanju i ecr-i misl, zabrana male količine opojnog alkohola i riba (kamate). Da bi se učvrstio cilj namaza, potrebno je izučiti ezan i klanjati u džema'atu, dozvoliti skraćivanje namaza tokom putovanja, kao i dozvoliti klanjanje nekih namaza u istoj situaciji, preporučiti izbor životinje za kurban nakon nijeta za kurban, kao i izabrati životinju koja će biti žrtvovana među najboljim životinjama, prikazan je primer. Šatibi skreće pažnju na činjenicu da postoji takav odnos dovršetka između tri pomenute grupe, odnosno da hadžijat predstavlja suštinsku potrebu, a tahsinijat tetimme za hadžijat.

(**ŞER**-ال شّر - Kelam izraz koji označava nešto loše i štetno što je nespojivo sa Allah-ovom teala naredbom i dobrom naravi čoveka).

(**HÂCİYAT** – الحاجيات - Pojam fikh-a u smislu odredbi koje nisu apsolutno neophodne za individualni ili društveni život, ali koje služe da obezbede njihovo redovno funkcionisanje.

Vidi. **MAKĀSIDÜ'Ş-ŞERÎA**- مقاصد ال +شريعة - To je termin koji označava svrhe vere uopšte, ibadeta posebno i verske odredbe u oblasti prava).

(**Ecr-i misl**- Naknada se određuje u skladu sa tim. Ecr, u rečniku, znači thavab, nagrada, plata i nagrada. Misil znači jednak, sličan, ekvivalentan. Kao termin islamskog prava, ecr-i misil označava iznose koje odredi stručnjak za troškove zakupa koji proizilaze iz zakupa pokretne ili nepokretne imovine, kao što su plate i dnevnice koje se daju radniku ili državnom službeniku u zamenu za njihovu rad. Naknada koju će stranke odrediti tokom ugovora naziva se i ecr-i musemma*).

(**TAHSÎNİYYÂT** – التحسينيّات - Termin fikh metoda, koja izražava propise koji imaju za cilj da ulepšaju život i podstaknu ljude da traže savršenstvo- ne na nivou nužde i hadžijata- i koristi koje oni pružaju).

(**TETİMME**. vidi. trs. **ZEYİL**. arp. Dhejil- Vrsta dela napisanog da bi se knjiga zaokružila u smislu sadržaja ili hronologije, da bi se nadoknadili njeni nedostaci i dodali).

(الشارع - **Şari**- Termin fikh metode koji se koristi da ukaže na poreklo vere i zakona, prvobitnog vlasnika autoriteta da donosi presude).

Jasno je da ne postoje definitivni kriterijumi koji određuju granice između zarurijata, hadžijata i tahsinijata, pa čak i ako se po ovom pitanju usaglase određeni kriterijumi ili definicije, jasno je da se ne može očekivati konsenzus o tome koja bi od ovih grupa bila prikladna uključiti odredbu o fikhu. Pošto su i ova grupisanja i određivanje odredbi koje spadaju u delokrug svake grupe idžtihad ,kako se to razume iz Šatibijevih izjava – glavna svrha davanja takve ocene je da otkrije da šerijatske odredbe nisu odvojeni propisi jedni od drugih, da obezbede intelektualnu pripremu kako bi se uhvatila fina ravnoteža između interesa.Njegova glavna korist je da se proceni sa opštim pogledom u slučaju oklevanja po manjem pitanju, uzimajući u obzir intelektualnu strukturu između odredbi, da se pobrinite da svaki pojedini deo ostane smišlen pod kontrolom ovog opšteg gledišta bez cilja da žrtvujete drugi gledajući jedan, međutim, kada se pojavi izbor, to je da se pomogne fakihu da deluje dosledno kada odlučuje koji maslahat je prikladan za prioritet . Pošto poredak između ove tri grupe, koji ima suštinsko u središtu i koji se može uporediti sa isprepletenim slojevima, takođe ukazuje na hijerarhiju prioriteta, neophodno je prvo zaštititi suštinsko, zatim hadzijat, zatim tahsinijjat, kada izbor nastaje između njih. Šatibi navodi da kada se pretpostavi da je suštinsko apsolutno narušeno, biće neizbežno da se prekrše i hadžijat i tahsinijjat, dok suprotno nije slučaj, ali u slučaju apsolutnog kršenja tahsinijjat-a, hadžijat može na neki način biti narušena i to u apsolutnoj povredi suštinskog. Moguće je sumirati njegova objašnjenja o ovoj temi na sledeći način: Odnos između ovih klastera može se uporediti sa odnosom original-fer' ili mavsufkvalifikacija; Na primer, ako se ne prihvati legitimnost kupoprodajnog ugovora, bilo bi besmisleno smatrati nejasnim (neznanje) i neizvesnost (garar*) zabranjenim za validnost prodaje; Ponovo, ako je nečija obaveza klanjanja nevažeća, onda su radnje koje se odnose na ovaj ibadet kao što su kiraet (recitovanje), tekbir i dova takođe nevažeće. Međutim, pošto hadzijat i tahsinijjat preuzimaju funkciju pripreme za suštinsko i obezbeđivanje da se ono ostvari na najbolji način, nekada kao uvod, nekada kao susedni element, a nekada kao dodatak, moguće je misliti na njih kao ogradni zid koji okružuje suštinsko; dakle, ako prekršaji u ovoj generaciji dostignu značajan nivo, verovatno će biti ugroženo i suštinsko, bar u pojedinim njenim delovima.

Dok većina tvrdi da redosled važnosti u okviru vrednosti koje čine osnovno, treba da bude u obliku vere, života, uma, generacije i očuvanja imovine. Ima i onih koji predlažu različite rangove.Ovakvo stanje je u najvećoj meri posledica postojanja različitih perspektiva proširenja pomenutih pojmova i karakteristika primera uzetih kao osnova u evaluaciji. Iako neki savremeni pisci kritikuju da neki klasični učenjaci među primerima ove grupe smatraju odredbe na nivou farza, na osnovu pretpostavke da se tahsinijat sastoji od menduba i delimično mubaha, za mesalih je obavezno da se postavi u takav vertikalni red u smislu značaja, kao što su fard-ovi (vacibi), mendub-ovi, mube. Treba napomenuti da ne uključuje klasifikaciju. U stvari, činjenica da su mnoge uredbe na nivou

harama i tahriman mekruha među primerima ove grupe, kao što se vidi u delima istih autora, to potvrđuje (čini se prikladnijim razumeti klasifikaciju i egzemplizaciju) Izzeddina Ibn Abduselam-a, koji izgleda podržava navedeni pristup, kao preovlađujuću karakteristiku svake grupe, (vidi el-Fevaʾid, str. 38-39). Ponovo, bilo bi pogrešno zaključiti iz ove grupe da su oni koji nisu uključeni u osnovne stvari- posebno tahsinijjat- bezvredni ili imaju malu vrednost. Jer, dok ovo rangiranje ukazuje na hijerarhiju u smislu određivanja koji će biti superiorniji kada je potreban izbor, glavna svrha nije da ukaže na bezvrednost ili nisku vrednost onih na nižem nivou, već da otkrije da šerijatske odredbe čine skup vrednosti, da bi se stvorila harmonija i poredak kako bi bio red koji pravilno funkcioniše, da pokažu kako se ravnoteža može postići. S druge strane, tahsinijjat takođe ima značenje da bude u stanju da shvati suptilnosti biti dobra osoba, dobar sluga i dobar musliman, da ih sprovede u praksu i da se trudi da postigne kvalitet i estetiku. Iako suštinski hadzijat-i obično zahtevaju sopstveno postojanje u toku života, tahsinijjat zahteva više pažnje, brige i posvećenosti, što rezultira kontinuiranim napredovanjem pojedinca i društva na putu civilizacije. Nema sumnje da takvo shvatanje i mentalitet leže na osnovu dela i kulturnih pojava koje čine islamsku civilizaciju izuzetnom. Odredbe o čišćenju u okviru Tahsinijjata odnose se na snabdevanje i korištenje vode. Činjenica da su muslimanska društva dostigla nivo kojima će pozavideti pripadnici drugih kultura i civilizacija, i biti im primer da su veličanstvena umetnička dela nastala na osnovu potrebe za ulepšavanjem dzamija i pisama, iako ne nužno na nivou hadzijat-a, može se navesti među primerima koji to potvrđuju. Ponovo, na osnovu pretpostavke da je tahsinijjat ograničen na moralno polje od strane nekih pisaca, kritika da Šatibi stavlja moralne vrednosti na poslednje mesto, dovodi do pogrešnog mišljenja o misli koja leži u osnovi ove razlike.U stvari, svaki od ovih klastera ima neke veze sa moralnom sferom — u meri u kojoj je priroda pravila odgovarajuća; na primer, nepravedno oduzimanje života je moralno loše delo, a njegovo sprečavanje se stavlja u imperativ; Izraz "mekarimu'l-ahlak" u uvodu tahsinijjata ukazuje na intenzivno interesovanje ove grupe za moralne vrline (za informacije o ovoj klasifikaciji, videti Gazzali, al-Mustasfa, I, 286-293; Satıbi, al-Mugam II, 8).-25; IV, 27-32; M. Tahir b. Ašur, str. 79-83; M. Said Ramazan al-Buti, str. 218-223; Pekcan, str. 117-280).

(**garar***- الغرر - Termin fikha, koji izražava da je ugovor zatvoren u meri u kojoj će dovesti do nepoštene dobiti).Podela na onostrano i svetsko dolazi do izražaja u Ibn Abdusalamovim razlikama na maslahat-u. Autor ne odgovara na terminologiju predložene presude (vacib, mendub, mubah, haram i mekruh), da li su obaveze u naturi ili nedosledne, da li su zasnovane na izvesnim nagađanjima ili obmanama, da li su stvarne ili metaforične. Da li su njihove granice jasno definisane ili ne, a rezultati se ne vide odmah i prema stepenu zla, prioritetnom statusu prava i rezultatima koje pruža itd. Takođe podleže drugim razlikama u pogledu drugih aspekata (elFevaʾid, str. 39, 41, 42, 54, 81-83, 99-101; el-Kavaʿidu'l-kubra, I, 7-15, 18, 59-62, 70-84). Neki autori navode da se maslahat-i dele na onostrane i svetske, i da su odredbe koje se odnose na verovanje i ibadet date za prvu grupu, a odredbe vezane za transakcije, date su za drugu grupu maslahat-a, da su one prva grupa nije zasnovana na razlozima koje um može jasno razumeti, dok su oni u drugoj grupi zasnovani na jasnim Ileti-ma a koje će omogućiti prelazak u nove događaje. Iako smatraju da je to ispravno u svom aspektu, oni tvrde da ne postoji potreba za ovim razlikovanjem kada se predmet razmatra u smislu suštine pojma maslahat-a.

Jer, prema islamskom svatanju, ljudski život dobija svoj pravi smisao tek kada se posmatra u holističkom pogledu pogodnom za svrhu postojanja; Pošto su sve ove odredbe kombinovane sa ciljem obezbeđivanja sreće na ovom i budućem svetu, direktna ili indirektna korist ne utiče na ovaj rezultat. Na primer, ako je musliman odan svojim verovanjima i pedantan u svom ibadetu, jača osećaj odgovornosti u svojim ljudskim odnosima, postupa marljivije u ispunjavanju svojih dužnosti, i koji više poštuje prava drugih, onda će to ukazivati da ovaj interes je samo onostrani, a takođe i da su njegove korisne aktivnosti za sebe i druge u svetu obavezne za njegova verovanja i obožavanje. Ne može se reći da je ovaj maslahat (interes) samo svetski ako ga kontroliše

moralnim vrednostima koje čini. U stvari, osim činjenice da razlika između Allah-ovih teala prava i prava sluga služi kao kriterijum u smislu neke jurisprudencije, ako se uzme u obzir da se sve šerijatske odredbe ukrštaju na tački kao pristalica Allah-ove teala volje, a njihov cilj je da obezbede sreću svim ljudima na ovom i na budućem svetu. Moguće je , na neki način, opisati Allah-ovo teala pravo kao pravo roba u svom drugom aspektu (M. Said Ramazan al-Buti, str. 49-52, 78-81; za poređenje Allah-ovog teala prava i prava roba u kontekstu koncepta maslahat-a, (vidi Izeddin Ibn Abdusselam, al-Kavaʿidu) 'l-kubra, I, 219-259). Ibn Ašur maslahat (interese) deli na dva dela kao "maslaha public" i "maslaha hassa" u smislu ciljanja na društvo ili pojedinca, i da je interes koji se primećuje u većini kur'anskih zakona prvi od većine farz kifaja. Deo kur'anskog zakona i veliki deo zakona u sunnetu, ukazuje da je on drugog tipa. Osim toga, u smislu brige čitavog društva, pojedinih grupa ili pojedinaca, izdvaja interese na opšte i parcijalne; međutim, on navodi da je mali broj onih koji se tiču čitavog ummeta, među univerzalnim interesima koje je objasnio, koristeći frazu maslahat public (Makasıdu's-seriʿati'l-Islamijje, str. 65-66, 86). U pogledu toga da li je potreba za njim izvesna ili ne, on interese deli na definitivne, nagađačke i obmane. Pored fiksnih odredbi koje nisu otvorene za tumačenje, kao što je hadzijat farize, odredbe koje se indukcijom utvrđuju kao zajednička tačka mnogih dokaza, kao što je zaštita osnovnih vrednosti, koje su ranije opisane kao suštinske vrednosti, takođe su u okviru suštinskih koristi, obuhvaćene situacijama, koje su takođe u okviru suštinskog, i za koje se procenjuje da su od velike koristi ako su stečene razumom, a suprotno će doneti veliku štetu, spadaju u prvu grupu; Prednosti koje obezbeđuju odredbe koje su fiksirane sa dokazima, koji daju nagađačke informacije, bilo mentalne ili prenete, na primer, sud da sudija ne donosi odluku dok je ljut, za drugu grupu; Kao i u primeru upotrebe droga, koristi koje se očekuju od radnji koje se smatraju korisnim, uzimanjem zadovoljstva kao mere, ali za koje se utvrdi da su štetne kada se dobro ispitaju, spadaju u treću grupu (ibid, str. 86-87) . S druge strane, Ibn Ašur deli maslahate (interese) na dva dela u smislu da li su predmet verskog zahteva ili ne. Prvi deo stvara prednosti koje ljudima pružaju jasno zadovoljstvo zbog karakteristika koje oni urođeno donose. Zbog čovekove prirodne sklonosti prema njima, Šerijat se bavi samo uklanjanjem prepreka pred njim, a ne u vidu zahtevanja njihovog dostizanja. Na primer, s obzirom na to da kupoprodajni i bračni ugovori ispunjavaju dve veoma važne pogodnosti za ljude, iako se može očekivati da će im biti pridodata odredba vudžuba, vidi se da ovi propisi ostaju u okviru ibahe, dok vera zabranjuje napade i ograničenja koja će sprečiti da se prirodne potrebe ljudi kao što su hrana, piće i reprodukcija legitimno zadovoljavaju. U drugom delu su pogodnosti koje ljudima ne pružaju očigledno zadovoljstvo. Važnost takvih beneficija, pojedinci obično ne osećaju jasno, i primećuju se samo u njihovom odsustvu. Zatraženo je obezbeđivanje ovih beneficija, neophodnih za zdravlje i red društva, i predviđene sankcije, nekad u vidu zadatka svakom pojedincu, a nekad društvu. Pokrivanje nafake dece, pomoć zaglavljenima na putu, mogu se dati kao primeri prvoj grupi, a drugoj da spase nekoga ko se udavi, gaseći opasan požar,itd, (isto, str. 73-77). Na kraju, isti autor navodi da postoji još jedna razlika između maslahata- i mefasid-a, ali to je razlika koja zahteva dominaciju pravnika na tu temu. I ovo je razlika koju pravi pogled u smislu koristi koja se podrazumeva pod delom ili koristi koja proizilazi iz tog dela.

Podrazumeva se da autor ovde podrazumeva poređenje koristi koje se mogu ostvariti između primene i neprimenjivanja principa sprečavanja prevara protiv zakona i zabrane (sedd-i zerai') kada se podrazumeva da je stvarno legitiman, akcije će dovesti do loših rezultata (ibid, str. 87; prema vremenu, okruženju i ljudima). Za podelu maslahat-a u smislu da li se menja ili ne vidi M. Mustafa Šelabi, str. 281, 282).

Maslahat-i Mursele- Stav imama mezheba

Kao što se može videti u naslovu „dokazi o legitimnosti razmatranja maslahat-a“, nema razlike u mišlenju među učenjacima o prihvatanju maslahat-a, mišlenja koja je preovlađujuća u islamskom pravu uopšte, razmatra se da li maslahat može biti element koji utiče na tumačenje tekstova ili može biti šerijatska osnova za rešavanje novih događaja, a koncept maslahat-i mursale (množina, mesalih-i mursale) čini žarište sukoba po ovom pitanju. Mesalih-i mursele se odnosi na interese koji nisu uključeni u obim silogizma. Ne postoje posebni dokazi (nas i idžma) o valjanosti ili nevaljanosti mesalih-i mursele, niti spada u okvire silogizma, međutim, to se odnosi na interese koji su u skladu i sa racionalnim kriterijumima i sa celim ostalim šerijatskim propisima, (makāsıdu'ş-şâri'). el-lʿtisam, II, 111, 114-115, 129).Prema ovome, interesi koji se smatraju korisnim kada se uzmu u obzir racionalnim kriterijumima, ali nisu uključeni ili pogodni za opšte svrhe ŞÂRİ'-الشارع (pravnika), kako je njihov sud određen ili dogovoren, ili- prema referenci datom u Knjizi i Sunnetu --interesi koji su ostavljeni na raspolaganje i diskreciono pravo šefa države (imama), koristi koje se međusobno sukobljavaju i za koje postoje svedoci (posebni dokazi) za valjanost ili ništavost, kao i interesi koji su u suprotnosti sa ajetom ili glasno poređenje, bilo da je u potpunosti ili na način koji ograničava opštost ili apsolutnost, isključeno je iz obima mesalih-i mursele. Kako se kvalifikacija koja ukazuje rezultat idžtihada donetog na osnovu mursel maslahat-a, naziva "el-munasibu'l-mursel", termin "istislah" ili "istidlal" koristi se za metod koji se prati. Neki od njih su koristili knjigu zaključaka, sunnet, idžmu i druge dokaze kao što su istihsan i istishab van kijas-a, a mesalih-i mursel su nazivali "el-istidlalu'l-mursel". Buti, navodeći primere mnogih autora da su mudžtehidi iz prvog perioda, a posebno imam Malik, zasnovani na maslahat-i mursel-u, suprotno opštem ili apsolutnom tekstu svetih spisa, pa čak smatra da je najvažniji razlog koji izaziva zabunu u određivanju stvarnih granica maslahat-i mursela i odluke da se na nju oslanjaju taj da neki otvoreno navode da su Malik-ijska mišljenja, da se maslahat-i mursel može alocirati, a apsolutni može biti ograničen.Navedeno je da je takvo pogrešno mišljenje postalo široko rasprostranjeno zbog metodičkih zaključaka iz fetvi imama Malika bez temeljnog ispitivanja dokaza, a često i pripisivanja mišljenja njemu i njegovim učenicima bez oslanjanja na sopstvene izvore informacija mezheba. On navodi da kada je pitanja u kojima se „nas“ navodi kao dokaz za alokaciju, vidi se da su sva ili u vidu alokacije jednog ajeta na drugi ili u poređenju, ili da je razlika u mišljenju o njima tipa tahkiku'l-menata, odnosno o primeni odredbi na svaki događaj. Autor, koji je analizirao mnoge primere od Maliki-ja na ovu temu, navodi da se u njima susreće jedna od sledeće tri situacije: ili nisu dobro napravljene od mezheba, odnosno nisu zdrave u pogledu izgleda, ili se zasnivaju na sopstvenom mišljenju – poređenje na Knjigu, Sunnet, i Kijas. Zasnovan je na jednoglasno prihvaćenoj šerijatskoj osnovi, kao što je original, koji je jednoglasno prihvaćen, odnosno nije mesalih-i mursel, ili se ne zasniva ni na jednom specifičnom šerijatskom dokazu osim za univerzalne svrhe, već- barem prema njima- na opštem ili originalnom tekstu bilo kog teksta. (Za detaljne informacije, videti M. Said Ramazan al-Buti, str. 285-306).

Kriterijumi legitimnosti za Maslahat

Buti (Davabitu'l-maslaha str. 105-240) je u svojoj doktorskoj tezi na ovu temu opširno proučavao kriterijume maslahe, koji će biti osnova šerijatske presude, i okupio ih u pet naslova.

1). Maslahat mora biti u okviru makasıdu's-shari'. Svrha Şari- الشارع (pravnika) se sastoji u očuvanju pet principa (vere, života, uma, generacije i imovine), a sve što uključuje njihovo očuvanje je maslahat, a sve što prouzrokuje gubitak svih ili nekih od njih je mefsedet. Očuvanje ovih temelja

odvija se u tri etape, koje se u terminima učenjaka usula (metodologije) nazivaju zarurijjat, hadzijat i tahsinijjat. U suštini, sve ovo čine sredstva za jednu univerzalnu svrhu; Ova svrha je da mu poreski obveznici služe u izborima i ponašanju koje će donositi sa voljom koja im je data, kao što su oni Allah-ovi teala robovi dok su stvoreni i poštuju Njegove teala obavezne zakone.

2-3). To ne bi trebalo da bude suprotno Knjizi i Sunnetu. S tim u vezi, potrebno je razlikovati dve vrste saveta. Ako maslahat (korist) nije zasnovana ni na čemu uporedivom sa njom, bilo da je tekst definitivan ili nagađan, i da li je protivrečnost Svetom pismu opšta ili delimična, takav maslahat (interes) se ne uzima u obzir.Ovo je pravilo maslahat-a, koje se zasniva na kijas-u, ali je u suprotnosti sa određenim dokazima, to jest, sa jasnim ajetom ili mutevatir sunnet-om, jer je ovo nevažeći kijas.Imami as'haba, tabiini i imami mezheba su saglasni po ovom pitanju. Što se tiče interesa zasnovanog na uporedivoj verodostojnoj činjenici, ako se sukob između pitanja kako može rešiti alokacijom, ili ako je ova vrsta maslihat-a (interesa) u sukobu sa nepreciznim dokazima kao što je haber-i-vahid, onda je pitanje otvoreno za idžtihad; Mudžtehid pokušava da uspostavi ravnotežu između ta dva dokaza prodiranjem u značenja i svrhe ajeta i da pronađe odgovarajuće rješenje. Poenta koju treba primetiti ovde je da obavljeni posao zapravo nije davanje prednost bilo kojem maslahat-u u odnosu na nass, već istraživanje ravnoteže između maslahat-a, koji se smatra proširenjem odredbe ajeta, i maslahat sadržan u drugom ajetu, odnosno, interpretaciona aktivnost kojom se ajeti međusobno usklađuju. Kada se pažljivo ispitaju primeri koje navode neki pisci koje su as'habi (posebno hazreti Umer) i mudžtehid imami prihvatili kao valjane maslihat-e (koristi), suprotno svetim spisima, vidi se da oni zapravo nisu u suprotnosti sa svetim spisima (neophodnost svetih spisa je već način na koji je ili šta se radi je tahkiku'l-manat, to jest, apstraktan.To je idžtihad primene apstraktnog pravila na materijalnu pojavu umesto donošenja sudova, tako da se može objasniti situacijama specifičnim za tu pojavu.) ili pomirenje idžtihad (cem' i tavfik) u okviru prihvatljivih i doslednih metoda, ili u slučajevima kada se govori o kršenju sunneta, to je nezakonodavni akt Allah-ovog teala Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Čini se da je uključen.

4). Ne bi trebalo da bude protivzakonito. U suštini, postoji odnos opšteg pitanja između apsolutnog maslahat-a, budući da se kijas sastoji od uzimanja u obzir maslahat-e (koristi) u slučaju koji je jednak u smislu uzroka illet odredbe (asl) i u kojem odredba illet nije jednako prikazano (fer'); Pored posmatranja apsolutne koristi, analogija uključuje i illet koju Şari- الشارع poštuje. U tom slučaju, ako se maslahat (maslahat-i mursel) koja nema posebne dokaze da je šerijat validan, u suprotnosti sa zdravim poređenjem, neće biti uzeta u obzir. Ako je šari- الشارع (pravnik) zasnovan na valjanoj i odgovarajućoj kvalifikaciji, ako je slabiji od onog od kijasa, podleže istoj odredbi; U ovom slučaju treba dati prednost onom jačem jer postoji sukob dva kijasa. Kada se priložu pitanja koja se pokažu kao dokaz da neki mudžtehid imami alociraju kijas sa maslahat-om, posebno na primerima istihsana, može se videti da je illet koja čini osnovu kijasa, pod uticajem drugog šerijatskog dokaza, u tom događaju oslabila, inače se zdrav kijas ne napušta samo radi maslihat-a (koristi).

5). Ne bi trebalo da dovede do gubitka važnijeg maslihat-a (interesa). Ako će uzimanje kamate koje je u skladu sa prethodno navedenim kriterijumima dovesti do gubitka drugog maslihat-a (koristi) koja ispunjava ove kriterijume, kao osnova se uzima redosled važnosti između njih.

Neophodno je proceniti redosled važnosti sa tri aspekta:

a). U smislu suštinske vrednosti maslihat-a (koristi), redosled pet univerzalnih principa kao što su vera, nefs- النفس, intelekt, generacija i vlasništvo, predstavlja osnovni kriterijum, a izbor se vrši prema tome da li su maslihat-i (koristi), koje su njihovo proširenje, na nivou nužde, hadžijata ili tahsinijata.

b). Ako postoji sukob dva interesa na istom nivou u vezi sa istim univerzalnim principom, smatra se njihova sveobuhvatnost; Preferira se onaj koji se tiče širih segmenata i ima sveobuhvatnije rezultate.

c). Pored ovih, potrebno je voditi računa o mogućnostima ostvarivanja interesa i dati prioritet onome što se smatra izvesnim ili skoro izvesnim.

Bilans Maslahat-Mefsedeta

Ibn Kajjim, koji se opširno bavi ravnotežom maslahata i mefsedeta, navodi da je ovo jedna od suptilnih tajni stvaranja i komandovanja, sa ontološke tačke gledišta. U pogledu toga da li su maslahat i mefsedet čisti ili ne, on deli glagole na pet delova kao onih koji sadrže čist maslihat (korist), prevashodnu maslihat-e (koristi), koji sadrže samo mefsedat, preovlađujući u pravcu mefsedet-a, a imaju jednak pravac maslahat-a i mefsedet-a; objašnjava da su religije donele odredbe o prva četiri od njih, naredile da se prve dve vrste nabave ili snabdevaju što je više moguće, zabranile treću i četvrtu vrstu i obezbedile da se one uklone ili smanje što je više moguće. Autor, koji uključuje rasprave o tome da li postoji čist maslahat (el-maslahatu'l-halisa) i čist mefsedet (el-mafsedetu'l-halisa), kaže da je razumno objašnjenje koje će otkloniti sukob po ovom pitanju: Nema sumnje u postojanje ove vrste. Međutim, ako se pod ovim podrazumeva da u njegovoj strukturi i na putu do nje nema poteškoća i muke, nema prave koristi u ovom smislu (videti, sa svojim primerima, Ibn Kajim el-Cevzija, Miftahu dari's- sa'ade, II, 14-16, 3237). Nije bilo dovoljno da se razviju kriterijumi preferencija tako što će se interesi razvrstati među sobom, zbog retkosti pukih maslahata-a i pukih parnica, činjenice da oboje često koegzistiraju (Izzeddin Ibn Abdusselam, elKavaʿidu'l-kubra, I, 19-22), životni događaji su zamršeni u ovom pogledu. Pitanje ravnoteže maslahat-mefsedet je jedan od važnih problema pravne misli (za detaljne informacije po ovom pitanju, videti Izeddin Ibn Abdusselam, el-Kavaʿidu'l-kubra, I, 40-59, 87-163; takođe videti MEFSEDET). Ebul'ula Mardin, objašnjavajući preovlađujuće stavove o Medzellu, utvrđuje da će se principom, da će se eliminisanjem poroka uvesti u stvaranje novih beneficija, a samim tim i činjenica da zaštita postojećih interesa – znači prihvatanje naloga- ne uzima se kao osnova, fundamentalna je osobina koja razlikuje Medzelle od zapadnog prava (Mecelle, čl. 30; IA, VII, 433).Sa druge strane, u proučavanju fikhske metode skreće se pažnja na činjenicu da teškoća u šerijatskim odredbama nije sama po sebi cilj, već sredstvo za postizanje koristi ciljane verskom obavezom zbog mudrosti Şari- الشارع (pravnika), i stoga, činjenica da verske odredbe sadrže neke poteškoće ne protivreči principu da se sve presude donose radi sluga (vidi MEŞAKKAT).

Tufi i Maslahat

Tufi –الطوفي - Ebu'r-Rebîʿ Necmuddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî (ö. 716/1316). Kelam učenjak, hanbelijski pravnik i mufessir (komentator). Necmeddin et-Tufi (um. 716/1316), koji je poznat po tome što je interesovanje za hijerarhiju dokaza stavio čak i pre tekstova i konsenzusa, pozivi upućeni na restrukturiranje islamske misli u poslednjim vekovima za ovaj pogled koji u njegovo vreme nije dobijao veliku pažnju, a to što je izneto i rašireno među razvijenim kontra tezama a da nije dobro proučeno, greška je u tom pogledu i može se reći da je to faktor koji hrani deficitarna mišljenja. Pokazalo se da Tufi nije napisao svoja razmišljanja o ovoj temi u nezavisnom delu ili raspravi, već u napomeni koju je dao Nevevi-jevom el-Erbaʿinu, objašnjavajući hadis (Ibn Mace, „Ahkam", 17) što znači „Nema ni štete ni odmazde za štetu".

U stvari, iako je Tufi prihvatio da se sprečavanje štete pominje u ovom hadisu i da šteta znači „nanošenje štete drugima", smatrao je prizivanje maslahat-a (koristi) prirodnom posledicom ovoga (Šerhu'lErbaʿin, str. na razumevanje. Međutim, čak i ako koncept maslahat u svom širem smislu uključuje uklanjanje mefsedet, negacija štete ne znači nužno sticanje maslahat-a; U stvari, pravilo „Def'-i mefasid je inferioran u odnosu na celb-i menafi" (Mecelle, md. 30) ukazuje da otklanjanje mefsedet-a (nestašluka) i pružanje maslihata (koristi) znače dve različite stvari. Iako

je važna tačka kritike da Tufi zasniva svoju tezu na značenju koje je izveo iz ovog hadisa, prema sopstvenoj pretpostavci, drugi dokazi koji čine osnovu poštovanja maslahat-a (Šerhu'lErbaʿin, str. 15-16) , 19-20) , 22-25)-, mišljenja o ovoj temi mogu se uzeti u obzir. Tufi je rekao da treba praviti razliku između ibadeta i onih koji pripadaju ovoj grupi, i između transakcija i onih koji pripadaju ovoj grupi. On tvrdi da je prvo pravo šerijata i da kako će se ono ispuniti može znati samo nas ili idžma, a u drugom, ako nas i idžma nisu pogodni za komunalije, biće predstavljen maslahat, jer poštovanje Maslahat-a čini osovinu šta šar' znači kod njih. On pokušava da pripremi epistemološku osnovu za put koji predlaže, ukazujući svoje mesto među dokazima. Uprkos činjenici da je smatranje maslahat-a dogovorenim principom, on tvrdi da maslahat treba predstaviti nass-u i idžma-i, ukazujući prigovore na činjenicu da je idžma dokaz i činjenica da nass sadrži razlike i protivrečnosti . Ovih izjava i drugih njegovih objašnjenja na tu temu mogu se pažljivo ispitati, i njegova prava teza može se sažeti na sledeći način: Međutim, to ne treba činiti u vidu onemogućavanja gore navedenih izvora i davanju njima značenja koja ne sadrže – baš kao što se Sunnet uvodi u Kur'an putem deklaracije – njihovim izdvajanjem i deklarisanjem. Odnosno, ako nass i idžma dovedu do posledica štete i nestašluka, postoje dve mogućnosti: Ako je šteta čitava značenja na koja ukazuju, to znači da je neizbežno da to bude izuzetak od Hz.Poslanikovog (s.a.v.s.) hadisa „la darara...“ (princip poštovanja interesa). Na primer, to su kazne koje se izriču had-om (Had الحّد-y- Izraz fikh-a, koji izražava kaznene sankcije koje nisu kisas i dijet-a, određene u Kur'anu i Sunnetu.), za krivična dela ubijanja i ranjavanja. Ako je šteta deo njih, ispituje se: Ako ova šteta zahteva dokaze, dokaz se prati; treba ih dodeliti hadisom Hz.Poslanika (s.a.v.s.) "la darara..." tako da se dokazi pomire.(ibid, str. 15, 16, 17-18, 25, 28, 35, 41, 46).Ovo objašnjenje pokazuje da prema Tufiju, ako rezultat shvaćen iz nass i idžme nije u skladu sa maslahat-om, treba ih uskladiti sa odgovarajućim metodama tumačenja.Tufi, koji se uvek fokusira na ovu tačku tokom svog dugog komentara na dotični hadis, i koristi reč „prezentacija“ pretežno u ovom smislu, takođe se dotiče mogućnosti da ova aktivnost pomirenja neće dati nikakve rezultate, samo na jednom mestu gde on analizira metodološki efekat maslahata (ibid, str. 46) i u ovom slučaju interes će se predstaviti drugim dokazima. Kada se zajedno procenjuje kontekst ove izjave sa njenim prethodnim objašnjenjima, predstavljanje interesa je ograničeno na slučaj da je šteta deo ajeta i idzma'a (konsenzusa mišljenja), i za ovaj rezultat nije potreban nikakav poseban dokaz.To znači da ako postoji sukob između maslahat-a koja čini osovinu ciljeva Šerijata sa bukvalnim značenjem ajeta, i ako se ne može utvrditi da je rezultat koji izgleda kao šteta usmeren na određeni dokaz - zasnovan na određeni interes-, doslovno značenje će se proveriti sa opštim svrhama zakona i rezultat koji je u suprotnosti sa ovim ciljevima biće zadovoljen.Može se tumačiti kao da se ne može smatrati pozitivnim i stoga se prihvata vakuum. Naime, da bi potvrdio Tufi-jevu tezu, kao da postoji praznina u zakonu u oblasti transakcija, pod pretpostavkom da se Şari-الشارع poziva na dokaz poređenja, a popunjavajući praznine na ovaj način, on će, podrazumeva se, da ako verski dokazi ne ispunjavaju pogodnosti koje poreski obveznici mogu saznati razumom i iskustvom, razumeće se da se Şari – الشارع poziva na princip poštovanja maslahat-a (isto, str. 48). Dakle, može se zaključiti da implicitne praznine koje mogu nastati u odsustvu kompatibilnosti između slova zakona i svrhe odredbe ili opštih principa zakona treba popuniti opštim principima. Iako neki autori pišu da se zalaže za iznošenje maslahat-a čak i za određene šerijatske dokaze, kako se iz zapisa koje je naveo da se radi o nepreciznim dokazima, on ne prihvata da takvi dokazi mogu biti u suprotnosti sa maslahat-om (ibid. , str 30). Naročito iz njegovog objašnjenja reči „napuštanje“ koju je upotrebio na jednom mestu, razume se da je uvek mislio na pretpostavljene situacije (isto, str. 41).

Sa druge strane, podrazumeva se da Tufi ne smatra štetnost šerijatskih dokaza realnom situacijom i govori o pretpostavci (naročito videti ibid, str. 16), iako nastoji da svoje teorijske izraze razjasni konkretnim dešavanjima u svojim drugim radovima, on ima duge teorijske stavove o svojoj tezi na ovu temu.Iako je davao objašnjenja, činjenica da nije pomenuo ni jednu studiju slučaja o ajetu ili izlaganju idžma'a, otkriva da je razvio sugestiju zasnovanu na hipoteze. U stvari,

Tufi pominje 58. ajet poglavlja Junus implicitno kao dokaz o važnosti šerijata za maslihat-e (interese), i navodi da nema veće koristi od onoga što Kur'an sadrži, i da bi najveću korist trebalo ponovo tražiti unutar njega (ibid, str. 20). Iako se odnos između nas i maslahat-a u proučavanju usuli fikh-a (fikh metode) generalno tretira kao maslahat protiv nassa ili alokacija nassa sa maslahat-om, jedna upečatljiva tačka u Tufi-jevoj tezi o ovoj temi je da on nikada ne pominje maslahat suprotno nassu (i idžmau), uvek je pogodan za nass (i idžma') maslihat (interes) ili da se razlikuje da li su kompatibilni jedan sa drugim, (ibid, str. 16, 17, 29, 30, 39, 46) i da se predloži tumačenje pomirenja u slučaju sukoba (ibid, str. 16, 17, 18, 25, 28, 41)). Ponovo, polazeći od reči "alokacija" koju je upotrebio u ovom kontekstu, ne bi bilo prikladno identifikovati pitanje alokacije konkretnog teksta sa konkretnim maslihat-om (koristi) u njegovoj tezi; jer se iz Tufi-jevih izjava shvata da princip maslahat-a u opštem smislu, znači da on ograničava dokaz na koji može uticati, odnosno, ograničenje nagađačkih tekstova (i idžmaija) i da postoji raspodela na principijelnom nivou. Kako je sam Tufi izjavio da njegova svrha prigovora na autoritet idžme nije bila da optuži i uništi ovaj dokaz u potpunosti, već da pokaže koliko je jak princip poštovanja interesa, (isto, str. 35), iako je ponekad pribegavao prinudi, dokazi idžme su dokazi.Ne predviđa se (posebno videti ibid, str. 32) da je glavna svrha pominjanja tačaka kritike, što nije strano literaturi o usuli fikh-u (fikh metodi), da bi se istakla potreba da se napravi razlika između nekoliko primera idžme, za koje se može smatrati da su se desili i idžme-tu u teorijskom smislu (videti idžma). Sa druge strane, pitanje šta tekstovi podrazumevaju pod sadržajem razlika i protivrečnosti izgleda da je zatvoreno i obmanjujuće. Pojašnjenje ove tačke je veoma važno u smislu utvrđivanja stvarnog faktora koji ga je podstakao da iznese ovakvu tezu, a neki tragovi na ovu temu kriju se u podacima koje je dao prilikom objašnjavanja ove karakterizacije tekstova. Kada se ovaj podatak sagleda, vidi se da autor kritikuje imitatorski mentalitet zasnovan na preuveličanim primerima mezhebske netrpeljivosti i rivalstva, prigovara da muslimanska društva padaju u rascepkanost koju vera ne odobrava i naglašava činjenicu da glasine o sunnetu sadrže protivrečnosti. Prema ovome, Tufi je pokušao da iznese reakciju protiv stava koji je postao dominantan i raširen u njegovo vreme i u bliskoj prošlosti koji je pripremao taj period, držeći se pre formulacije ajeta nego njihovih ciljeva, i uzimajući u obzir mezhebska prihvatanja i rešenja kao nass umesto preispitivanja stepena ispravnosti predaja. Drugim rečima, može se reći da je njegov stav izraz ogorčenosti protiv bukvalizma – što on otvoreno, strogo kritikuje Zahiri-jevo shvatanje (isto, str. 23). Može se reći da je to izraz negodovanja protiv pravnog pozitivizma u smislu da se mezhebski stavovi smatraju apsolutnim autoritetom. Činjenica da je napisao Serhu'l-Erbaʿin u Kusu, gde je bio prognan, pojačava mogućnost da je ovo gledište izneto sa reakcionarnim stanjem uma.Iako ovakav Tufi-jev stav liči na reakciju „slobodne pravne škole“ koja se pojavila kao nasilna reakcija na pravni pozitivizam i komentarisanje u Evropi u smislu intelektualnog stresa i suprotnog shvatanja, i metodologija koju je Tufi usvojio u svojim drugim radovima i objašnjenja koja je dao u Serhu'l- Erbaʿin-u, ne dozvoljavaju da se uspostavi potpuna sličnost između gledišta koje je ovde izneo i pristupa liberalnog pravnog fakulteta, koji tvrdi da sudija može slobodno da postupa u tumačenju zakona i ispunjava praznine u zakonu, pa čak i doći do protivpravnih rezultata.Zato što je njegovo insistiranje da tumačenje ne treba da bude oruđe igre, da nastojanje da se pomire dokazi, treba ih držati u razumnim granicama, da se tekstovima ne pridaju značenja koja ne sadrže i da glavni izvori ne budu invalid (ibid, str. 17, 44, 46).

To takođe pokazuje da on ima ideju da rezultate nas-a koji nisu otvoreni za mogućnost treba prihvatiti onakvima kakvi jesu. Iako autor navodi da je jedan od razloga neslaganja, sukob kazivanja i nassa, on govori samo o razlikama u sunnetu i pitanju sastavljanja sunneta, ne dotičući se sukoba u pogledu shvatanja suneta, ajeta, koji se mogu povezati samo sa Abdullah b. Mes'udov idžtihad i ajet, (ali ovo nije primer preferiranja teksta sa jasnim značenjem u odnosu na maslahat). S druge strane, autorovo pominjanje nassa u sukobu sa maslahat-om i sl. (ovde je izraz „ve

nahviha“) i kada se zajedno vrednuju primeri koje je naveo, pitanje nije ograničeno na pojam maslahat, već cilj autora je da istakne da se ajeti, posebno sunnetski materijal, ne zadovoljavaju samo njihovim rečima, već ih treba tumačiti proveravanjem formulacije u svrhu prosuđivanja. Inače, kako navodi Mustafa Zejd (el-Maslahat, str. 149), dok je Tufi rekao da je ibadet pravo Şari – الشارع, da će vreme, mesto i prirodu ibadeta samo on otkriti, onda to treba uzeti od njegovog svedočenja (Šerhu 'l-Erbaʿin, str. 21, 43-46), s druge strane – uopšte gledano – njegova tvrdnja da su tekstovi različiti i kontradiktorni i da izazivaju sukob biće osuđeni da sami po sebi ostanu nedosledni. Iako Tufi predviđa da će metod koji je predložio biti shvaćen kao drugačiji od onoga što je bilo poznato do tada (ibid, str. 42-43), pa čak i kao način da se eliminišu drugi šeritski dokazi korišćenjem obrnute logike (ibid., str. 41), postoji jasna granica za njegov koncept maslahata. Čini se da nije moguće reći da je mogao da nacrta i pretvori svoju tezu o ovoj temi u urednu teoriju. Konkretno, iako je njegova teza zasnovana na konceptu koji je veoma otvoren za relativnost, kao što je maslahat- iako to znači prihvatanje principa, a ne procenu konkretnog interesa- nije ni istinita ni prikladna za prirodu subjekta da kaže da će se sukob okončati ako se zasniva na principu poštovanja maslahat-a, (ibid, str. 41-42). S druge strane, Tufi, koji je pokušao da razvije kriterijume za različite mogućnosti, navodeći da se metafora i mefasid takođe mogu sukobljavati, onda bi bio potreban kriterijum da se eliminiše neprijatnost ovog sukoba, i da je Tufi predložio korištenje žreba kao kriterijuma u teškim slučajevima situacije (na tri mesta), prilično je daleko od logike fikha i prava (ibid, str. 46-47). Iako njegove izjave o karakteristikama oblasti ibadeta i tretmana navode na pomisao da se Tufi zalaže za neophodnost pravljenja razlike između vere i zakona, njegove druge izjave ne dozvoljavaju da se izvuče ovaj zaključak. Ponovo, s obzirom na sve njegove izjave o ovoj temi, ne čini se mogućim izvući zaključak da on smatra da su pravni propisi u tekstovima istorijski. Na kraju, korisno je istaći sledeće: Iako Hajnrihs navodi da Tufi koristi koncept maslahata u smislu „el-maslahatu'l-mursela“ u ovoj tezi (EI2 [Eng.], X, 588), on je onaj koji koristi metod koji je Malik izveo iz pomenutog hadisa. On navodi da to ne znači vladati maslihat-i mursel-om, iako se iz ove Tufijeve i njegove sledeće izjave razume da on misli da će se kao apsolutna osnova uzeti maslihat-i (interesi) koji su suprotstavljeni ajetima iz oblasti transakcija (Husejin Hamid Hasan, str. 534-535), njegova glavna svrha ovde nije da to potkrepi, pošto njegova druga objašnjenja ne podržavaju Malikov javni interes.Čini se prikladnijim misliti da je to da naglasi da se to ne ograničava na njegovo razumevanje.

Uloga i efekat maslahata u različitim vrstama idžtihada

Uzimajući u obzir osnovnu fikciju o obradi dokaza u islamskoj pravnoj metodologiji, moguće je opisati ulogu i efekat maslahat-a u idžtihadskim metodama na sledeći način:

1). Prilikom određivanja značenja nassa u tumačenju idžtihada, ideja maslahat-a ima prioritet u balansiranju elementa formulacije sa elementom svrhe, a u svakom slučaju ideja maslahat-a ima prioritet, bilo da se to značenje realizuje ili ne.Ovaj kriterijum će imati poseban značaj u određivanju da li se to nije dogodilo.

2). Glavno pravilo u slučajevima koji nisu obuhvaćeni nassom je istishab, odnosno ne donošenje nove verske obaveze iktiza dekretom (Hurmet (poštovanje), kerahet (iskupljenje), vudzub – yالوجوب , nedb. Vidi. Mendub-المندوب), kao prirodni nastavak ovoga, da se ne uvode sankcije kao npr. nevaljanost (korupcija, ništavost), lišavanje prava, i nametanje novog duga pojedincima.

Zbog prirode fikhske delatnosti koja se bavi pitanjima praktične oblasti čiji se okviri mogu nacrtati kao ibadet, halal-haram i pravni odnosi, događaji na koje se nailazi i događaji koji imaju rešenje u Kur'anu i Sunnetu, koji su glavni izvori legitimnosti fikha, i sadržaj ova dva izvora. Često je neizbežno da se izvrši ocena u smislu šar'i uspostavljanjem intelektualne veze između principa- osim situacija koje su opisane kao taabbudi, često je neizbežan. Iako postoje razlike u mišljenjima

u imenovanju i razgraničenju metoda koji se primenjuju prilikom uspostavljanja ove intelektualne veze, jasno je da postoje dva glavna načina:

a). Korištenje dokaza analogije, kako se njime rukuje u metodi fikha, uspostavljanjem veze između novog događaja i događaja sa nass rešenjem, u vidu prelaska iz posebnog u posebno. Ako se između dva događaja može uspostaviti veza koja daje mišljenje da postoji potpuna sličnost (jedinstvo uzroka) u smislu obrazloženja presude, onda u imenovanju ove metode kao kijas, ponovo, u prihvatanju da je glavni faktor ono što vodi dedukciji jeste maslihat (koristi) ili svrha govora presude – kao princip. Osim tendencije neodobravanja, ne postoji suštinska razlika u mišljenju. Međutim, prema snazi ove veze, uspostavljene tokom razvoja terminologije o toj temi, napravljeni su neki zapisi koji određuju kvalitet čija, kao i prevagu pravnih bezbednosnih razmatranja, osetljivost dokazivanja doslednosti odredbe mezhebista ili osetljivost zaštite ovih odredbi, žrtvovanje maslihat-a (koristi) ili svrhe govora zarad disciplinovanja ove veze.Vidi se da postoji razumevanje koje će dovesti do razumevanja.

b). Ukoliko nije moguće uspostaviti vezu između novog događaja i događaja sa nass rešenjem, u vidu prelaska sa posebnog na posebno, treba uspostaviti vezu između ovog događaja i sveobuhvatnih propisa i principa u tekstovima. Na osnovu ovog puta, koji ima preovlađujuće mesto u stvaranju korpusa fikhskih rešenja i kojim su se kretali svi pravnici - osim tendencije koja ne prihvata ta'li kao princip - leži shvatanje o reflektovanju duha koji dominira propisima u tekstovima zaključivanja, pa otuda i ideja o maslahatu. Međutim, ovaj metod, koji je poznat kao istislah, naglašavanjem ideje maslahat-a, generalno se nije smatrao nezavisnim dokazom, zbog zabrinutosti da se ne može uspostaviti sigurna veza i sprečiti samovolja. Iz tog razloga, iako preovlađuje tendencija da se rešenja koja se pronađu praćenjem naznačenog puta karakterišu kao svojevrsni silogizam, smatra se da je zaključivanje često potrebno pojačati principima kao što su nužnost, sedd-i zeria, uzimajući u obzir običaj, i umumu'l-belva, lako se razume. S druge strane, aspekt istishab dokaza, koji se može sažeti kao ostavljanje stvari onakvima kakve jesu, može poslužiti kao princip u ovom smislu, odnosno može činiti jedan od stubova istislaha; S druge strane, aspekt ovog dokaza, koji ukazuje da je ibaha neophodan za halal-haram, a oslobađanje od pronevere je od suštinskog značaja u pogledu odgovornosti – ako se ne zaključi da je za metod istisle potreban poseban aranžman – rezultat neuvođenja nove verske obaveze i neopterećenja ljudi novim dugom ili kaznenom odgovornošću, prirodna i trajna je osnova. Uspostavljanje zdrave ravnoteže između istislaha i ovog aspekta istihada je od velike važnosti u smislu odražavanja ideje maslahat-a na idžtihadska rješenja u skladu sa shvatanjem koje dominira duhom ajeta.Može se reći da će biti proporcionalno . Iako je moguće zamisliti neke vrste istihsana (posebno istihsana iz nužde) i njihove prakse u smislu istisla u smislu preuzimanja principa posmatranja koristi, tehnički istihsan je uvek rešenje koje vam pada na pamet u procesu uspostavljanje sličnosti, ili da li je to uobičajeno ili očekivano rešenje u sličnim slučajevima, uvek je suprotna odredba. Pošto se javlja u obliku napuštanja (kijasa), bilo bi prikladnije da se time bavimo van opcija u osnovnu fikciju gore opisanu i uspostavljanjem kontakta sa svakom opcijom. Drugim rečima, ako se uzme u obzir da osobina koja karakteriše istihsan nije idžtihad metoda kojim se traži rešenje, već metoda koja pretpostavlja objašnjenje napuštanja postojećeg rešenja, na primer, zbog nužde, maslahat-a u istihsan-u nije metoda dolaska do novog rešenja, već postojeće rešenje, kao u istislah metodi, čiji je opšti okvir gore naveden, vidi se da preuzima funkciju kao osnova za odustajanjem od rešenja.

Međutim, u slučajevima kada je napušteno rešenje takođe određeno na osnovu principa nužnosti/maslahat-a, istihsan se pojavljuje kao metodološki naziv ocene da je druga korist superiornija. Ponovo, može se reći da je glavna funkcija nekih vrsta istihsan-a vezana za tumačenje idžtihad-a pomenuto u tački 1 i da objasni napuštanje rešenja koje zahteva formulacija ajeta na osnovu svrhe presude ili opšte svrhe zakona.

Evaluacija

Muslimanski učenjaci veruju da je islamska vera, vera prirode i da je neophodno da čovek cilja na stvari koje su za njegovu ličnu korist, ponovo u smislu prikladnosti i nedoslednosti ljudskog uma (Izzeddin Ibn Abdusselam, elKava'idu'l-kubra, I, 7-9; Kemaleddin Ibn Ebu. Šerif, str. 151-152), prihvataju da imaju moć da svate dobro i zlo, odnosno, šta je korisno a šta štetno u svetskim stvarima, dok ispituju postupke poreskih obveznika, u kontekstu verske odgovornosti, i utvrđivanju vrednosti razuma u ovom pogledu, prvenstveno razmatraju da li u predmetnom pitanju postoji verski iskaz. Ako u nekom izdanju postoji verski iskaz, to je kriterijum dobrog i lošeg.Da bi se razumeli razlozi ovih izjava i regulisale situacije u kojima nema verskog izjašnjavanja, potrebno je razlikovati polje obaveza prema Allahu teala i polje odnosa prema drugim ljudima i društvu. Razum nije dovoljan i ovlašten da sagleda opravdanost odredbi iz prve oblasti, pa samim tim i da poveća ili smanji obaveze u ovom kontekstu.Vidi se da su svi islamski učenjaci, uključujući i mutezile, za koje se smatra da čuvaju moć uma u sagledavanju dobrote i zlih dela (husin i kubuh) kao i efekata ovog svatanja na najvišem nivou, bili su u saglasnosti do ove tačke. Kada je reč o odredbama koje regulišu međuindividualne i individualno-društvene odnose i koje se odvijaju u tekstovima, ostavljajući po strani svatanje koje su pioniri Zahiri-jeti, kao i ogromna većina islamskih učenjaka, smatrali su da se razlozi za to mogu svatiti umom, i može se obezbediti njihov prelazak u nove događaje. Dok su Ešarije odgovorili negativno, Mu'tezile i Maturidije su odgovorili pozitivno na pitanje da li um može uočiti dobro i zlo bez pobožnog obaveštenja u ovoj oblasti, Mu'tezile su smatrale da je ono što um doživljava kao dobro uređeno u šaru 'an, a ono što smatra lošim je zabranjeno u šaru'an. U ovom trenutku, Maturidije su se odvojile od njih. Vidi se da ovo svatanje ima važno mesto u pogledu toga da li se ideja maslahat može smatrati samostalnim dokazom, odnosno da li se može rešiti fikh-sko pitanje koje nema pozitivne ili negativne ocene u tekstovima, povezano sa situacijom koristi-šteta određenom razumu i iskustvu. Maslahat nije izvor po svojoj prirodi, već meta-koncept koji izražava sveobuhvatnu misao do koje se dolazi kao rezultat ispitivanja principa i odredbi sadržanih u šerijatskim dokazima prema induktivnoj metodi, a to se može sažeto uzimajući u obzir dobrobiti robova na ovom i na onom svetu. Iako islamski učenjaci prihvataju da ova ideja čini zajedničko tkivo svih versko-pravnih odredbi, kada se rasprave o maslahat-u, u klasičnom i modernom periodu, ocenjuju u smislu fikha, vidi se da je najvažnija razlika u mišljenju da li se maslahat smatra nezavisnim dokazom na koji se pozivaju glavni izvori. Prema trendu koji je pionir Tufi, zajedničko značenje izvedeno iz svih šerijatskih dokaza pokazuje da se interesi koji nisu uključeni u polje ibadeta mogu odrediti razumom i iskustvom. Iako je zdrav način da se koristi kijas za određivanje maslahata u pitanju koje nije regulisano nas-om i idžma-om, nema potrebe da se to forsira praveći neke klasifikacije za beneficije, kolektivno pozivanje šara na maslahat je dovoljna kao osnova (Serhau Muhtasari'r-Ravza, III, 214).-215). U stvari, prema Tufiju, prioritet treba dati principu poštovanja maslahat-a, jer je to definitivan dokaz koji čini osovinu šerijatskih presuda, u slučaju sukoba između rezultata nepreciznog ajeta i konsenzusa, kao i ovako utvrđenog rešenja, treba doneti pomirljivo tumačenje.Pored uzimanja u obzir bliske povezanosti oblasti pravnih odnosa sa društvenom stvarnošću (za ocenu stavova koji ističu ovaj aspekt subjekta, videti ORF), Tufi radije bira da li se dobra i zla dela mogu biti svaćena samo umom, u kontekstu pobožne odgovornosti, i da li se ovo svatanje može suditi. On je izneo svoju stranu Mu'tezeli-nog gledišta, iznoseći rezerve protiv kritika koje mogu doći sa tačke gledišta Allah-ove teala hvale (Šerhu 'l-Erbaʿin, str. 21-22).

Prema mišljenju većine islamskih učenjaka, u svim pitanjima fikh-a, koja ne podležu posebnom uređenju u tekstovima, rešenja moraju biti, na neki način, povezana sa tekstovima. Interes koji će biti određen samo razumom i iskustvom ne može se smatrati dokazom sam po sebi. Aspekt predmeta koji pokreće opširne rasprave u metodi fikh-a jeste pitanje kako će se ta veza uspostaviti. Osim Zahiri-jevog svatanja, koje nastoji da svaki događaj uključi u obim teksta, čak i

kroz proširene predloge izvedene iz tekstova, prema opšteprihvaćenosti, ovu vezu treba uspostaviti kroz element svrhe odredbi u glavnom izvoru. U procesu poređenja, koji je metod kojim se svrha konkretnih propisa u tekstovima odražava na nove događaje na stabilan i siguran način, ova veza se naziva illah. Efekat ideje maslahat-a na zdravo funkcionisanje dokaza poređenja je jasan i opklade na „odnos“ sadrže bogate diskusije u tom pogledu. Dok proizvode rešenja u situacijama u kojima nije moguće poređenje, ima onih koji tvrde da svaki interes koji nije u suprotnosti sa ajetima, može biti osnova za dekret, na osnovu zajedničkog opredeljenja, da je zajednička svrha svih šerijatskih odredbi, zadovoljavanje svetovnih i onostranih interesa slugu, a to znači da je događaj vezan za nass u smislu elementa svrhe;Međutim, preovlađujuća je tendencija da se, pored ovog negativnog uslova, novi događaj posredno vezuje za tekstove utvrđivanjem njegove podobnosti rešenjem/rešenjima, dobijenim prethodnim važećim metodama dedukcije, ili uključivanjem u okvire opštih principa i pravila koja su izražena u tekstovima ili iz njih izvedena indukcijom. Opšti naziv ovog idžtihada, napravljenog prema oba shvatanja u terminologiji fikhske metode je istislah; Međutim, moguće je neke slučajeve smatrati podtipovima kijas-a, a neke kao tumačenje idžtihad-a. Kao što je gore pomenuto, postoje sporne suptilnosti u odnosima ove vrste idžtihada sa dokazima kao što su istihsan, istishab, urf i sedd-i zerai'. Način koji zastupa poslednji trend je metod koji je neophodan da bi se stvorila doktrina sa doslednom intelektualnom strukturom, posebno kontrolom logičke ispravnosti zakona, i to je metod koji pravnik može prirodno da koristi u toku svog života, tražeći rešenja za šerijatsko-praktična pitanja, jer nije u skladu sa prirodom obavljenog posla, vršeći idžtihad bez ignorisanja potrebe da se kontroliše etička i kulturna ispravnost zakona, držeći idžtihadski mentalitet pre nego teorijska objašnjenja, pravnik ima neophodno znanje i iskustvo da pronikne u duh i ciljeve ajeta, da svati prirodu događaja, i s'hodno tome, procenjuje koristi i štete. Sve to zavisi od toga da li ima talenat. Naime, u studijama pravne metodologije koje su razvijene u kontinentalnoj Evropi nakon donošenja zakona, sudija treba da utvrdi interese zakonodavca, da ih odmeri i oceni u skladu sa svrhom zakonodavca, dok popunjava praznine u zakonu, potrebe i potrebe društvenog života, prirodu stvari, moralne i pravedne mere, pravnu sigurnost, posebno se ističe da treba da se zasniva na „ideji prava“, da treba da bude u skladu sa vrednostima pravnog sistema, u kome deluje, i opštih principa koji iz njega proizilaze, kao i u islamskom okruženju, učenjaci koji za osnovu uzimaju idžtihadski mentalitet, pri suđenju o pitanjima koja nisu regulisana u tekstovima, koriste praksu koja je u skladu sa ovim shvatanjem, ili pokušavajući da dovedu ovaj stav u teorijske izraze, izgleda da deluju. Na primer, Gazzali-jev naglasak da je interes u odredbama šeriatske odluke, zaštita glavne svrhe (maksudu's-shar') u uspostavljanju zakona, osim pružanja apsolutne koristi ili sprečavanja štete (al-Musta 'fa, I, 286-287), može se prikazati kao primer teorijskih izraza, koji odražavaju ovo svatanje. Važna stvar u vezi sa tim je da prilikom primene kriterijuma interesa, treba odvagati suprotstavljene interesa, i to odmeravanje ne treba da bude zasnovano na proizvoljnosti ili osećanju, naprotiv, ono treba da bude u skladu sa pravilnostima koje nastaju u pogledu odnos različitih interesa, jednih prema drugima, pa ne može biti potpuno nezavisan od zaključaka i logičkih operacija (Aral, str. .158-159). Islamski učenjaci su takođe skrenuli pažnju na važnost usklađenosti sa ovim pravilnostima u pitanjima njihovih odnosa (na primer, videti Gazzali, al-Musta'fa, I, 291292; II, 296-297). U raspravama o klasičnoj fikh metodi, da li je maslahat nezavisan dokaz i da li njena uloga u kijasu dolazi do izražaja, nema sumnje da ova ideja ima veliki značaj u tumačenju idžtihada.

Vidi se da je svatanje koje se fokusira na završni element uspešnije i prihvatljivije među trendovima koji su se pojavili u metodama tumačenja u kontinentalnoj Evropi nakon pokreta legalizacije, da se utvrde vrednosti koje rukovode donetim izborima i da se utvrde i primenjuju značenja vladavine prava s'hodno tome. Konkretno, ovo shvatanje, koje se razvilo uz podršku Iheringovih ideja, koji je tvrdio da svaka vladavina prava ima praktičnu svrhu, a ne logičku, otkrilo

je gledište poznato kao interesni legalizam, kao reakcija na konceptualni zakon, zasnovan na metod logike. Termin „korist“ ovde nosi sadržaj koji uključuje značenja „vrednosti, duha, svrhe, cilja, razloga postojanja, motiva, tendencije, osnove“; zato se oni zajednički nazivaju ciljevima i vrednostima ili temeljima zakonodavne politike, a ovo gledište se naziva i svrsishodnim legalizmom (Imre, str. 168-179).Sličnost ovih bogatih intelektualnih ekspanzija i debata, viđenih u kontinentalnom evropskom pravnom okruženju, u pomenutom periodu, može se uočiti u periodu formiranja islamskog prava, na primer, unutar hanefijskog mezheba, koja je pionir konceptualne jurisprudencije, svrsishodne primenjene su istihsanske prakse, koje se mogu smatrati izrazom reakcije protiv ovoga, i u značajnom delu njih, pravilom pravnika.Vidi se da je akcenat stavljen na praktičnu svrhu sprovođenja u delo. Ponovo, kada se dobro ispitaju formulacije istraživanja koje na prvi pogled ostavljaju utisak da nije dozvoljeno ići dalje od doslovnog tumačenja, vidi se da element gai* nije sasvim zanemaren i pokušava se razviti terminologija, kako bi se kontrolisalo značenje koje proizilazi iz formulacije sa elementom svrhe. Konkretno, istraživanje poređenja, koje izražavaju sužavanje značenja ajeta, uzimajući u obzir svrhu odredbe (koristi koje ona sadrži), na kojima se zasnivaju kijas, sadrže bogate rasprave u ovom pogledu. Iako je primena propisa u tekstovima povezivanjem sa maslahat-skim kriterijumima dobrodošla u okviru tahkiku'l-menat idžtihada, što podrazumeva davanje ocene o primeni apstraktnog pravila na svaki konkretan događaj u skladu sa svrhom pravnika, čineći ovaj pristup metodom koji će dovesti do preoblikovanja jurisprudencije. Pored toga što se smatra nezgodnim u smislu bezbednosti, nije odobren zbog zabrinutosti da će na kraju dovesti do rezultata suštinske promene Svetih pisama i religija. (gâî*- Razumevanje Gai tumačenja je način razumevanja i tumačenja zasnovanog na uzimanju u obzir glavne svrhe i svrhe pobožnih tekstova, nadilazeći njihove prividne indikacije. Ovo svatanje tumačenja otkriva kvalitet vere islama da je ažuran, jer omogućava da se novi događaji rešavaju na osnovu univerzalnih ciljeva vere. Razumevanje Gai takođe obećava postizanje određenog nivoa konsenzusa okupljanjem ummeta u okviru univerzalnih ciljeva vere. Štaviše, sprečava skepticizam i subjektivnost u određivanju značenja i značenja pobožnih tekstova, i u tom pogledu vodi ka izvesnosti i objektivnosti).

(Reč „opklada“ na turskom znači

„1). istraživanje, detaljno razmatranje neke teme, debata, takmičenje u rečima,

2). tema o kojoj se raspravlja“. Po prvi put je u istoriji poznata reč „opklada“, „diskusija, debata“ Mukaddimetu'l-Edeb (pre 1300.): pominjanje sa naslovom „o kojima se raspravljalo, tema“ [Kamus-ı Turki (1900.)]“ Ne čini to“ [TDK, Turski rečnik, I. izdanje (1945)]. Nesumnjivo, njegova bliska povezanost sa javnim pravom ima veliku ulogu u tome što koncept maslahat-a zaslužuje intenzivnu pažnju i pokreće široke rasprave. Odnosno, pošto Kur'an i Sunnet ne sadrže mnogo posebnih propisa o državnoj upravi, pitanja koja spadaju u ovaj okvir ili su na neki način obuhvaćena ovim okvirom, uglavnom se vrednuju prema opštim principima, a ideja o maslahat-u je ispunila centralni zadatak jer čini zajednički deo ovih principa. Sa obzirom na to da se u Medzel-u na ovu funkciju maslahat-a pominje univerzalno pravilo, prevedeno kao „Raija, odnosno štednja na predmetu je maslahat“ (čl. 58), razlozi zbog kojih ovaj koncept zauzima veoma važno mesto u mišljenju, gde se književnost fikha može bolje razumeti.

Međutim, jedna stvar koja skreće pažnju u tom pogledu jeste da je koncept maslahata osnova koju učenjaci paradoksalno koriste prilikom formulisanja ideja da spreče zloupotrebu ovih ovlašćenja, dok sa jedne strane utemeljuju vlast onih koji imaju javnu vlast u smislu šerijata kroz istoriju islama (Rešid Riza, VII, 197).-198). Međutim, iako među islamskim učenjacima postoje razlike u mišljenjima o granicama koncepta sijaset-i šer'ijje, svatanje maslahat-a u ovoj oblasti se na Zapadu vidi kao „raison d'etat“ (uzvišeni interesi države). , mudrost-i vlada, dai'l-maslahati'l-

Ne vidi se da je rastegnut do te mere da otkriva koncept i teoriju u stilu dâi'lmaslahati'l-ulyâ). Sa druge strane, da bi se obezbedilo jedinstvo zakona u pitanjima koja su otvorena za idžtihad, i da zahtevaju od sudija da donose presude prema mišljenju određenog mezheba ili mišljenju pravnika (Mecelle, član 1801) i da se doneta mišljenja koja su najpogodnija za uslove (poslednji paragraf „Esbab-ı Mucibe Mandatori" koji je pripremilo Mečelsko društvo). Može se reći da je opšteprihvaćen princip da se interesi u ovoj oblasti određuju prema diskrecionom pravu, najviše volje koja zastupa javnu vlast.Verovatno, sa efektom Goldziherove sličnosti između koncepta maslahat-a u islamskom pravu i koncepta javnog interesa u Rimu, mnoge studije na ovu temu na Zapadu, pa čak i neke publikacije u islamskom svetu, otkrile su da je maslahat (posebno istislah) „ javno dobro" ili "zajedničko ne " (npr. Schacht, str. 37, 61, 299; Hallak, str. 89, 112, 131, 132, 182, 214; Chehata, XXIII [1965], str. 25).Nakon pominjanja pojmova istislah i muratu'l-aslah u malikijskom mezhebu, Goldzihera, „legitimnost napuštanja puta kijasa i zadržavanja stila koji je prikladan u skladu sa potrebama i potrebama situacije, „corrigere jus propter utilitatem publicam" ispravljanje rimskog prava; podseća na jedan od načina "mippene tikkun haolam" u jevrejskom Talmud šerijatu" (IA, IV, 605), osim što je-u pogledu osnovnih karakteristika dva dokaza- ne radi se o istislahu nego o istihsanu, pojam maslahat se uvodi ograničavanjem na javni interes, može biti pogrešan u pogledu dijagnostikovanja prirode pojma. Pored intenzivne upotrebe pojmova maslahat i istislah u literaturi o fikhu i kelamu, u kontekstu pravnih dispozicija prepuštenih diskreciji javnih vlasti, idiomi koji navode opravdanost javnog interesa u intervenciji na privatnu svojinu u Rim, koncept javnog interesa, kao i obavezne materijalne potrebe društva, estetske, umetničke itd. Uz obrazloženja da pojam javnog interesa može dobiti kvalitet i obim koji obuhvata sve društvene vrednosti u širem smislu, ili da se zakoni zasnivaju na pretpostavci da su zakoni za javni interes, pa čak i da su natprirodnog ili religioznog porekla, fikha i fikhske metode. Do takvog zaključka se moglo doći uspostavljanjem veze između nekih izraza o maslahat-u u njegovim delima (u stvari, Harizmi daje izjavu u kojoj naglašava značenje javnog interesa za istislah, v. Mefatihu'l-ʿulum, str. 8). Međutim, i termini „necessitas publica" (javna potreba) i „utilitas publica" (javni interes) koji se koriste u Rimu, kao i multifunkcionalni koncept u savremenoj pravnoj terminologiji, ukratko, ono što delatnosti daje kvalitet države ili i njena javna delatnost. Kada se pažljivo ispita sadržaj koncepta javnog interesa, koji je prihvaćen kao merilo njegove prikladnosti, ne bi bilo umesno reći da maslahat, a posebno maslahat-ı mursele, odgovaraju ovom konceptu u islamskom pravu. Zato što javni interes u suštini znači uspostavljanje ravnoteže između koristi različitih pojedinaca i grupa i generalno favorizovanje interesa veće grupe. Pored javnog interesa, zajednička tačka koncepata kao što su dobrobit zajednice, opšte dobro, socijalno blagostanje/blagostanje,opšta korist, koji se koriste naizmenično, jeste da svi oni ukazuju na korist/interes koji se razlikuje od, gore ili izvan individualnog interesa (Karadeniz, str. 2, 33-34; Smartoglu, XXIV/2 [1991], str. 3, 6, 7, 15). Najrazumnija tačka sličnosti koja može opravdati poređenje između koncepta istisla i javnog interesa je važnost uzimanja u obzir usklađenosti javnog interesa u odmeravanju interesa dok se gore pomenuta zakonska praznina popunjava (sudija postavlja vladavinu prava), može se pokazati da po ovom pitanju treba dati težinu u idžtihad-u na osnovu maslahat-i mursel. Međutim, u islamskom pravu, pri donošenju zaključaka u ovom okviru, pravila kao što je "Zarar-ı âmmı def' için zarar-ı hâs ihtiyar olunur"- "Zbog gubitka, štete, čovek postaje star", (Mecelle, član 26) odražavaju samo određeni aspekt ideje maslahat-a, koji čine neke od kriterijuma opšteg principa idžtihad-a (istislah).

Pošto se koncept maslahat-a u literaturi o fikhu koristi na način koji pokriva i duhovne i fizičke koristi, neki učenjaci kao što je Ibn Abduselam, u svojim studijama o maslahat-u, iako su osećali potrebu da se dotaknu zadovoljstva i situacija koje dovode do zadovoljstva, suštinski ovaj aspekt predmeta činio je moralnu filozofiju, i filozofska razmatranja o sreći, (Vidi ELEM; LEZET; Za ocenu Ibn Abduselam-ovog pogleda na ovu temu, njegove tvrdnje i kritike da ona predstavlja uvodnu fazu sufijske teorije maslahat-u u metodi fikha, videti Hačkali, str. 84-88, 227). Kao pojam fikha i fikhske metode, osnovni okvir ovog koncepta je razumevanje dobrobiti pravila koja regulišu prava

i dužnosti čoveka u njegovim odnosima sa drugim ljudima i društvom, kao i njegove obaveze prema Allahu Teâlâ. Vidi se da neki od današnjih pisaca islamskog prava koji istražuju pitanje maslahat-a prave poređenja između svatanja koristi zapadnih mislilaca, koji maslahat (interes) uzimaju kao kriterijum u proceni pojmova dobra i zla, i svatanja maslahat-a islamskih učenjaka. Na primer, teorija utilitarizma koju su razvili Ebu Zehre, Džeremi Bentam i Džon Stjuart Mil, kao i analize i ocene muslimanskih učenjaka o maslahat-u, potpuno se preklapaju (Malik, str. 309-327; Mecelletu'l-kanun, XVII [1947] , str. 205-243). Buti je, sa druge strane, zasnovan na svatanju interesovanja zapadnih mislilaca, posebno dvojice filozofa; U tri osnovne tačke, koje se mogu sažeti kao činjenica da su kriterijumi dobra i pravednosti ograničeni na svetovni život, da iako neki ljudi govore o duhovnim zadovoljstvima, maslat (korist) se procenjuje samo prema materijalnom zadovoljstvu, vera se posmatra kao dodatak u korist, odnosno, dobijaju pomoć od vere u ostvarivanju nekih koristi koje smatraju validnim. On tvrdi da je odstupio od koncepta maslahat-a (Davabıtu'l-maslahat, str. 28-44; vidi i Fehmi M. Ulvan, str. 91-113). Iako se mogu utvrditi delimične sličnosti između nekih pristupa u islamskoj pravnoj misli i svatanja prava utilitarističke teorije na Zapadu (o ovoj temi videti Guriz, str. 1-8, 62-112, 138-154, 162-184).), kada se napravi holistički pogled na predmet, dolazi se do sledećeg zaključka: Iako postoje razlike u mišljenjima o svrsi i funkcijama prava u pravu, duboke i snažne protivrečnosti su uočene između nadređenih principa prava, koje su uvek bile važan problem filozofije prava. Iako je neizbežno da će doći do sukoba koji proizilaze iz prirode predmeta, posebno kontrasta između ideje reda i ideje korisnosti i pravde, može se reći da islamski učenjaci ove odnose ne smatraju kao antinomiju već kao prirodni produžeci više svrhe i principa koji ih sve obuhvata. Ovaj cilj i princip je formulisan kao "mesalihu'l-ibad fi'l-acil ve'l-ecil" (da se obezbede dobrobiti sluga na ovom i na onom svetu) i ukratko je izražen konceptom maslahat-a. Drugim rečima, u kontekstu teoloških razmatranja, osim činjenice da su Ešari-jski učenjaci skrenuli pažnju na činjenicu da maslahat ne treba smatrati apsolutnom vrednošću kao što su mudrost, ispravnost i istina (Ibn Furek, str. 127-128), smatra se da maslahat implicitno uključuje pravdu, vidi se da se pojam pravde ne koristi intenzivno u islamskim pravnim delima, posebno kao apstraktni koncept, koji je odvojen od i protiv maslahat-a, a vidi se da ideja pravde nije stavljena na centralno mesto u studijama pravne filozofije. Uprkos tome što pravda i njoj bliski pojmovi zauzimaju dominantno mesto u Kur'anu i hadisima (Erdem, str. 44-65), u nastanku takve situacije u misli fikha, pored prihvatanja odredaba zasnovano na verskoj deklaraciji kao apsolutnom kriterijumu pravde – uvek je bilo Iako da se ne izražava istom rečju, može se reći da je delotvorno posmatrati maslahat (interes) kao način prilagođavanja iznad pravde, okolnostima i uslovima u navedenom smislu. U stvari, neki učenjaci su koristili koncepte pravde i maslahat-a, što znači „biti pristojan i dobar“ u kontekstu procene šerijatskih odredbi, da bi potvrdili jedne druge na način koji ih navodi da misle da se smatraju sinonimima, (videti, na primer, Ibn Kajim el-Cevzijja, I'lamu'l-muvakki'in, III, 3). Međutim, treba napomenuti da, pošto se studije o maslahat-u, uglavnom fokusiraju na metodičku ulogu ove misli u aktivnosti idžtihada i pojmova relevantne fikhske metode, kako bi se dale zadovoljavajuće ocene u smislu pravne filozofije. Svaki mudžtehid , mezheb ili muslimanska društva, prema određenim periodima i geografskim područjima, treba da izaberu posebna rešenja u ovom pogledu. Potrebna je studija koja će rasvetliti utvrđivanje dominantnih tendencija vezanih za maslahat, kao što je davanje težine dobrobiti društva ili pojedinca, formi ili supstanci.

Još jedna stvar koju treba pomenuti u pogledu poređenja sa pravnim studijama na Zapadu jeste da u ovom pravnom okruženju postoji i utemeljenost prava i zakona, svojine, stečenog prava itd. Iako je teorija interesa naglašena tokom objašnjenja osnovnih pravnih koncepata, ne vidi se da se slični stavovi obrađuju na teorijskom nivou u literaturi o fikhu.Prirodno je da je kriterijum interesa korišten u objašnjavanju podele prava na dve grane; kao javno pravo i privatno pravo – osim ograničene osnove nekih autora u objašnjavanju poređenja Allah-ovog teala prava u fikhu – prava ličnosti – strano je misli u fikhu. Jer ova razlika, koja potiče iz rimskog prava, nije usvojena u islamskom pravu, kao što je to u mnogim pravnim sistemima.Vidi se da je koncept maslahat

važna referentna tačka u predlozima i teorijama za restrukturiranje islamske misli. Vael B. Hallak navodi da postoje dve dominantne tendencije u današnjem islamskom svetu, ujedinjene u cilju preformulisanja pravne teorije na način koji vodi uspešnoj sintezi osnovnih vrednosti islama i pozitivnog prava (furu-i fikh).) primereno potrebama savremenog društva koje se menja. Obe ove tendencije, koje će on nazvati „verskim utilitarizmom“ i „verskim libertarijanizmom“, obe su bez sumnje uzimale u obzir obrise doktrine koju je teološki usvojio Muhammed Abduh, i javni interes, koji su verski utilitaristi proširili kroz svoju teoriju kako bi je najviše učinili važnim elementom pravne teorije i metodologije, koji je tradicionalno imao ograničeniju upotrebu.Iako su branili niz principa koje su izneli islamski pravnici ranog i srednjeg perioda, navodno su ih delili tako što su ih značajno menjali i činili im u korist, dok su verski libertarijanci rekli, da su principi koje su razvili tradicionalni pravnici daleko od razvoja, da su potpuno napustili metode tumačenja, da su izgleda zauzeli racionalističku stranu Abduhove teze zajedno sa nasleđem koje je ova teza ostavila za sobom, dakle, u tom smislu, Abduh je paradoksalno otac obe utilitarne ideje. Takođe se navodi da se može tvrditi da je on daleki intelektualni predak libertarijanaca. Prema njegovim rečima, u mnogim savremenim preformulacijama teret pravne misli interesantno pada na istislah, jedan od sporednih pojmova tradicionalne pravne teorije, koja je uspostavljena u rang i udobno smeštena ispred strogih redosleda verskih tekstova. Međutim, ovo oslanjanje na koncepte istislah i nužnosti, dva osnovna elementa teorija koje su usvojili pobožni utilitaristi, ne vodi ničemu osim subjektivnosti, kao što s pravom ističu neki od reformatora naklonjenih suprotnosti. Međutim, od dva trenda modernih reformi, pobožni utilitaristi (Rašid Riza i dr.) su ti koji su uspeli da svoje ideje bar delimično sprovedu na praktičnom nivou, možda zato što ovaj uspeh predstavlja legitimaciju reformističkih ideja koji su usvojili ovaj trend, a ne recept koji je već na pravnoj sceni. Halak, koji smatra da se rezultati istislaha mogu objasniti fenomenom "maslahat", istakao je da su mnogi uticajni reformatori, koji smatraju da konceptu "maslahat" nedostaje proizvoljna, intelektualna i metodološka briga, zameravali su i da je glavna stvar po kojoj se verski libertarijanci razlikuju od verskih utilitarista to što oni nisu samo legalno oruđe, već i između realnosti savremenog sveta sa redosledom ajeta, na čemu insistiraju o potrebi da se dođe do metodologije koja uspeva da uspostavi dijalektičku vezu, i da su oni ti koji su u toj tendenciji, čiji su članovi i Šahrur i Fazlurahman, sposobni za problem i imaju veoma obećavajuću budućnost da njihovi odgovori, koji čine briljantnu teorijsku strukturu, predstavljaju holistički i kontekstualni novi pristup pravnom jeziku i pravnom tumačenju, ali ostaju potpuno marginalni jer su njihove sopstvene teorije strane postojećim pravnim sistemima i izolovane su od centara političke moći koji su neophodni za praktičnu primenu bilo koje ideje, države na koje su nailazile i nailaze na značajno protivljenje svojih različitih krugova. Autor zaključuje svoja saznanja po ovom pitanju na sledeći način: Ova opozicija simbolizuje krizu oko pokušaja preoblikovanja pravne teorije. Dok su nesistematske predstave o prinudi verskih utilitarista dobile osnovnu podršku državnih zakonodavstava i odobravanje javnosti, libertarijanci, čije su teorije bile originalnije i uverljivije, i pravno i intelektualno, još uvek nisu našle podršku (A Histori of Islamic Legal Teorije, str. 214, 231, 261-262).

Ispitivanja i rasprave o maslahat-u, koji je jedan od najvažnijih koncepata islamskog prava, aktivan u instituciji idžtihada, a kada se procenjuje u smislu pravne filozofije i metodologije, a kamoli uticaja pitanja vezanih za to da li je pravna misao povezana sa proživljenim životom, čisti interes i da je mefsedet retkost, da ostvarivanje interesa često znači istovremeno izdržati mefsedet, stoga se može reći da prihvatanje teškoće u realizaciji opšteg principa maslahata, na koje se vera odnosi u konkretnim događajima, donosi sledeće dve posledice sa epistemološke tačke gledišta:

a). Pošto je relativnost preferencija u pogledu interesa čovečanstva neizbežna, neophodno je prihvatiti dostojanstvo svakog idžtihada u okviru dosledne metodologije umesto apsolutne tvrdnje o istini,

b). U svetu činjenica, gde su maslahat i mefsedet toliko isprepleteni i složeni, moguće je doneti zdrave izbore koji će obezbediti sreću budućeg sveta i dobiti pouzdane informacije po ovom pitanju samo putem verskog izveštavanja. Baveći se ovim pitanjem, Šatibi ističe da prioritetni kriterijum u prizivanju parabole i sahranjivanju mefsedet-a nisu lične želje, već činjenica da je dunjaluk stvoren za ahiret, prikazivanjem 71. ajeta Sure El- Mu'minun kao dokaz; On naglašava da svaki poreski obveznik treba da se oseća pod autoritetom određenog zakona u svim svojim uverenjima, rečima i ponašanjima, navodeči da je to univerzalni interes sadržan u šerijatskim odredbama (al-Muvafakat, II, 37-39, 386). Iz tog razloga, islamski učenjaci smatraju da je očuvanje otkrivenog kao glavnog tela najsigurniji put u suočavanju sa relativizmom u ovom pogledu, a u svojim ocenama o maslahat-u daju težinu kriterijuma usklađenosti sa propisima u tekstove kao i da nisu protiv svetih spisa. Međutim, jasno je da teorijski konsenzus o principima maslahat-a neće biti dovoljan da spreči pojavu različitih mišljenja prilikom njihove primene na svaki slučaj. Na primer, ako se prihvati da je jedini kriterijum koji može da deluje kao arbitar u primeni pravila da maslahat (interes) ne treba da bude u suprotnosti sa svetim spisima, ova relativnost se može u velikoj meri eliminisati, iako su tumačenja data u okviru metodologije koje otvaraju vrata utvrđivanju svrhe kojoj se teži u tekstu gde će imati značajne razlike, a kada se aktivnost utvrđivanja svrhe kojoj se teži u tekstu poveća, doza subjektivnosti će se prirodno povećati. Ponovo, čak i ako se dogovori da princip zaštite vere treba da bude prioritet u rangiranju vrednosti, neizbežno je da će doći do neslaganja oko toga koje rešenje će se smatrati zaštitom vere. Uzimajući u obzir sve ovo, kada se napravi holistički pogled na pitanje maslahat-a, može se zaključiti da je ona suštinski predmet „tumačenja“ i da će i dalje biti u fokusu žustrih rasprava.

Bibliografija

Lisanu'l-ʿArap, "slh" umetnost. Tacu'l-ʿarus, "slh" umetnost. Vensinck, al-Mu'cem, "slh" md. M. F. Abdulbaki, alMu'cem, "slh", "nfʿa" umetnost. Buhari, "Fezaʾilu'l-Kurʾan", 3. Ibn Majah, "Ahkam", 17. Nesai, "Ejman", 45. Abu Jusuf, Kitabu'l-Harac, Kairo 1396, str. 26-29. Muhamed b. Ahmed al-Harizmi, Mefatihu'l-ʿulum, Kairo 1342/1923, str. 6, 8. Ibn Furek, Mucerredu'l-Makalat, str. 56, 127-128. Ibn Hazm, al-Ihkam (nšr. Ahmed Šakir), Kairo, ts., (Matbaatu'l-asıme), II, 757-792. Imamu'l-Haremein el-Cuveini, el-Burhan fi usuli'l-fikh (nšr. Abdulazim ed-Dib), Devha 1399, II, 923-964, 1113-1157. Ragıb el-Isfahani, Tafsilu'n-nesʾetein ve tahsilu's-sa'adetein (nšr. Abdulmecid en-Neccar), Bejrut 1988, str. 90-91, 104-105, 124-127. Gazali, al-Mustasfa, I, 284-315; II, 296-306. a.mlf., Sifaʾu'lgalil (nsr. Hamed el-Kubeisi), Bagdad 1390/1971, str. 142-266. Izzeddin Ibn Abdusselam, el-Fevaʾid fi'htisari'lmakasid: al-Kavaʿidu's-sugra (nsr. Iiad Halid et-Tabbaʻ 1916), Damma 1916. a.mlf., al-Kavaʿidu'l-kubra: Kavaʿidu'lahkam (nšr. Nezih Kemal Hammad – Osman Cumʻa Damiriiie), Damask 1421/2000. Karafi, Serhau Tenkihi'l-fusul (nsr. Taha Abdurrauf Sa'd), Kairo 1414/1993, str. 445-447. Tufi, Serhu'l-Erbaʿin (nšr. Mustafa Zeid, u al-Maslaha fi't-tesriʿi'l-Islami i Necmuddin et-Tufi), [neštampano] 1954. (Dirari) , kind.location. a.mlf., Sharhu Muhtasari'rRavza (nsr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki), Bejrut 1989, III, 213-215, 381-403. Ibn Kaiiim al-Cevziiia, Miftahu dari's-sa'ade, Kairo 1323, II, 14-71. a.mlf., Iʿlamu'l-muvakkıʿin, III, 3. Shatibi, al-Muvafakat, II, 5-64, 386; IV, 27-32.a.mlf., al-Iʿtisam, Kairo, ts. (el-Mektebetu't-ticariiietu'l-kubra), II, 111, 114-115, 119, 129. Kemaleddin Ibn Abu Sharif, al-Musamere, Bulak 1317, str. 151-171. Mecelle, md. 19, 20, 25-32, 58, 1801. Ahmed Esad, Zapadne pravne teorije: svrha prava, Istanbul 1927. M. Abu Zehre, al-Imam Zaid, Kairo, ts. (Daru'l-fikri'l-Arabi), str. 445451. a.mlf., Malik: Hayatuhu ve ʿasruhu araʾuhu ve fikhuh, Kairo 1952, str. 309-340.

a.mlf., Ibn Hanbel, Kairo 1981, str. 309-326. a.mlf., "el-Mesalihu'l-mursele ve mezhebu'l-menfaʿa fi'l-fikhi'l-Islami", Mecelletu'l-kanun ve'liktisad, XVII, Kairo 1947. 205-243. Mustafa Zeid, al-Maslaha fi't-tesriʿi'l-Islami i Necmuddin et-Tufi, [van štampe] 1954 (Daru'l-fikri'l-Arabi). Rešid Riza, Tefsiru'l-Manar, VII, 197-198. Adnan Guriz, Etika i pravo prema utilitarističkoj teoriji, Ankara 1963. Rahmi Cobanoglu, Problem svrhe u pravu, Istanbul 1964. Zahit Imre, Uvod u građansko pravo, Istanbul 1971, str. 144-191. J. Schacht, Uvod u islamsko pravo, London 1971, str. 37, 61, 299. Abdulkadir Šener, Kijas Istihsan Istislah, Ankara 1974. Ozcan Karadeniz, Eksproprijacija i koncept 'javne koristi' u Rimu, Ankara 1975, str. 2, 33-34. M. Tahir b. Asur, Makasıdu's-seriʿati'l-Islamiiie, Tunis 1978, str. 63-87. Husejin Hamid Hassan, Nazariiietu'l-maslaha fi'l-fikhi'l-Islami, Kairo 1981. M. Mustafa Salebi, Ta'lilu'l-ahkam, Bejrut 1981. Ibrahim Kafi Donmez, Koncept izvora

u islamskom pravu i VIII. Metodološke razlike vekovnih islamskih pravnika o konceptu izvora (doktorska disertacija, 1981), Univerzitet Ataturk, Fakultet islamskih nauka. M. Taki el-Hakim, el-Usulu'l-ʿamme li'l-fikhi'l-mukaren, Bejrut 1983, str. 400-402. Vecdi Aral, Fundamental Problems of Legal Philosophi, Istanbul, ts. Abdulmecid et-Turki, „Nazariiietu'l-istislah ʿinde'l-Gazzali", Ebu Hamid el-Gazzali: Dirasat fi intellectual and ʿasrih8 ve. 275-290. Mustafa Ahmed ez-Zerka, al-Istislah ve'l-mesalihu'l-mursele, Damask 1988. Fehmi M. Ulvan, al-Kıiemu'z-zaruriyye ve makasıdu't-tesriʿi'l-Islami, [neštampano] 1989 (Matabiu'l-hei'eti'lMısriimeti'l-Mısriimieti'). Fazil Husnu Erdem, Koncept i fenomen pravde u islamskom pravu (doktorska teza, 1992), Institut društvenih nauka IU, str. 44-85. Ahmed Rejsuni, Nazariiietu'l-makasid, Herndon 1995. M. H. Kerr, Islamska reforma: političke i pravne teorije Muhameda 'Abduha i Rašida Ride, Berkli-London 1996. Istraživač Hamdi Okur, Koncept odnosa u islamskoj pravnoj metodologiji (magistarski rad, 1997), Institut društvenih nauka AU. Vael b. Halak, Istorija islamskih pravnih teorija, Kembridž 1997. Ertugrul Boinukalın, Problem svrhe u islamskom pravu (doktorska teza, 1998), Institut društvenih nauka MU. Abdurrahman Hakkali, Izzuddin b. Teorija Maslahata u Abdiselamu (doktorska disertacija, 1999), Univerzitet Ondokuz Maiıs,Institut društvenih nauka. M. I. Dien, „Maslaha u islamskom pravu: izvor ili koncept? A Framevork for Interpretation", Studije u čast Kliforda Edmunda Bosvorta (ur. I. R. Netton), Leiden 2000, I, 345-356. M. Said Ramazan al-Buti, Davabitu'l-maslaha fi'sseriʿati'l-Islamiiie, Bejrut 2001. F. M. M. Opvis, Maslaha: Intellectual Histori of a Core Concept in Islamic Legal Theori (doktorska teza, 2001), Iale Universiti. Tuncai Basoglu, Pokrajinske debate u Hidžri Fikh metodama petog veka (doktorska disertacija, 2001), Institut društvenih nauka MU. Ali Pekcan, Problem svrhe u islamskom pravu: Zaruriiiat-Haciiiat-Tahsiniiiat, Istanbul 2003, str. 117-280. Sami Erdem, Koncepti fikhske metode i savremeni pristupi u osmanskoj pravnoj misli nakon tanzimata (doktorska teza, 2003), Institut društvenih nauka MU. Chafik Chehata, "Logikue juridikue et droit musulman", St.I, XXIII (1965), str. 25. Ihsan A. Bagbi, "The Issue of Maslahah in Classical Islamic Legal Theori", International Journal of Islamic and Arabic Studies, II/2, Bloomington 1985, str. 1-11.Tekin Smartoglu, „Razmišljanja o konceptu javnog interesa", Časopis za javnu upravu, XXIV/2 (1991), str. 3-15. Ferhat Koca, "Maslahat-ı Mursele u islamskom pravu i evaluacija Necmeddin et-Tufi-jevih pogleda na ovo pitanje", ILAM Research Journal, I/1, Istanbul 1996, str. 93122. Ignaz Goldziher, „Fikh", IA, IV, 605. R. Paret, "Istihsan ve Istislah", isto, V/2, str. 1217-1220. Abul'ula Mardin, „Mečele", isto, VII, 433. Madjid Khadduri, "Maslaha", EI2 (eng.), VI, 738-740. V. P. Heinrichs, „al-Tufi", isto, X, 588.

(-I-) Ismet*- العصمة – Pojam fikha u smislu verske i pravne zaštite i imuniteta.

Autor:

Upotreba reči ismet u fikh literaturi, koja ima posebno značenje kao „Allahova zaštita čoveka od greha i zablude“, a u rečniku se naziva značenjem „zaštita Hz.Poslanika (s.a.v.s.) od greha“, koja je, takođe vezana za njegovo rečničko značenje. Dok se u Kur'anu bračna veza pominje kao ismet (množina Isam) da bi se istaklo da štiti ljude od greha (al-Mumtahine 60/10), i dok se u hadisima zaštitni znak vere, Kur'ana (a.m.) i braka naziva ismet, (Muslim, "Zikir ve'd-duʿaʾ", 71; Ebu Davud, "Nikah", 35; "Fiten", 1 ; Nesai, „Sehiv“, 89) izgleda da nema posebno značenje osim rečničkog značenja reči. Pošto su zaštita i imuniteti pojedinaca, od oblasti osnovnih prava ili ljudskih prava do međunarodnih odnosa, ili koje pravni poredak obezbeđuje licima u određenom položaju, uvek bili jedan od glavnih predmeta fikha, reč ismet je takođe reč koja se koristi pored izraza kao što su „sigurnost, pravo, poštovanje, ihsan, zarurijjat (suštinski)". Može se reći da se takvi imuniteti često koriste u izrazu; zato, u tom smislu, pokušava se nazvati u periodu formiranja fikha. Debate između islamskih pravnika o tome da li se šef države ili ummet može smatrati nevinim, izgleda da su povezane sa konceptom ismeta u reči s jedne strane, i konceptom imuniteta i nepogrešivosti, koji im se pripisuje s druge strane. Ono što je predmet ismeta, i koje nosi ovu kvalifikaciju, naziva se nevinim i poštovanim, dok je pravilo imuniteta koje zahteva ime „poštovanje (haram)“, a suprotno se izražava sa „ibaha“ i „ihdar“ (proždiranje). Na početku pravne zaštite koja se može sakupiti pod konceptom Ismeta, nalaze se osnovna ljudska prava koja ljudi imaju time što su ljudi. Islamski učenjaci su izjavili da je zajednička svrha Božanskih religija zaštita života, uma, časti i dostojanstva, vere i imovine, te su razmatrali ovih pet principa na način koji u potpunosti obuhvata osnovna prava i slobode.Prvi korak ka ostvarenju navedenih pet osnovnih ciljeva jeste da se ljudska bića smatraju vrednima samo zato što su ljudi i da se prihvati da se prava stiču rođenjem, bez ikakve prethodne obaveze. Činjenica da se ljudi prema ovim pravima odnose sa poštovanjem takođe se smatra dužnošću, koja čini važan element zaštite prava. Islamski pravnici od najranijih vremena govore o tome da čovek ima prava i obaveze putem razuma i zaduženje, a među osnovna prava koja čovek ima ubrajaju i pravo ismeta (Abdulaziz al-Buhari, IV, 1358). Ismet ovde znači zaštitu osnovnih ljudskih prava, posebno nepovredivosti života i imovine.Zakonske i kaznene sankcije koje imaju za cilj kažnjavanje povreda prava i vraćanje povrijeđenom prava, predstavljaju još jedan važan korak u zaštiti prava. Dok neki pravnici ne prave razliku u pogledu vere i zakona po ovom pitanju, hanefije, posebno, dele imunitet pojedinaca na dva tipa „ismet-i muessime“ i „ismet-i mukavvime“.Dok se kršenje prvog smatra samo grehom i zahteva vanzemaljske kazne, kršenje drugog podleže zakonskim i krivičnim sankcijama. Sankcionisanje lica koje narušava prava drugih objašnjava se i smanjenjem imena lica koje odgovara radnji o kojoj je reč. U zavisnosti od prirode i stepena povrede imuniteta prouzrokovane krivičnim delom, počiniocu se ukida sopstveni imunitet. Iako je sankcionisanje u suštini pravo i dužnost države, izjava da je zločincu skinuto ime, dovela je do rasprave o tome kakva se kazna može izreći ovim ljudima ako ga kažnjavaju pojedinci, a ne država. Odgovaranje u okviru prava na samoodbranu objašnjava se i uklanjanjem imena počinioca. U fikhskoj literaturi, imuniteti koji se odnose na ova osnovna prava, razmatraju se u smislu zaštite ovih prava, u okviru krivičnog zakona i sankcija koje se primenjuju u slučaju kršenja, u oblasti međunarodnih odnosa, uloga razdvajanja o političkoj vlasti i državi, govori se u ovom broju i u primeni sankcija.

S'hodno tome, izneta su različita mišljenja na osnovu legitimiteta ratnog stanja, u kojem se skida imunitet života i imovine, da li neprijatelj može posedovati imovinu muslimana invazijom, i imunitet života i imovine osobe koja prihvata islam u neprijateljskoj zemlji (darulharp). Koncept zaštite osnovnih prava i imuniteta je od posebnog značaja na međunarodnom nivou, posebno u vremenima neprijateljskih odnosa. Da li se imunitet života i imovine može steći time što je čovek, ulaskom u islam ili proneverom, bila je važna tema rasprave među pravnicima.Na osnovu reči Hz.Poslanika (s.a.v.s.), „ Ko kaže da nema drugog boga osim Allaha, zaštitiće svoju imovinu i život od mene”, (Buhari, “Iʿtisam”, 2, “Đihad”, 102; Muslim, “Iman”, 32-33), grupa učenjaka,

predvođenih šafijama je mišljenja da se ovaj imunitet može steći ulaskom u islam ili prihvatanjem zaštite muslimana (eman, zimasigurnost- zaduženje), u suprotnom su život i imovina dozvoljeni, a samim tim i legitimnost rata je sama po sebi uzrokovana neverom. Hanefije i grupa malikijskih i hanbelijskih pravnika suprotstavili su se ovim pravnicima koji su uzeli za meru stalno ratovanje u svoje vreme i razvili za to odgovarajuću teoriju, bez obzira na veroispovest i uverenje, da je čovek u principu nevin, i razlog zato što je čovek, jer je kvalitet biti čovek. Oni, međutim, brane stav da se taj imunitet ukida ako se protiv muslimana vodi rat i krše njihova prava, te da je legitimitet rata rat protiv nemuslimana, a ne njihovog Bogohuljenja. Prema ovim učenjacima, koji navode da je u pitanju hadis samo o arapskim paganima, čije je neprijateljstvo prema muslimanima evidentno, a ne prema drugim ljudima, čovek je stvoren sa voljom da ispuni svoju ljudsku odgovornost na zemlji. Ovaj imunitet je uslov za čoveka. Nevernik gubi ovaj imunitet ne zbog svog uverenja, već zbog krivičnog dela zadiranja u život i imovinu muslimana, zbog ćega njegov život i imovina postaju dozvoljeni. Da bi povratio svoj imunitet, morao je da odustane od rata, što je u tadašnjim međunarodnim uslovima bilo moguće, bilo da postane musliman ili da prihvati zaštitu muslimana (za ova dva gledišta i opravdanja vidi CIHAD). Poslanici i trgovci stranih država su se mogli slobodno kretati po islamskim zemljama bez potrebe za posebnim poverenjem, pod uslovom da su imali dokument ili indikaciju o svom statusu, jer nisu imali svrhu neprijateljstva ili zadiranja. U ratu se uklanja ime neprijatelja u vezi sa životom i imovinom neprijatelja, a zadiranja u život i imovinu muslimana nisu predmet krivičnog gonjenja nakon rata. U tom kontekstu, ako neprijatelj oduzme imovinu koja pripada muslimanima i odnese je u svoju zemlju, prema većini, nastaje pravo na imovinu.Jer, dok je osnovno pravilo o životu haram (nepovredivost), ono što je zaista važno u stvarima je dopuštenost. Ismet se u ovoj stvari zasniva na neophodnosti sticanja koristi od imovine stečene na legitiman način. Kada se ova prilika za dobijanje koristi zaista eliminiše, imovina ponovo postaje dozvoljena i neprijatelj postaje njen vlasnik kroz invaziju. Međutim, ako se predmetna imovina ne preda neprijateljskoj zemlji ili drugom području političke dominacije, pravo svojine ne nastaje. Šafije i neki drugi pravnici, koji tvrde da se ismet o imovini postiže ulaskom u islam, tvrde da se neprijateljska imovina neće ni na koji način ostvariti na imovini muslimana. Nepovredivost života i imovine muslimana u darul-harb-u دار الحرب je takođe predmet rasprave među pravnicima. Prema šafijama, hanbelijama i nekim drugim pravnicima, silovanje života i imovine osobe, gde god da se nalazi, zahteva kaznu i obeštećenje. Hanefije, sa druge strane, smatraju da je ismet vezan za život i imovinu ove osobe u smislu greha (ismet-i muessime), a da će jak ismet koji zahteva kaznu i naknadu ostvariti ne religije, već od zemlje, odnosno uz uverenje koje daje politička dominacija i pravni poredak. U slučaju da bude osvojena država u kojoj živi ovaj musliman, priznaće se samo njegova imovina na pokretnoj imovini, a na nepokretnu imovinu primenjivaće se davanje plena. Ako migrira u Daru-l-Islam- دار الإسلام, on postiže punu nezavisnost u svom životu kao i drugi muslimani. U suprotnom, čak i ako je protivpravno delo protiv života i imovine greh, ono neće biti predmet kazne i naknade. Hanefije su se osvrnule na ulogu političke dominacije i imena zemlje u stvarima kao što su interes muslimana za rat u Dar el-harb-u i nasleđe među nemuslimanima.Jasno je da se mišljenja i rasprave o ovoj temi vezuju za uslove u periodima kada su međunarodni odnosi zasnovani na ratu, pojam stranog jezika znači zemlja neprijatela, a mir se može postići samo ugovorima (eman, zimet- sigurnost-zaduženja).

Pošto imovina mora biti prihvaćena kao legitimna po zakonu da bi bila predmet imena, nadoknada se ne daje za nepravedan čin protiv dobara kao što su alkohol i svinjetina, koji su haram za muslimane. Međutim, pošto se ova roba smatra legitimnom za nemuslimane, odšteta se mora platiti prema hanefijama i malikijima u slučaju ubistva. Da li je šef države nevin ili ne, jedna je od glavnih debata između Ehl-i-sunne i šiita. Ideje da je šef države bezgrešan i bez grešaka, neodgovornosti i imuniteta, branili su imamije i ismailije u šiitima, teorijom nevinog imama. S druge strane, prema ehli-sunnetu, šef države nema imunitet u pogledu verske i pravne odgovornosti. Dok su hanefije izjavile da se hadisi u okviru Allah-ovih teala prava neće primeniti

na šefa države, nisu branili njegovu versku i pravnu neodgovornost. Većina je suprotnog mišljenja po ovom pitanju, i vidi nezavisnost sudstva kao dovoljan razlog za primenu kazne. U teoriji idžme, koju su razvili sunitski učenjaci, "isma ummeta" je snažna reakcija protiv ideje pripisivanja bezgrešnosti osobi koja nije Poslanik, prihvaćena kao osoba koja je obdarena moćima primila objavu, i šiiti, koji su ovu misao učinili jednim od principa verovanja.To znači da pravo gledište neće izostati u ummetu kada se prihvati da se neće složiti oko greške ili da će pogoditi samo jedno od različitih gledišta.

Bibliografija

Buhârî, “İʿtiṣâm”, 2, “Cihâd”, 102. Müslim, “Îmân”, 32-33, “Ẕikir ve’d-duʿâʾ”, 71. Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 35, “Fiten”, 1. Nesâî, “Sehiv”, 89. Şîrâzî, el-Müheẕẕeb (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Dımaşk 1996, V, 7-9. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Ġıyâṣ î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 180-200. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Beyrut 1994, I, 235-237. Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1406/1986, VII, 102, 233-241. Mergīnânî, el-Hidâye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), II, 155-156, 161. İbn Kudâme, el-Muġnî, IX, 318-320. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Keşfü’l-esrâr, Beyrut 1406/1986, s. 36-40. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, IV, 1358. Cündî, Muḫtaṣar, Beyrut 1995, s. 273. Bedreddin el-Aynî, elBinâye, Beyrut 1400/1980, V, 830-831. M. Ebû Zehre, el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, s. 325-340. Baber Johansen, “Der ‘isma-Begriff im hanafeitischen Recht”, La signification du bas moyen âge dans l’histoire et la culture du monde musulman, actes du 8me congrès de l’union européenne des arabisants et islamisants, Aix-en-Provence 1976, s. 89-108. Abbas Şûmân, ʿİṣmetü’d-dem ve’l-mâl fi’l-fiḳhi’l-İslâmî, Kahire 1995, tür.yer. Ahmet Ozel, Koncept zemlje u islamskom pravu: Darulislam-Darulharb, Istanbul 1998, str. 56-57, 86, 161, 166-169, 185-188, 252. „‘Ismet”, Mv.F, XXX, 137-140.

(-**II**-) Ismet*- العصمة – Termin koji označava da su Hz.Poslanici (a.s.) zaštićeni od greha.

Müellif-Autor:

MEHMET BULUT

U rečniku je to ime izvedeno iz korena asm, što znači „sprečiti, da eliminiše i zaštiti štetu koja može nastati”. Ragib el-Isfahani, koji je dao težinu značenju reči „zaštititi“, definisao je ismet Hz.Poslanika (s.a.v.s.) kao „Allahovu teala zaštitu njih samih tako što ih čini da imaju čistu kreaciju, dajući im telesnu superiornost, dajući pobedu i odlučnost, stvarajući unutrašnji mir i želju za činjenjem dobra" (al-Isfahani). Nastavni plan, "ʿasm" art.), dok je Ibn Manzur definisao "Allah teala štiti svog slugu od loših stvari za koje će kazniti i u tome ga sprečava " (Lisanu'lʿArab, "ʿasm" umetnost.). U kelam literaturi, ismet se naziva "zaštitom Hz.Poslanika (s.a.v.s.) od greha od strane Allaha teala". U Tanahu, svetom tekstu judaizma, retko se susreću izrazi koji direktno karakterišu ličnosti Poslanika, ali njihovo predstavljanje kao „usta Božija“ (Izlazak, 4/15-16; Brojevi, 22/38; Jeremija, 1/9) otkriva da je istina ono šta su propovedali. Međutim, pozivanje ljudi da obožavaju druge bogove osim Gospoda Jahvea (Jeremija, 2/8; 32/32-35), laganje (Mihej, 3/11; Zaharija, 13/3), preljubu (Jeremija, 23/14; 29/ 23), voleti alkohol (Isaija, 5/11-12; 28/7-8), krađu (Jezekilj, 22/25) spominju se kao karakteristike lažnih Poslanika. Kada su Izraelci objavili da će ih Jahve kazniti zbog obožavanja statue teleta, Mojsije je rekao: „O Gospode! Zašto gori gnev tvoj na narod tvoj, koji si izveo iz zemlje egipatske velikom silom i snažnom rukom?..

Odvrati se od gneva svog, i budi otporan na ovo zlo protiv naroda svoga“ (Izl, 32.). /7-14), i kada su gladovali u pustinji sa njegovim narodom i svi su zavapili na vratima njegovog šatora, Jahve: „Zašto si loše postupao sa svojim slugom? Zašto nisam našao milost u tvojim očima što si sav teret ovog naroda stavio na mene?" (Brojevi, 11/10-15). Navodi se da je David bio sa udatom ženom, dao plan da joj ubiju muža i oženio je (II. Samuilo, 11/2-27), a sledio druge bogove prateći žene Solomonove (I. Carevi, 11/ 1-13). Poslanik Avakum je rekao: „O Gospode! Dokle ću zvati u pomoć a ti nećeš čuti? Izvanredna je njegova pritužba da te vapim za maltretiranje i ne spasavaš“ (Avakum, 1/2-4). S obzirom na verovanje pravoslavnog judaizma da se niko ne može potpuno osloboditi greha (I Carevi, 8/46) ali da će Bog oprostiti sve grehe ako se iskreno pokaje, vidi se da

je naglašena ispravnost poruka Poslanika koji su preneli Mojsijev zakon i koji su bili zaštićeni od loših osobina lažnih Poslanika (EJd., XIV, 1587-1593). Prema hrišćanskom verovanju, prvobitni greh koji je počinio Adam (Adem a.s.) prenosio se sa generacije na generaciju, Isus (Isa a.s.) je ukinuo ovaj greh čovečanstva tako što je bio razapet, međutim, svako rođeno dete smatrano je krivim osim ako nije kršteno (Pismo Rimljanima, 5/12-21; vidi GLAVNIK. GREH). Iako u Novom zavetu nema delova koji navode karakteristike stvarnih Poslanika a.s., istina je da je ono što su rekli u ime Boga istina, sam Isus je obećao da će im Božji Duh pomoći dok budu zaduženi da prenesu Božansku poruku, i Duh Očev će reći u njihovo ime. Matej, 10/19-20; Marko, 13/11; Luka, 12/11-12). Koncept ismeta koji se spominje u trinaest ajeta Kur'ana (a.m.) je „zaštititi, spasiti; Iako se koristi u značenju „oslanjati se uz Allaha, držati se, biti čedan“, ime Poslanika (a.s.) se ne dotiče u ovim ajetima (M. F. Abdulbaki, al-Mu'cem, „ʿasm“ md.). Učenjaci kažu da su oni ljudska bića kao i drugi ljudi u Kur'anu (al-Isra 17/94-95; al-Anbiia 21/8), i da će biti odgovorni za ono što su prenosili drugima (el-A 'raf 7/6-7). Nevinost pomenutih Hz.Poslanika (a.s.) su izveli drugim ajetima. Na primer, Ebû Mensur el-Maturidi pominje u različitim ajetima da se odbijaju zahtevi mnogobošaca da promene svoje obaveštenje od Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i da im učine ustupke u verskim pitanjima (Junus 10/15; el-Isra 17/73- 74). On navodi da stvari kao što je naređenje da se pokoravaju (el-Enfal 8/20, 46), izjavljujući da će oni koji naude Allahu Teâlâ i Njegovom Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) biti prokleti na ovom i na budućem svetu (el-Ahzab 33/57), dokazati njegovu pravednost (Taʾvilatu'l-Kurʾan, vr. 427a). Fahreddin er-Razi takođe je rekao da ajet (Sad 38/4547), koji kaže da su Hz.Ibrahim (a.s.), Hz.Isak)a.s.) i Hz.Jakub (a.s.) postali iskreni i ugledni ljudi koji misle na ahiret, kaže da je Allah Teâlâ apsolutno odredio Hz.Poslanicima (a.s.) da budu dobronamerni, a ovo, budući da obuhvata sve dobre osobine, predstavlja dokaz za njihov ismet, naveo je da je istaknuto da su Hz.Poslanici (a.s.) učinjeni dobrima i istaknutim u svim svojim delima, (Mefatihu'l-Gaib, XXVI, 217). Razi je takođe naveo da ajet u poglavlju hadža, (22/52) poznat kao "ajet Garani" ukazuje na to da, iako su Hz.Poslanici (a.s.) bili zaštićeni od namernog činjenja grešaka, nisu bili zaštićeni od greške i obmane šejtana, ali da je od njih uklonjeno ako su pali u satanske zablude (isto, XXIII, 5455). U Kur'anu (a.m.) je takođe naglašeno da su Hz.Poslanici (a.s.) bili zaštićeni od laganja ili skrivanja objave po pitanjima koja su prenosili (el-Hakka 69/44-47). Pored toga, činjenica da su Hz.Poslanici (a.s.) u mnogim ajetima odbacili „klevetu“ (tvrditi da je rekao nešto što Allah Teâlâ nije rekao) dokazuje da nikada nisu mogli da falsifikuju poruku. Činjenica da su Hz.Poslanici (a.s.) govorili da su bili pouzdani (sigurni) ljudi, kada su se obraćali svom narodu, takođe podržava atribut ismeta (M. F. Abdulbaki, al-Mu'cem, "emin" art.). U hadisima, reč ismet znači „zaštititi, spasiti; koristi se u značenju "držati se" (Vensinck, el-Mu'cem, "ʿasm" art.), Hz. Poslanik je definisao reč „nevin“ kao „onaj koga štiti Allah Teâlâ“ (Buhârî, „Kader“, 8, „Ahkam“, 42). Prema ehli-sunnetu i mu'tezilama, ismet je atribut koji pripada samo Hz.Poslanicima (a.s.); Sa druge strane, šiitske grupe smatraju da su i imami nevini. Mezhebi su usvojile različite poglede na prirodu nevinosti. Prema Maturidiju, ismet je atribut koji odvraća Hz.Poslanika (a.s.) od loših dela i navodi ga na dobra dela bez deaktiviranja njegove volje. Zapravo, Maturidi je izjavio da ismet neće ukloniti poentu (Teʾvilatu'l-Kurʾan, v. 525a; Nureddin es-Sabuni, el-Bidaie, str. 53-54).

Činjenica da je Hz.Poslanik (a.s.) bio zaštićen od greha, nije ga naterala na poslušnost, niti ga je učinila nesposobnim da čini grehe. Koncept ismeta između mu'tazila i šiitskih učenjaka je u istoj paraleli (Kadi Abdulcebbar, Serhu'l-Usuli'l-hamse, str. 780; Ibnu'l-Mutahhar el-Hilli, po-meleku'' 195). Eš'ari teolozi su ismet definisali kao „Allah-ovo teala stvaranje poslušnosti u Hz.Poslaniku (a.s.), a ne ljutnje“, rekavši da nevina osoba ima osobinu koja je štiti od okretanja ka zlu (Abdulkahir el-Bagdadi, str. 169). Ovaj pogled na Ešariju uklanja Hz.Poslanikovu (a.s.) volju za grehom, čineći ga na neki način melekom (melekom). Većina Ehl-i-Sunneta i Ebu'l-Huzail el-Allafa i Ebû Ali el-Džubbaija su mišlenja da su Hz.Poslanici (s.avs.) nevini od vremena Hz.Poslanstva (s.av.s.), većina Mu'tezila je od vremena kada dođu u pubertet , a šiiti su mišlenja da su imami nevini od rođenja zajedno sa Hz.Poslanicima (a.s.). Iako u Kur'anu (a.m.) nema izraza koji direktno

izražavaju da su Hz.Poslanici (a.s.) bili zaštićeni pre nego što su dobili dužnost Hz.Poslanstva (s.a.v.s.), postoje neke izjave koje opisuju njihovo pre-Poslanstvo. U stvari, rekavši Hz.Salihu (a.s.) da je on neko od koga se očekivala dobrota pre nego što je zatražio Poslanstvo (Hud 11/62), a Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je podsetio svoj narod, koji je insistirao da ne veruje, da je on među njima pouzdana osoba za ceo život, (Junus 10/16). To ukazuje da su prihvaćeni kao ugledni, pouzdani i čedni ljudi u društvu u kojem žive. Međutim, pošto još nisu dobili nikakvu objavu, teško je govoriti o njihovoj zaštiti kao u Poslančkim periodima, jer nema govora o tome da ih se na bilo koji način upozori. Islamski učenjaci smatraju da su Hz.Poslanici (a.s.) bili zaštićeni od neverovanja i mnogoboštva pre i posle Poslanstva. Kur'an (a.m.) objavljuje da su Hz.Poslanici (a.s.) bili potpuno osetljivi u pogledu verovanja u Allaha Teâlâ i da mu ne pridružuju partnere, (el-Bekare 2/21; en-Nisa 4/36; el-Enbija 21/25; ez-Zumer 39/65) . U Sijerovim knjigama postoje mnoge glasine da Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije obožavao idole, da se nije zaklinjao u idole i da nije jeo hranu predstavljenu u ime idola u periodu pre njegovog Poslanstva, (Ibn Hišam, I, 181-183). U stvari, postojanje verovanja u Hz.Poslanike (a.s.) koja su u suprotnosti sa principom postojanja i jedinstva Allah-a Teâlâ, koji čini suštinu njihovih poruka, sprečava njihovo prihvatanje. Sa druge strane, prema nekim haridžitskim grupama, koje sve vrste grehova smatraju neverstvom, moguće je da Allah Teâlâ šalje Hz.Poslanike (a.s.) od ljudi koji su pali u neverovanje (Fahreddin er-Razi, ʿIsmetu'l-Enbijaʾ, str. 39). Ulema se slaže da su Hz.Poslanici (a.s.) bili zaštićeni od laganja o pitanjima koja su preneli. Iako ima onih koji navode da možda greše po drugim pitanjima i govore nešto neistinito, mišljenje većine nije u tom pravcu. Činjenica ta da Hz.Poslanici (a.s.) lažu o onome što su preneli u suprotnosti je sa mudrošću koju je Allah Teâlâ mislio kada ih je postavio. Ova poenta je izražena i u ajetu koji glasi: „Da je izmislio neke reči i pripisao nam, mi bismo ga uhvatili za desnu ruku i presekli mu venu, niko od vas ne bi mogao da mu pomogne. “ (el-Hakka 69/44-47) (Zamahšeri, IV, 137). Što se tiče zaštite Hz.Poslanika (a.s.) u njihovim postupcima i delima, prema većini ehli-sunneta, koji su započeli ismet s Poslanstvom, moguće je da greše i prije Poslanstva. Ne postoje pripovedani dokazi po ovom pitanju, što je mentalno moguće da bude veliki greh. Ako su Hz.Poslanici (a.s.) zgrešili pre Poslanstva, oni menjaju svoje stavove Božanskom voljom i okreću se pravom putu i održavaju svoj kvalitet da budu pouzdani ljudi u društvu, (Nureddin es-Sabuni, el-Kifaje fi'l-hidaje, I, 539-540) . Većina učenjaka je mišlenja da su Hz.Poslanici (a.s.) nakon Poslanstva, bili zaštićeni od činjenja velikih grehova namerno; neki od njih nisu smatrali da im je dozvoljeno da počine velike grehe nakon njihovog Poslanstva, čak i ako su pogrešili, (Abdulkahir el-Bagdadi, str. 167-168; Bejazizade, str. 319). Teolozi ehli sunneta se slažu da su Hz.Poslanici (a.s.) bili zaštićeni od sramnih grehova, bilo namerno ili slučajno, pre i posle Poslanstva.Moraju se držati podalje od tvrdoglavosti, ponašanja mržnje, promiskuiteta i ponižavajućih postupaka. Čak i ako su takvi gresi mali, oni slabe ugled Poslanika u društvu, time smanjuju njihovu delotvornost. Po mišlenju većine, Hz.Poslanici (a.s.) mogu počiniti grehe koji nisu sramotni zaboravom ili greškom. Međutim, oni ne insistiraju na tim gresima, oni odustaju od njih nakon što ih je Allah Teâlâ upozorio. Prema većini učenjaka Mu'tezila, Hz.Poslanici (a.s.) su bili zaštićeni od činjenja velikih greha namerno ili slučajno pre i posle Poslantsva.

Iako su zaštićeni od sramnih greha, moguće je da greškom ili zaboravom počine druge manje grehe. Ističući glavnu svrhu slanja Hz.Poslanika (a.s.), Mu'tezilini stavovi po ovoj temi bili su oblikovani njihovim svatanjem salah-aslaha, husn-kubuha, (Kadi Abdulcebbar, el-Mugni, XV, 309). Postoje ajeti u Kur'anu (a.m.) koji govore da su neki Hz.Poslanici (a.s.) bili upozoreni od strane Allaha Teâlâ zbog svojih različitih odluka i praksi. U stvari, kao i sa Hz.Poslanicima (a.s.) kao što su Adem, Nuh, Jusuf i Musa (s.a.v.s.), (el-Bekare 2/35-37; Hud 11/45-47; Jusuf 12/23-24; el-Kasas 28/15; vidi takođe Fahreddin er-Razi, ʿIsmetu'l-enbijaʾ, str. 49-135). Neka upozorenja su data i Allah-ovom Teâlâ Hz.Poslaniku (s.a.v.s.). Nakon konsultacije sa svojim as'habima (r.a.h.) o zarobljenicima zarobljenim posle bitke na Bedru, Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je odlučio da uzme otkup od njih, na što je upozoren ajetom, (Ibn Kesir, II, 338), kada je pozvao uglednike nevernika na Islamu, upozoren je da nije obraćao pažnju na saputnika Ibn Umm Maktuma (Abese

80/1-10), a također je podvrgnut bio ljubaznim upozorenjem, jer je napustio neke vrline ponašanja (itab), (Fahreddin er-Razi, ʿIsmetu' l-enbijaʾ, str. 137-158). S'hodno tome, Hz.Poslanici (a.s.), kao što se vidi na primeru Hz.Adama (a.s.) koji jede sa zabranjenog drveta, vidi se da se radnje činjenja zabranjenog ili napuštanja naređenog retko pominju u Kur'anu (a.m), a kada pogreše u idžtihadu, ne ostaju sami sebi, ali su upozoreni i upućeni na pravi put. Prema šiitima, pored Hz.Poslanika (s.a.v.s.), Hz.Fatima (r.a.h.) kao i imami, nevini su od neverovanja i politeizma, laži, svih vrsta grehova, velikih ili malih, grehova, grešaka i zaborava, (vidi CARDAH MA'SUM-i PAK). Šiiti su izjavili da će laganje ili činjenje grehova Hz.Poslanika (a.s.), čija je pravednost potvrđena čudima, narušiti njegov kredibilitet, sprečiti prihvatanje njegovih poruka i to će eliminisati mudrost u Allah-ovom Teâlâ slanju Hz.Poslanika (a.s.). Dokazi o nevinosti Hz.Poslanika (a.s.) važe i za nevinost imama (Ibn el-Mutahhar el-Hilli, Kešfu'l-Murad, str. 274-275; vidi takođe IMAMET). Prema sufijskoj tradiciji, Hz.Poslanici (a.s.) su bili zaštićeni od činjenja greha, a evlije od ustrajavanja u grehu (Kuşeyrî,, str. 239). Pored ovog opšteg gledišta, izneta su različita mišlenja o prirodi zaštite (mahfuz) koja se pripisuje roditeljima u vezi sa raspravama o Poslanstvu-velija. Iako Ibn Arabi skreće pažnju na činjenicu da su Hz.Poslanici (s.a.v.s.) potpuno zaštićeni u pogledu svojih zâhir (prividnih,spoljašnjih) i bâtın (unutrašnjih) aspekata kao uslov njihove kvalifikacije da budu Hz.Poslanici (a.s.), a da su evlije rezervisani za nadahnuće koje dolazi u njihova srca, i tamo je razlika između ova dva koncepta, on pripisuje atribut zaštite, koji je jedinstven za Hz.Poslanike (a.s.), i evlijama (Futuhat, XII, 146-151; Fusus, str. 62-64; vidi i HIFZ). Pitanje nevinosti Hz.Poslanika (a.s.) razmatrano je u literaturi tefsira i hadisa, kao i u Poslanstvu u knjigama kelama. Sa tim u vezi, napisane su i knjige Fahreddin er-Razi ʿIsmetu'l-enbijaʾ, Nureddin es-Sabuni's el-Munteka min ʿismeti'l-Enbijaʾ i Šerif el-Murtaziha'6'7's.

Bibliografija

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿaṣm" md. Lisânü'l-ʿArab, "ʿaṣm" md. et-Taʿrîfât, "ʿiṣmet" md. a.mlf., Şerḥu'lMevâḳıf (nşr. M. Bedreddin en-Naʿsânî), Kahire 1325/1907 → Kum 1991, VIII, 264-265. Wensinck, el-Muʿcem, "ʿaṣm" md. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿaṣm", "iftirâ", "emîn" md.leri. Buhârî, "Ḳader", 8, "Aḥkâm", 42. İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 181-183. Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 10b-12a, 427a, 525a. Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 167-169. Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 309. a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ẖamse, s. 780. Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1284, s. 239. Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 63-64; III, 410; IV, 113-114, 137. Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 53-54. a.mlf., el-Kifâye fi'l-hidâye (nşr. Muhammed Arûçi, yüksek lisans tezi, 1406/1986), Câmiatü'l-Kāhire Külliyyetü dâri'l-ulûm, I, 539-540. a.mlf., el-Münteḳā min ʿişmeti'l-enbiyâʾ (nşr. Mehmet Bulut, öğretim üyeliği tezi, 1981), İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü, s. 108-109. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIII, 54-55; XXIV, 234; XXVI, 217. a.mlf., ʿİşmetü'l-enbiyâʾ (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1406/1986, s. 39-40, 43-44, 49-135, 137-158. İbnü'lArabî, el-Fütûḥât, XII, 146-151. a.mlf., Fuṣûṣ, s. 62-64. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Envârü'l-melekût fî şerḥi'l-Yâḳūt (nşr. M. Necmî Zencânî), Tahran 1338 hş., s. 195. a.mlf., Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād, Kum, ts. (Mektebetü'l-Mustafavî), s. 274-275. İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marʿaşlî), Beyrut 1408/1988, II, 338. Beyâzîzâde, İşârâtü'lmerâm, s. 319. J. Lachowski, "Sin (in The Bible)", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, XIII, 236-241. L. Jacobs, "Sin", EJd., XIV, 1587-1593.

"Dâru'l-harb- دار الحرب - Fikh izraz koji se koristi za zemlje pod vlašću nemuslimanske države.

Autor:

AHMET ÖZEL

Reč dar, što na arapskom znači kuća, „susedstvo, mesto gde pleme boravi ili se nastani“, takođe metaforički znači „pleme“. U islamskom pravu se koristi da znači „zemlju pod vlašću islamske ili neislamske vlade“ (Ibn Abidin, III, 247). S'hodno tome, osnovni kriterijum u označavanju i određivanju kvaliteta jedne zemlje u smislu islama ili neverstva je uprava i dominacija. Darulharb je opisan kao „zemlja u kojoj dominira vladavina nevere“ (Hadždžavi, II, 7), „Zemlja u kojoj je na snazi vladavina i uprava neverničkog vođe“ (Kuhistani, II, 311) u klasičnom islamskom pravu izvora. Prema ovome, darulharb se odnosi na dominaciju neislamskih država i administracija, na polje delovanja i primenu pravnih sistema. Drugim rečima, svaka zemlja koja je van granica islamske političke dominacije i čija uprava i pravni poredak nisu u skladu sa principima islama je darulharb. Opisujući i određujući državu, islamski pravnici su podelili svet na dva dela.U zemljama u kojima je politički, ekonomski, administrativni i pravni poredak države zasnovan na islamskim principima, gde su zakonodavna, izvršna i sudska vlast u u rukama islamske vlasti, i zemljama u kojim islamski zakon nije u rukama islamskog poretka i ove moći nisu u rukama muslimanske vlasti. Oni su takođe te zemlje nazvali kao zemlje darulharb. Iako izraz "Daru'l-harb" na prvi pogled znači "zemlja u kojoj postoji ratno stanje između nje i daru-l-islama", ona se koristi u izvorima islamskog prava u smislu "zemlje koje nisu daru-l-Islam“ i kao ekvivalent današnjoj „stranici“, neki zapadni autori tvrde da islamski pravnici dele zemlje na ovaj način i nazivaju strane zemlje darulharb (Massignon, str. 80-81; Tian, II, 302; Hadduri, Var and Peace, str. 53, 170; a.mlf. , Lav na Bliskom istoku, str. 351; EI2, II, 126). Tvrdnja da su muslimani u stalnom stanju rata protiv nemuslimana i da se stoga odnosi Daru-l-Islama sa drugim zemljama, zasnivaju na ratu, a navedeno razlikovanje i imenovanje proizilazi iz ove činjenice koja ne odražava istinu. Prema preovlađujućem mišlenju u islamskom pravu, legitimitet rata sa nemuslimanskim nacijama je da oni ratuju protiv muslimana, (vidi CIHAD); Istorijski i politički uslovi koji su dominirali u međunarodnim odnosima tokom srednjeg veka, bili su uticajni na imenovanje stranih zemalja kao darulharb. Bez obzira na stavove islamskih pravnika o odnosima između muslimanskih i nemuslimanskih država, kao istorijska činjenica, odnosi između muslimana i nemuslimana su uglavnom bili u ratu od samog početka. U vreme rođenja islama, sila je bila jedina dominantna sila u međunarodnim odnosima, a pravila koja je islam postavio za regulisanje odnosa među državama mogle su samo jednostrano da se primenjuju od strane muslimanskih država. U srednjovekovnim hrišćanskim državama, preovladavalo je gledište o kontinuitetu rata ne samo protiv muslimana već i protiv njihovih istovernika. Iako muslimanski pravnici ove zemlje uglavnom nazivaju darulharb kao najočigledniju karakteristiku koja odražava trenutne odnose, oni su takođe široko koristili termine „darulkufur“, „darušširk“ i neke druge termine u istom smislu (vidi Ozel, str. 125). Za daru-l-islam, islamski pravnici kažu "daru-l- ahkam" (Serahsi, el-Mebsut, XXX, 33; Dzurdzani, str. 82) u smislu zemlje u kojoj je pravni poredak dominantan, dok za nemuslimanske zemlje, "daru-lkahr" u smislu mesta gde dominiraju sila i tiranija. Takođe je vredno napomenuti da su koristili izraze "(Serahsi, al-Mebsut, XXX, 33), "daru kahr i pobednici" (Dzurdzani, str. 82) , „daru kahr ve ibaha“ (Hadzdzavi, III, 144).

Iako je prvi daru-l-islam bila Medina (Ibn Kajim, I, 5; Ozel, str. 118) i koncept daru-l-islama bio je vezan samo za period nakon hidžre, koncept daru-l-harb-a je takođe bio korišten pre hidžre (seobe), kada muslimani nisu smeli da se bore. Neki izučavaoci fikh-a, dok su pružali dokaze za svoje stavove o različitim pitanjima, jasno su rekli da je to darulharb, gde islamski autoritet nije bio dominantan, pozivajući se na Mekku pre hidžre (seobe) (Sahnun, II, 22; Serahsi, al-Mebsut, XIV, 57). Čak i Serahsi, nakon hidžre, u ranim periodima Medine, on kaže da su se samo Hz.Poslanik (s.a.v.s.) i muslimani smatrali daru-l-islamom dok su bili u gradu, i da ovo pravilo nije dovodilo u pitanje kada su iz bilo kog razloga izašli iz Medine (el-Mebsut, X, 18; Serhu's-Sijeri 'l-kebir, III, 1009, 1011). Činjenica da su muslimanski pravnici koncept daru-l-harb-a odneli u period Mekke, kada rat još nije bio legalizovan, još jedan je dokaz da stavovi zapadnih autora koji su gore pomenuti, ne odražavaju istinu, kao ni u periodu Medine, kada su muslimani objavili rat svojim susedima sa ciljem da ih pozovu na veru, pa se u tom periodu javlja i koncept daru-l-harfb, što

ukazuje da su i njihove tvrdnje (vidi EI2, II, 126) neosnovane.Darulharb postaje daru-l-islam nakon što njegovi ljudi postanu muslimani ili nakon što muslimani osvoje zemlju, uz primenu islamskih pravila. Islamski pravnici su jednoglasni po ovom pitanju.Međutim, zemlja se pretvara u daru-l-islam ne samo osvajanjem, već odlukom da ta zemlja postane domovina i sprovođenjem pravnog poretka. Islamski pravnici iznose različite poglede na transformaciju daru-l-islama u daru-l-harb (vidi DARU-L-ISLAM). Slično tome, definicija daru-l-harb-a, u smislu zemlje u kojoj je Islamska država u ratu sa samom sobom, razlikuje se u zavisnosti od stavova islamskih pravnika o legitimnosti džihada. Prema preovlađujućem mišljenju, pošto je legitimitet džihada da nemuslimani vode rat protiv muslimana, daru-l-harb se može opisati kao "zemlja čiji je mir sa daru-l-islamom narušen, zbog neprijateljstva i neprijateljstva prema muslimanima". Učenjaci fikh-a izneli su različita mišljenja o uticaju razdvajanja zemalja na odredbe i, shodno tome, da li će se neke odredbe promeniti u darulharb-u. Prema hanefijama, odredbe krivičnog zakona se ne primenjuju na zločine koje su muslimani počinili u Daru-l-harb-u. Prema ostala tri mezheba, u tom pogledu nema razlike između daru-l-islama i daru-lharb-a. Međutim, činjenica da hanefije ne primenjuju kaznu, ne znači da je delo koje predstavlja krivično delo dozvoljeno. Iako su dela kao što su ubistvo, krađa, preljuba i ispijanje alkohola svuda zabranjena, svetska kazna izrečena, radi održavanja društvenog poretka, se ne primenjuje kada su počinjena van granica suvereniteta države. U ovom slučaju, nema smisla ni koristi, ceniti kaznu za počinjeno krivično delo, jer ne postoji stvarna mogućnost da se kazna primeni. Prema Ebu Hanifi i njegovom učeniku, imamu Muhammedu, dozvoljeno je poslovati u daru-l-islamu, kada se obavljaju transakcije između muslimana i nemuslimana (harbi) koji su državljani ove zemlje. Međutim, musliman je obavezan da otkupi višak, koji se smatra kamatom, i da taj višak proda. Pored činjenice da su neke prakse viđene u vreme Hz.Poslanika, sal'lallahu alejhi ve sel'lem, iznete kao dokaz, prihvaćeno je kao glavni razlog da je ratna imovina u osnovi bila dozvoljena i da je dozvoljena imovina uzeta u vlasništvo uz njenu saglasnost, preko ugovora. Pošto je ratna imovina bila dozvoljena, ali je imovina muslimana ili zimija bila nevina (pod zakonskom zaštitom), predmetne transakcije su se smatrale dozvoljenim samo ako su uzimale višak. U stvari, kada sa sigurnošću uđe u daru-l-islam, pošto će njegova imovina biti pravno nedužna, nije legitimno tako se prema njemu ponašati. Prema učenjacima ostala tri mezheba i Ebu Jusufu iz hanefijskog mezheba, sve navedene transakcije su haram u daru-l-harb-u kao i u daru-l-islamu. Oni koji podržavaju ovo gledište uzimaju apsolutne izjave ajeta i hadisa koji se odnose na zabranu kamate i tvrde da razdvajanje zemalja nema nikakvog uticaja na ovo pitanje (za više informacija videti Ozel, str. 257-273).Sa obzirom na to da države danas prihvataju mir kao osnovu u međusobnim odnosima, i da se čini da je lice koje prima kamatu lično profitabilno, ali institucija i država koja daje interes u okviru trenutnih ekonomskih prilika i odnosa, ona se smatra da bi bilo prikladnije i razboritije postupiti prema mišljenju većine. Iako je opšte pravilo dadzehalijet (neznanje) poreskog obveznika o verskim i zakonskim odredbama, nije izgovor za odgovornost, osoba koja je prihvatila islam na daru-l-harb-u, ali nije migrirala u daru-l-islam, opravdana je u smislu o njegovoj odgovornosti da se pridržava verskih naredbi i zabrana.

Dok je većina učenjaka rekla da je neznanje po ovom pitanju potpuno otklonilo odgovornost, neki učenjaci su tvrdili da odgovornost neće biti u potpunosti otklonjena, te da čak i ako takva osoba bude opravdana za neobavljanje dužnosti kao što su namaz, post i zekat na vreme, treba da ih nadoknadi kada nauči dekret.

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, "dâr" md. Sahnûn, el-Müdevvene, II, 22. Cessâs, Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 717, vr. 162b. Debûsî, el-Esrâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 102, vr. 126b, 203b. İbn Hazm, el-Muḥallâ, XI, 200. Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 18, 23, 114; XIV, 57; XXX, 33. a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid – Abdülazîz Ahmed), Kahire 1971, I, 251, 350-351; III, 1009, 1011; V, 1703, 2190-2191. Radıyyüddin es-Serahsî, el-Muḥîṭ, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 394, vr. 408a. İbn Kayyim el-

Cevziyye, Aḥkâmü ehli’ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Dımaşk 1381, I, 5. Cürcânî, Şerḥu’s-Sirâciyye, Kahire, ts., s. 82. Kuhistânî, Câmiʿu’r-rumûz, İstanbul 1300, II, 311. Haccâvî, el-İḳnâʿ, Kahire 1351, II, 7; III, 144. İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, III, 247, 253. L. Massignon, La Crise de l’autorité religieuse et le Califat en Islam, Paris 1925, s. 80-81. E. Tyan, Institutions du droit public musulman, Paris 1954, II, 302. Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, s. 53, 170. a.mlf., “International Law”, Law in the Middle East (nşr. M. Khadduri – H. J. Liebesny), Washington 1955, s. 349-370. Abdülkerîm Zeydân, Aḥkâmü’ẕ-ẕimmiyyîn ve’l-müsteʾmenîn fî dâri’l-İslâm, Bağdad 1382, s. 18-19, 624. Zühaylî, Âṯ ârü’l-ḥarb fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Dımaşk 1965, s. 169-171, 176, 192-195. Ali Ali Mansûr, eş-Şerîʿatü’l-İslâmiyye ve’l-ḳānûnü’d-devliyyü’l-ʿâm, Kahire 1390/1971, s. 94, 128-130, 236, 240. Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislâm - Dârulharb, İstanbul 1991, s. 109-202, 246-273, 280-284. A. Abel, “Dār al-Ḥarb”, EI2 (İng.), II, 126.

Turs.Dâru-l- bağy. Arab. Dâru-l- bagij - دار البب غي - Termin koji se koristi za zemlje u kojima dominiraju pobunjenici koji su ustali protiv legitimnog šefa države.

Autor:

AHMET ÖZEL

U islamu se smatralo da je pokornost legitimnom šefu države neophodna i bilo je zabranjeno ustajati i boriti se protiv njega (en-Nisa 4/59). Ako se grupa muslimana pobuni protiv legitimne vlade u političke svrhe i uspostavi dominaciju u nezavisnoj regiji na osnovu valjanih dokaza, ovi ljudi se nazivaju bugat (jednina bagi) ili ehl-i bagi. Zemlja ili region kojim dominiraju pobunjenici naziva se daru-l-bagi, zemlja ili region pod vlašću i kontrolom legitimne administracije naziva se daru-l-adl, a ljudi koji tamo žive zovu se ehl-i adl. Ako pobuna nije nastala zbog političke svrhe, već zbog ugnjetavanja i nepravde uprave, pobunjenici se ne smatraju bagi. U ovom slučaju, vlast bi trebalo da odustane od ugnjetavanja i da se prema njima ponaša pravedno. S druge strane, pobunjenici koji nemaju za cilj da svrgnu trenutnu administraciju iako su njihove akcije zasnovane na valjanom razlogu, ili koji nemaju moć da se brane iako imaju takav cilj, ne smatraju se bugatom; Ovi ljudi podležu odredbama islamskog zakona kojima podležu blokatori puteva (vidi EŞKIYA). Protiv pobunjenika, koji su zakonski prihvaćeni kao borci, bore se sve dok ne odustanu od pobune i poslušaju (al-Hudžurat 49/9). Šteta koju su dvije strane naneli životu i imovini jedni drugima tokom rata ne može se nadoknaditi prema autentičnom predanju hanefijskih, malikijskih i hanbelijskih pravnika i šafijskog mezheba. Nadoknađuju se štete po život i imovinu pre ili posle nereda i sukoba. Odredbe koje regulišu rat sa zaraćenim pobunjenicima u mnogo čemu se razlikuju od odredaba koje se primenjuju na borce nemuslimane i otpadnike, iako postoje neke manje razlike u mišljenjima među fukama po ovom pitanju (vidi BAGI). Pored toga, ratno stanje između njih i legitimne administracije je unutrašnja stvar muslimana, a pomoć stranih država pobunjenicima smatra se pokušajem neprijateljskih odnosa. Darulbagi, koji je pod vlašću pobunjenika, smatra se u okviru čitavog daru-l-islama. Iz tog razloga, nema razdvajanja između daru-l-adla i daru-l-bagija. Međutim, razdvajanje uprave ima neke pravne posledice. Shodno tome, važećim se smatraju upravni akti i krivična praksa u mestima gde su bagiji dominantni. Porezi kao što su zekat, danak i džizja se ne naplaćuju ponovo od poreskih obveznika.

Međutim, ako se svati da nisu potrošili zekat i desetinu na mestima gde bi trebalo da se potroše, kada daru-l-bagi padne u ruke legitimne uprave, od poreskih obveznika se verski traži da ponovo plate ovaj zekat i desetinu, ali ne mogu biti prisiljeni pravno. Iako se vladavina i dominacija pobunjenika nisu smatrali legitimnim, takva raspoloženja u korist opšte javnosti smatrana su validnim iz nužde. Takođe je dozvoljeno i valjano postavljanje kadije pobunjenih vladara. Kada region pod njihovom dominacijom padne u ruke legitimne uprave, oni koji su legitimni po presudama ovih sudija bivaju pogubljeni, a oni koji nisu bili zaustavljeni.Ne smatra se da su sudije koje je imenovala legitimna uprava u zemljama koje su zauzeli Bagijevi. Međutim, ako budu otpušteni, ovaj akt će važiti, a u slučaju poraza pobunjenika, njihove presude neće biti izvršene osim ako ih legitimna uprava ne dodeli ponovo. Prema hanefijama, krivične odredbe se ne

primenjuju na zločine počinjene u Daru-l-bagiju. Jer, u ovim zemljama, gde je dominacija legitimne vlasti prekinuta, nemogućnost primene kazne u vreme kada je zločin počinjen, stvara prepreku za kasniji krivični postupak. U stvari, odredbe krivičnog zakona se ne primenjuju na zločine počinjene u daru-l-harpu iz istog razloga. Prema hanbelijskim, šafijskim i malikijskim mezheb-ima, zločini počinjeni i u daru-l-bagiju i u daru-l-harpu, zahtevaju kaznu, a razdvajanje mesta i zemlje nema uticaja na ovo pitanje.

Bibliografija

Sahnûn, el-Müdevvene, II, 47-48, 50. Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Kahire 1966, s. 61. Ebû Ya'lâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 39-40. Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, II, 218-222. Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 51; IX, 204; X, 100, 130136. Kâsânî, Bedâ'iʿ, VII, 34, 45, 71, 80, 141-142, 168. İbn Kudâme, el-Muġnî, VII, 351; X, 49-52, 61-62, 68, 70. İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Kahire, ts., I, 68, 91. İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 333-342. İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, IX, 69. Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, VIII, 60-62. el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 149, 283-285; III, 307-308. İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, III, 193, 309-313; IV, 305. Haccâvî, el-İḳnâʿ, Kahire 1351, IV, 292-297. Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislâm - Dârulharb, İstanbul 1991, s. 203-211.

Turs. Dâru-l-Sulh- دار الصلح , Fikh izraz koji se koristi za zemlju sa kojom je sklopljen mirovni ugovor.

Autor:

AHMET ÖZEL

Zemlje čiji su se odnosi mira sa Islamskom državom pogoršali ili su zapravo u ratu, uzimaju različite nazive prema prirodi ovih ugovora u slučaju mirovnih ugovora sa njima. Prema preovlađujućem mišljenju u islamskom pravu, normalno stanje u međudržavnim odnosima je stanje mira. Prema mišljenju većine fikhista, pravni osnov i razlog za rat je to što su nemuslimanske zemlje objavile rat muslimanima. Prema islamu, rat je privremena situacija kojoj se pribegava kao nužnost i neophodno je pribegavati sredstvima mira i pre i tokom rata kako bi se normalizovali odnosi sa zemljama koje imaju neprijateljske odnose sa muslimanskom zemljom, i prihvatiti ovo ako druga strana želi mir (vidi al-Anfal 8/61). Kao što su hanefijski pravnici otvoreno izjavili, cilj rata je da spreči napade slamanjem neprijateljske snage i superiornosti (Zailai, III, 245; Ibnu'l-Humam, V, 204) i da obezbedi da muslimani imaju priliku da vrše svoju versku i svetske poslove u bezbednosti (Serahsi, Ks, 3). , 5). Iz tog razloga, ako je moguće postići ovaj rezultat sporazumima pre ili tokom rata, rat se izbegava. Muslimanski pravnici su ugovore koji regulišu mirovne odnose sa državama koje imaju neprijateljske odnose sa islamskom zemljom (dar al-islam) razmatrali u dve kategorije.

Privremeni ugovori.

Jednoglasno je dozvoljeno sklapanje privremenih sporazuma, koji su izraženi terminima kao što su muvadea – الموادعة (Pojam fikh u smislu mirovnog ugovora, primirja kojim se završava rat na određeno vreme. vidi SULH-MIR. Izraz koji izražava međunarodne odnose zasnovane na miru i ugovorima napravljenim za ovu svrhu.), muhadene (Darus-Sulh- دار الصلح , Fikh izraz koji se koristi za zemlju sa kojom je sklopljen mirovni ugovor.),musaleme, musalaha, muahede, hudne- الهدنة, sulh – الصلح, i silm u izvorima islamskog prava, ako za to postoje razlozi. Što se tiče ove vrste ugovora, definicije kao što su „sporazum sa neprijateljem da napusti rat na određeno vreme u zamenu za nešto ili bez naknade", „ugovor sklopljen da se napusti rat", „ugovor sklopljen od

strane Muslimana tokom određenog vremenskog perioda a da nisu bili pod vlašću islama“ (videti Posebno, str. 214-215). Glavna karakteristika ovakvih sporazuma je da nemuslimanska zemlja ne prihvata dominaciju islama i ne dolazi pod kontrolu Islamske države. Drugim rečima, takva zemlja je izvan oblasti primene islamskog prava. Prema hanefijskim, malikijskim i hanbelijskim pravnicima, ne postoji vremensko ograničenje za ove ugovore. Prema rečima Šafija, to ne može da se radi duže od deset godina, ali se može obnoviti na kraju perioda. Ovim ugovorom zabranjeno je narušavanje života i imovine ljudi u zemlji (ljudi mira) koji su postali darus-sulh, i protiv njih se ne može boriti tokom ugovora. Prema hanefijama, takvi privremeni sporazumi mogu biti raskinuti kada je to potrebno. Prema malikijskim, šafijskim i hanbelijskim pravnicima, potrebno je pridržavati se ugovora do isteka roka. Međutim, ako se svati da će druga strana prekršiti sporazum, on se može jednostrano raskinuti.

Trajni ugovori.

U ovu kategoriju spadaju ugovori sklopljeni sa nemuslimanskom zemljom u zamenu za plaćanje džizije pre ili tokom rata, kao garancija da će živeti u miru sa Islamskom državom i kao znak da se podvrgavaju islamskoj dominaciji. Da bi takav sporazum bio sklopljen, moraju biti ispunjena sledeća dva uslova: a) plaćanja Cizia; b) Primena islamskih pravila na njih (njihovo prihvatanje islamske dominacije). Nije dozvoljeno da Islamska država prekrši ili poništi ovaj ugovor, koji je ugovor o proneveri, a država je dužna da prihvati takvu ponudu ugovora.Narod zemalja sa kojima je sklopljen ugovor zovu se ehl-i zimme (ehl-i ehd). Iako je zemlja sa ovim statusom pod dominacijom Islamske države, ona je slobodna u administraciji i unutrašnjim poslovima; Dužnost je Islamske države da brani ovu zemlju od spolja. Svrha sklapanja ovakvih sporazuma je, kako su hanefijski pravnici otvoreno rekli, da se eliminiše rat protiv muslimana i da se obezbedi da neprijatelj uđe u mir sa muslimanima (Mulla Husrev, I, 299; Ibn Nuceim, V, 125). Hudaibije ugovor kao primer privremenih ugovora u fikh izvorima, prikazani su sporazumi koje je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) sklopio sa narodom Nedžrana, Ejla, Hedzera, Bahrejna, Dzerbe i Azruha. Imena koje su muslimanski pravnici dali zemljama mira (darussulh) koje su se pojavile u zavisnosti od ovih vrsta ugovora i njihovih pogleda na ove zemlje su sledeća:

Darulahd.(Darus-Sulh- دار الصلح - Fikh izraz koji se koristi za zemlju sa kojom je sklopljen mirovni ugovor.

Darulhad.

U klasifikaciji zemljišta koju su napravili hanbelijski pravnici i šafije u smislu javnog prava Mavardija, oni su pravili određenu razliku između zemalja, na osnovu činjenice da imovina pripada islamskoj državi ili nemuslimanima sa kojima je sklopljen ugovor. Prema njima, zemlje koje su zauzeli muslimani podeljene su na četiri dela.

a). Zemlje osvojene silom i osvajanjem.

b). Zemljišta stečena zbog napuštanja njenih stanovnika. Ove dve zemlje su daru-lislam, jer njihova imovina pripada muslimanima, bilo da su njihovi stanovnici muslimani ili nemuslimani. Zemlje dobijene mirovnim ugovorom su takođe iz dva dela.

c). Zemlje čije se vlasništvo smatra zajedničkom imovinom muslimana i koje se ostavljaju nemuslimanima u zamenu za danak. Ovim ugovorom oni postaju ehl-i ehd, a njihove zemlje postaju temeljne zemlje koje pripadaju daru-l-islamu. Danak iz ove zemlje je kao plata; Ako postanu muslimani ili zemlja pređe na muslimana, ne mogu tu ostati duže od godinu dana bez plaćanja glavne džizije. d) Zemlje koje su ugovorom ostavljene nemuslimanima u zamenu za danak. Danak koji se uzima sa ove zemlje je kao džizija i pada ako postanu muslimani ili zemlja pređe na muslimana. Za razliku od prethodne situacije, ove zemlje nisu daru-l-islam, one su daru-l-ehd. Oni ostaju tamo sve dok se pridržavaju sporazuma. Pošto su izvan daru-l-islama, ne naplaćuju im se porez na glavu. Činjenica da se ovaj poslednji deo ne smatra dar u-l-islamom je u pogledu zemljišnog prava; Pošto imovina zemlje ne pripada muslimanima, nije se smatrala dar u-l-islamom.Ova zemlja, za koju su vršene malverzacije sa njenim narodom, zvala se daru-l-ehd jer je kod njih postojao stalni mir, za razliku od daru-l-harb-a. Međutim, kada je u pitanju kontrola i dominacija Islamske države, ovu zemlju treba smatrati daru-l-islamom. U stvari, šafijski pravnici su izjavili da su ove dve vrste zemalja, čiji su ljudi sklopili mir sa njima, bili daru-l-islam (Shirbini, II, 422; Ibn Hadžar al-Hejtami, VI, 350; Remli, V , 454). Jer, iako zemlja pripada nemuslimanima, ona je pod dominacijom Islamske države (Širbini, IV, 232, 254). Osim toga, nije moguće sklopiti mir na džiziju bez da se od njih zahteva da primenjuju islamska pravila (Šafija, IV, 99, 104, 127). U slučaju da narod Daru-l-ehd-a prekrši ugovor, prema Šafijima, ako zemlja bude ponovo osvojena, vladaće osvojenim zemljama, a ako ne bude osvojena, postaće daru-l-hab. Prema Hanbelijama, ako se zemlja ponovo osvoji, postoje dva gledišta. Prema jednom gledištu, pošto se neće smatrati da je ugovor o zemlji prekršen, zemlje ostaju kao daru-l-ehd, a prema drugom gledištu, one postaju zemlje zauzete osvajanjem. Ako se zemlja ne može ponovo osvojiti, ona postaje darulharb.

Dâruzzimme ve Dâru-l-muvâdea.

Hanefijski pravnici nemuslimanske zemlje sa ugovorima smatraju u dve grupe prema prirodi mirovnog ugovora sklopljenog sa njima.

Daruzzimme.

U ovu grupu spadaju zemlje sa kojima je sklopljen trajni ugovor (ugovor o proneveri). Pre nego što su je muslimani osvojili, ova zemlja, koja je sklopila mir sa svojim narodom u zamenu za džizju, i koja se zvala daruzzimme, smatra se daru-l-islamom, pošto je pod vlašću Islamske države. Imam Malik deli isti stav sa hanefijama po ovom pitanju.

b). Daru-l-muvadea.

Hanefijski pravnici nemuslimanske zemlje sa ugovorima smatraju u dve grupe prema prirodi mirovnog ugovora sklopljenog sa njima.

Darulmuvadea.

U ovu grupu spadaju zemlje sa kojima je sklopljen privremeni mirovni sporazum. Potpisanim ugovorom prestaje obostrano silovanje života i imovine i sklapa se mir. Međutim, ove zemlje, koje se ne smatraju dar al-islamom, jer nisu pod dominacijom Islamske države, osim darulmuvadea, nazivaju se i daruleman. Kako je ranije istaknuto, šafijski, malikijski i hanbelijski pravnici smatraju da će se sa nemuslimanima sklapati privremeni sporazumi. Iako se dotični pravnici ne odnose na

ovu zemlju mira, koju hanefije nazivaju darulmuvadea, sa nezavisnim imenom, njihovi stavovi o ovoj vrsti ugovora takođe odražavaju njihova mišljenja o ovim zemljama. Kao rezultat toga, hanbelijski pravnici i Mavardi, jedan od šafija (r.a.h.), zemlju mira, u kojoj je vlasništvo nad zemljom prepušteno nemuslimanima u zamenu za džiziju, nisu je smatrali Daru-l-islamom, nazivajući je Daru-l- Islam. To je zbog činjenice da oni na to pitanje gledaju sa stanovišta statusa zemljišta. Hanefijski pravnici, sa druge strane, posmatraju ovo pitanje sa stanovišta dominacije Islamske države i prihvataju ovu zemlju mira, koju nazivaju daruzime, od Daru-l-islama. Ako se pitanje posmatra sa stanovišta dominacije Islamske države, vidi se da su šafijski i hanbelijski pravnici istog mišlenja. Ne odgovara istini tvrdnja nekih autora, (Hadduri, War and Peace in the Law of Islam, str. 144-145; a.mlf., Law in the Middle East, I, 359-360; EI2 [İng.], II, 116, 131) da hanefije nisu prihvatile podelu treće zemlje sa mirnim odnosima sa muslimanima, osim Daru-l-islama i Daru-l-harb-a. Ova tvrdnja je proizašla iz lažnih stavova zapadnih pisaca o džihadu i njihovih pogrešnih svatanja o Darussulhu, (Özel, str. 226-227).

Bibliografija

Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 72, 78, 139, 141, 154-155, 224. Şâfiî, el-Üm, IV, 99, 104, 118, 127. Mâverdî, el-Aḥkâmü'ssulṭâniyye, Kahire 1386/1966, s. 137-138, 147-148. Ebû Ya'lâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 130-133, 148-149. Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, II, 254, 260-261, 264. Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 3, 5, 86, 88. Kâsânî, Bedâ'iʿ, VII, 108-109. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 330. Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 245. İbn Kudâme, el-Muġnî, X, 517; XI, 583-584. İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Dımaşk 1381/1961, II, 475-476. İbnü'lHümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 204-205. İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 85, 125. Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 422; III, 195; IV, 232, 242, 253, 254, 260. İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, VI, 350; IX, 275. Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1967, V, 454; VI, 301. Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, III, 146-147, 150-151. elFetâva'l-Hindiyye, II, 197, 234. Hacvî, el-İḳnâʿ, Kahire 1351, II, 40, 42. Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, s. 144-145. a.mlf., "International Law", Law in the Middle East (nşr. M. Khadduri – H. J. Liebesny), Washington 1955, I, 349-372. Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislâm-Dârulharb, İstanbul 1991, s. 213-228. Halil İnalcık, "Dār al-ʿAhd", EI2 (İng.), II, 116. D. B. Macdonald – A. Abel, "Dār al-Ṣulḥ", EI2 (İng.), II, 131.

.

Sulh – الصلح Izraz koji izražava međunarodne odnose zasnovane na miru i ugovorima napravljenim za ovu svrhu.

Autor:

Na arapskom se reči silm (selm, selem) i sulh, koje obe imaju značenje „biti oslobođen od fesada (nereda i nestašluka“, koriste se u značenju „mir“. U Kur'anu (el-Bekare 2/208; en-Nisa 4/90-91, 128; el-Enfal 8/61; Muhammed 47/35), reči izvedene iz istog korena koji se pominju u mnogim ajetima su, takođe, uključeni u hadise (Vensinck, al-Muʿcem, "slm", "slh" art.). Postoje i drugi termini koji izražavaju mir i mirovne ugovore u izvorima fikha. Kada se sagledaju delovi fikhskih izvora koji se bave međunarodnim odnosima, vidi se da je oblast međunarodnog prava spašena od stalno promenljive proizvoljnosti u skladu sa političkom diskrecijom i dovedena u pravni okvir čiji su principi unapred određeni. Osnovni stav u međunarodnim odnosima, koji se zasniva na principima kao što su pravda, zakonitost, moralnost, jednakost i vernost paktu, jeste da se za osnovu uzme mir i da se kloni neprijateljskog ponašanja sve dok se muslimani ne pozivaju na svoju zemlju i vrednosti, a njihova sloboda da propovedaju islam i žive nije ograničena. Ova tačka gledišta je omogućila islamskim pravnicima širok spektar delovanja u uspostavljanju i razvoju međunarodnih odnosa zasnovanih na miru. Teorija siraha, koju su pravnici razvili na osnovu prakse Hulefa-i Rašidin perioda, kao i Kur'ana (a.m.) i SunnetaResulullaha (s.a.v.s.), je princip osiguranja bezbednosti muslimanskog društva poštovanjem, zasnovana na zajedničkim vrednostima i pravima celog čovečanstva i obezbeđivanju pravde među njima, koja se može izraziti kao svetski mir. Prema ovoj teoriji, glavni cilj, i metoda, koju će muslimani slediti u međunarodnim odnosima, treba da bude obezbeđivanje mira i spokoja u svetu (vidi SIYER). U ovom slučaju, mudrost prirodne vladavine (el-Hudžurat 49/13), koja predviđa nastavak ljudi kao zasebnih nacija, društava i država, a ima za cilj da učini svet živim i solidarnim za zajedničke interese čovečanstva, biće realizovana.

Pored mnogih ajeta Kur'ana (a.m.), posebno:

„... Ako vas takvi ostave na miru i ne napadaju vas, i ako vam ponude mir, onda vam Allah ne daje nikakva prava protiv njih“.(en-Nisa 4/90), (Korkut):

„ Zbog toga smo Mi propisali sinovima Israilovim: ako neko ubije nekoga koji nije ubio nikoga, ili onoga koji na Zemlji nered ne čini- kao da je sve ljude poubijao; a ako neko bude uzrok da se nečiji život sačuva- kao da je svim ljudima život sačuvao“. (el-Maide 5/32), (Korkut).

„ Ako oni budu skloni miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha...“. (el-Enfal 8/61), (Korkut):

„ I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način, ali ne i sa onima među njima koji su nepravedni...“ (el-Ankebut 29/46), (Korkut) :

8.“ Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i da budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg ne izgone – Allah, zaista, voli one koji su pravični.

9. ali vam zabranjuje da prijateljujete sa onima koji ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas iz zavičaja vašeg izgone i koji pomažu da budete prognani. Oni koji s njima prijateljuju sami sabi čine nepravdu“. (el-Mumtahina 60/8-9), (Korkut).

Ajeti ukazuju da je mir zasnovan na međuzajedničkim odnosima. Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: „Nemoj da se sretnete s neprijateljem; Zamolite Allaha teala za oproštaj. Ali kada naiđete na neprijatelja, budite strpljivi i znajte da je Raj pod senkom mačeva” (Muslim, „Džihad”, 20; Abu Davud, „Džihad”, 89); „Daj dobre vesti, ne izazivaj mržnju; olakšaj, nemoj otežavati“ (Buhari, „Džihad“, 164, „Magazi“, 60; Abu Davud, „Adab“, 17), „Sramota je za one Kurejšije koje je rat progutao! U ratu nema dobra. Samo je izjedao ono što je već zaradio. Šta bi se desilo da On teala ne stane između mene i ostalih Arapa? Ako me savladaju, ostvariće svoje želje; ali ako me Allah teala učini pobednikom nad njima, oni će se zajedno pokoriti islamu.

Čak i ako su jaki, koliko dugo će se ovako boriti?" (vidi Buhari, "Shurut", 15; Abu Jusuf, str. 227; Ibn el-Athir, XI, 87; Ibn Kethir, III, 313) potvrđuje dotični princip. Kur'an (a.m.) navodi da je mir najprikladnije oruđe za objavljivanje poslednje Božanske poruke celom čovečanstvu:

34." Dobro i zlo nisu isto! Zlo dobrim uzvrati, pa će ti dušmanin tvoj odjednom prisni prijatelj postati". (Fussilet 41/34), (Korkut).

Ponovo, u Kur'anu (a.m.), pretvaranje zemlje u mesto gde se može slobodno živeti, putem mira i potpisivanjem ugovora, kao i usvajanjem vere u ovom slobodoumnom okruženju, smatra se pravim osvajanjem.Nakon potpisivanja Hudejbe sporazuma, prvi ajeti Feth sure, koji su došli na povratku u Medinu, opisali su ovaj sporazum kao „osvajanje". Najkonkretniji ukazatelj mira u oblasti međunarodnih odnosa su ugovori države ili međudržavne organizacije, koje regulišu mnoge oblasti, od bezbednosti granica do trgovine, od diplomatije do kulturnih pitanja, kroz ugovore. Koncept ugovora, generalno se odnosi na pravni posao, između lica ovlašćenih međunarodnim pravom u ovoj oblasti, u smislu „konsenzusa izjava volje kojima se stvaraju, menjaju ili ukidaju prava i obaveze u skladu sa međunarodnim pravom". Ovaj sadržaj je u izvorima islamskog prava izražen terminima kao što su „ahd/muahede, sulh/musalaha, hudne/muhadene, silm/musaleme, muvadea/misak, ugovor, eman, zimmet", iako među njima postoje razlike u prirodi.Iako se tvrdi da se ovi brojni termini, koji potiču iz jezičkog bogatstva arapskih i lokalnih preferencija, odnose na sporazume o prekidu vatre, koji su sklopljeni, kako bi se okončalo aktivno ili pasivno ratno stanje, (Ghunaimi, The Muslim, str. 85), podrazumevaju pod ovim brojnim terminima koji potiču iz jezičkog bogatstva arapskih i lokalnih preferencija, ova tvrdnja nije tačna zbog složene strukture međunarodnih odnosa i široku ekspanziju koju nude rečnička značenja dotičnih pojmova. Zato što ovaj pristup ignoriše dominantan i validan model odnosa u međunarodnim odnosima tokom srednjeg veka. Činjenica da je odnos između muslimana i drugih, već i nemuslimana bio zasnovan na ratu u periodu kada su utvrđivane klasične odredbe u vezi sa ugovorima, neminovno dovodi do davanja prioriteta značenju „primirja". Međutim, ova situacija ne ukazuje da je cilj samo primirje sa pomenutim pojmovima koji označavaju „sporazum". Dok su preferencije upotrebe mezheba efikasne u različitim ovim terminima, od kojih neki upućuju na privremene sporazume, neki od njih, kao što su zimet- الذمّة y i ahid- العهد, posebno izražavaju neodređene sporazume i nisu povezani sa prekidom vatre. Zapravo, danas, koji termin će se koristiti za kakav ugovor, i dalje je jedna od tema razgovora u današnjem međunarodnom pravu (Pazarcı, I, 97-99; National, str. 36-37).

(**zimet** – الذمّة - Termin fikh, koji označava postojanje osnova ljudskih prava i obaveza i u velikoj meri odgovara konceptu ličnosti u savremenom pravu).

(**ahid** – العهد - Termin koji se koristi u različitim značenjima u raznim naukama).

34. Dobro i zlo nisu isto! Zlo dobrim uzvrati, pa će ti dušmanin tvoj odjednom prisni prijatelj postati. (Fussilet 41/34),(Korkut).

Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.), koji je bio adresat njegove naredbe, je u političkom tekstu (stranica Medina) istakao princip mira u međuzajedničkim odnosima, koji neki istraživači smatraju prvim pisanim ustavom ljudske istorije, koji je on stvorio. okupljajući tamošnje društvene grupe u danima nakon migracije u Medinu. Dokument, koji utvrđuje da je postojalo samo ratno stanje sa mekanskim mnogobošcima pošto su od prvih dana islamskog komunikea ispoljili svaku vrstu

neprijateljstva i proterali muslimane iz njihove domovine (čl. 20), dekretom je naloženo da Muslimani treba da prihvate mirovnu ponudu Jevreja sa formulacijom člana 45 i mirovnu ponudu svih osim mekanskih mnogobošca u svom duhu. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je preduzeo akciju da sklopi ugovore o neutralnosti i nenapadanju sa plemenima oko Medine (Ibn Sa'd, II, 8 i dalje; Ibn Hišam, I-II, 591 i dr.; Muhammad Hamidullah, Mecmuʿatu'l-vesaʾikı's-siyasiyye, str. 262). Međutim, ovaj miroljubivi stav muslimana nije naišao na isti odgovor, a beskompromisni stav neprijatelja izazvao je lanac ratova koji je započeo na Bedru. Pre ovog prvog rata, Resulullah (s.a.v.s.) je poslao Hz.Umera mnogobošcima koji su došli iz Meke da ponudi mir, ali oni to nisu prihvatili. U ovom istorijskom kontekstu, za razliku od mekanskog perioda, muslimanima je prvo bilo dozvoljeno da se bore protiv svojih neprijatelja, zatim im je učinjena obaveza da se bore ako su napadnuti. Postalo je neophodno da se bore da bi zaštitili svoju veru i postojanje. Sa druge strane, ni u Kur'anu (a.m.) ni u Sunnetu nije bilo ispravno da se zaoštravaju neprijateljski odnosi samo zarad konjukture i ovozemaljskih koristi, kao i ratovi bez legitimnih razloga kao što je zaštita muslimanske egzistencije, su osuđeni (el-Bakara 2/205; el-Anfal 8/47; en-Nahl 16/92; Buhari, "Džihad", 15; Muslim, "Imare", 149 ; opširne informacije za, vidi Džihad; RAT). Uprkos tome, neki zapadni naučnici, ignorišući kulturu fikha i istorijsko iskustvo, kažu da je islam religija zasnovana na stalnom ratu u međunarodnim odnosima, a vrste međudržavnih odnosa zasnovanih na miru nisu priznate islamskim pravom (Kaduri, Rat i mir, str. 45)., 52, 144, 202; Izabrana dela, str. 72-73; Goldziher, str. 27, 106; Schacht, str. 130; Kruse, str. 170; DMI, VII, 188). Međutim, mnogi istorijski i naučni podaci ukazuju da je ova tvrdnja u pitanju za zapadni svet, a ne za islamski svet. Na primer, II. Hugo Grocijus, koga zapadni istraživači opisuju kao osnivača državnog prava, koji ignoriše istorijski prioritet i sistematski integritet akumulacije prava islamske države, koje je počelo da daje svoje proizvode od VIII. veka, osnovan je 1625. u De Jure Belli Ac. On kaže da je morao da napiše svoje delo pod nazivom Pacis (Zakon rata i mira, str. 11). Ponovo, opredeljenja Ernesta Nisa u njegovoj knjizi Les origines du droit international, koja je osnovni priručnik za istraživanje istorije međunarodnog prava, jasno su otkrila da je crkva neprestano podsticala rat protiv muslimana. Papska vlast je zabranila sklapanje dugoročnih mirovnih ugovora sa muslimanima, a dozvolila je samo potpisivanje kratkotrajnog primirja sa ovom grupom, koju je opisala kao „neverničku“, kada je to bilo potrebno. U stvari, osnovni pristup katolika u poretku međunarodnih odnosa je ili da budu hrišćani ili da preferiraju smrt (Daru, I, 532; Ermenazi, str. 39; Turnagil, str. 21-22, 81). Čak i u periodima posle krstaških ratova, teolog Viktorija, katolički učenjak Gariro i protestantski pravnik Đentile, pisali su da se ne može sklapati ugovor sa muslimanima, koje oni nazivaju „jeretičkim nevernicima“, da ne zaslužuju dobar tretman i da ih treba potpuno eliminisati (Vanderpol, str 222; Ermenazi, str 40). Jedan od najjasnijih pokazatelja da je teorija međudržavnih odnosa islama uokvirena fundamentalnim principima kao što su sloboda veroispovesti i savesti, poštovanje ljudskih prava, pravda, miran suživot i saradnja, jeste pozicija Abisinije u doba blaženstva.

Abisinija je bila hrišćanska zemlja kojom su vladali kraljevi koji su dobili titulu Negus. Uprkos ovom identitetu, uspostavila je prijateljske odnose sa muslimanima i bila je priznata kao nezavisna država, i nije preuzimala nikakve finansijske obaveze (Kadduri, Rat i mir, str. 253).

Mirovni sporazum.

Hz.Poslanikovo (s.a.v.s.) čeznutljivo obeležavanje sporazuma Hilfu'l-fudul, koji je sklopljen između nekih plemena da bi se pomoglo onima kojima je naneta nepravda u doba neznanja, a u kome je i on (a.s.) učestvovao (Musned, I, 190, 193) ukazuje njegovu važnost . Njegova izjava „Islam može ojačati samo ugovor koji je postojao tokom doba neznanja“ (Musned, I, 190, 317; Hejsemi, VIII, 172),naglašava legitimnost i vrednost učešća u međunarodnim inicijativama sa legitimnim ciljevima u smislu islama. Zahvaljujući institucionalnom svatanju bezbednosti koje su razvili pravnici na osnovu jednog ajeta:

6. A ako neko od mušrika zatraži od tebe zaštitu, tad ga zaštiti dok ne čuje Riječ Allahovu, potom ga sprovedi sigurnom mjestu njegovom; to zato što su oni ljudi koji ne znaju. (Et-Tavba 9/6), (Mlivo).

Uz Hz.Poslanikovu (s.a.v.s.) praksu na tu temu, međunarodno ekonomski, kulturni, diplomatski i pravosudni odnosi, održavani su u okviru određenog pravnog sistema i poretka. Iako s vremena na vreme postavljaju stroge zapise, islamski pravnici pominju da postoji konsenzus o zakonitosti i dozvoljenosti država da potpišu međusobne mirovne sporazume kada je to potrebno (Shirbini, IV, 260). Ovaj konsenzus je zasnovan na tekstovima koji jasno navode da se međunarodni ugovori mogu sklapati i da se ugovori moraju poštovati u skladu sa principom lojalnosti. Pored ajeta:

61. „ Ako oni budu skloni miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha ...“ (El-Anfal 8/61), (Mlivo), koji je objavljen u danima nakon bitke na Bedru :

90. „ osim onih koji se sklone kod nekog plemena s kojim vi imate ugovor o nenapadanju, ili vam dođu, a teško im je da se bore protiv vas ili plemena svog. A da Allah hoće, okrenuo bi ih protiv vas i oni bi se, uistinu, protiv vas borili. Ako vas takvi ostave na miru i ne napadaju vas, i ako vam ponude mir, onda vam Allah ne daje nikakva prava protiv njih“. (En-Nisa 4/90), (Korkut).

Ajeti koji glase:

92. „ Nezamislivo je da vjernik ubije vjernika, to se može dogoditi samo - nehotice. Onaj ko ubije vjernika nehotice - mora osloboditi ropstva jednog roba - vjernika i predati krvarinu porodici njegovoj; oslobođen je krvarine jedino ako oni oproste. Ako on pripada narodu koji vam je neprijatelj, a sam je vjernik, mora osloboditi ropstva jednog roba - vjernika; a ako pripada narodu s kojim ste u savezu, mora dati krvarinu porodici njegovoj i osloboditi ropstva jednog roba - vjernika. Ne nađe li, mora uzastopce postiti dva mjeseca da bi Allah primio pokajanje - a Allah sve zna i mudar je“. (an-Nisa 4/92), (Korkut),

su primeri po ovom pitanju. U poglavlju (Et-Tevba), koje je dalo ratni ultimatum mnogobošcima 9 (630), pisalo je:

4. „ Mnogobošcima s kojima imate zaključene ugovore koje oni nisu ni u čemu povrijedili, niti su ikoga protiv vas pomagali, ispunite ugovore do ugovorenog roka. Allah zaista voli pobožne“. (Et-Tavba 9/ 4), (Korkut).

Kur'an-ska naredba (Et-Tavba 9/4) je od posebnog značaja u smislu da ukaže kakvu pravnu vrednost imaju ugovori čak i u vremenima vrućih sukoba. Ponovo, u Kur'anu (a.m):

55. „ Najgora bića kod Allaha su oni koji poriču, oni koji neće da vjeruju“,

56. „ oni s kojima ti ugovore sklapaš, pa oni svaki put, ne bojeći se posljedica, krše ugovor svoj“. (El-Enfal 8/55-56),(Kortkut).

nepoštovanje ugovora bilo je osuđeno;

91. „ I ispunjavajte obaveze na koje ste se Allahovim imenom obavezali i ne kršite zakletve kad ste ih tvrdo dali, a Allaha kao jamca sebi uzeli, jer Allah zna ono što radite“. (an-Nahl 16/91), (Korkut).

Kao i do sada,važnost lojalnosti zavetu naglašena je Kur'an-skim naredbama:

„...I ispunjavajte ugovor. Uistinu, za ugovor će se biti pitano“. (El-Isra 17/34), (Mlivo).

U Kur'anu (a.m.) i hadisima, zabranjeno je sklapanje ugovora koji obmanjuju drugu stranu, i imaju loše namere, kao i kršenje dogovora zbog interesa. Toliko da je, ako je muslimanska zajednica u

teškoj situaciji htela pomoć protiv grupe koja je imala sporazum o nenapadanju sa muslimanima, predlagano diplomatsko rešenje ili opcija emigracije, ali se nije našlo prikladnim da se sporazum prekrši i pomogne tim muslimanima. (el-Anfal 8/72). Na osnovu ovog ajeta napravljeno je tumačenje da je „Allah stavio pravo saveza ispred prava verskog bratstva“ (Fahreddin er-Razi, IV, 390).

Naime, savremeni autori međunarodnog prava takođe zasnivaju osnovu međunarodnih odnosa na principima „pacta sunt servanda” (ahde vefa) i „bona fide” (primena ugovora u dobroj veri) (Crozat, I, 103; Turnagil, str 20; Pazarci, I, 154). Tabiin-ski pravnici poput İkrime el-Berberî, Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme i Atâ b. Ebû Rebâh, kažu da su ajeti koji predviđaju sklapanje mirovnog sporazuma, posebno ajet 61. Sure El-Enfal:

61. „ Ako oni budu skloni miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha, jer On, uistinu, sve čuje i sve zna“. (Sure ElEnfal 8/61), (Korkut), ukinuti ajetima koji se nazivaju ajetom mača:

5. „ Pa kad izmaknu sveti mjeseci,9:5a tad ubijajte mušrike gdje god ih nađete,9:5b i ščepajte ih i opsjedajte ih i postavljajte im se u svaku zasjedu. Pa ako se pokaju i budu obavljali salat i davali zekat, onda oslobodite put njihov. Uistinu! Allah je Oprosnik, Milosrdni“. (at-Tavba 9/5), (Mlivo), ili ajetom džizije:

29. „Borite se protiv onih koji ne vjeruju u Allaha niti u Dan posljednji i ne zabranjuju šta je zabranio Allah i Poslanik Njegov, i ne ispovijedaju Vjeru Istine- između onih kojima je data Knjiga - dok ne dadnu džizju 9:29 iz ruke i oni budu potčinjeni“. (et-Tevba 9 /29), (Mlivo).

Ibn Abas je takođe citirao ajet:

35.“ I ne budite kukavice i ne nudite primirje kad ste jači, jer Allah je s vama, On vas neće nagrada za djela vaša lišiti“. (Muhamed 47/35), (Korkut), prenosi se da je došao do istog zaključka (Cessas, IV, 254; Kurtubi, VIII, 39-40). Gotovo istog mišljenja su i manjinski pravnici, koji odnose među državama zasnivaju na ratu. Prema njima, mirovni ugovor se može sklopiti samo u slučaju da su muslimani slabi ili postoji ozbiljna nada da će druga strana prihvatiti islam i samo u korist muslimana (Shafii, IV, 268-271; Cessas, IV , 255; Sirazi, II, 259; Serahsi, I, 190-191; V, 1724; Ibn Abdulber, str. el-Haraši, III,150).

Ibn Hazm, koji je otišao dalje, rekao je da se sa nemuslimanima ne može sklopiti mir osim zimata i emana (el-Muhalla, V, 360-361).

U periodima formiranja mezheba fikh-a i teorijskog okvira za međunarodno pravo, konstantna priroda sukoba između islamskog sveta i drugih naroda, vrednovanje verskih tekstova koji se odnose na različite teme, odeljke i vremena u istom kontekstu, izgleda da su preterana svatanja **nesih**-a – النسخ , podstakla neke pravnike na ovakvo razmišljanje.

(**Nesih** – النسخ - Ukidanje šerijatske presude sa kasnijim šerijatskim dokazom). Međutim, dok ajeti o ratu govore o situaciji vrućeg sukoba koji je zapravo započeo sa ciljem zaštite islama i muslimanske egzistencije,na primer:

193.“ I borite se protiv njih sve dok mnogoboštva ne nestane i dok se Allahova vjera slobodno ispovijedati ne mogne. Pa ako se okane, onda neprijateljstvo prestaje, jedino protiv nasilnika ostaje“. (El-Bekare 2/193), (Korkut).

Zatim:

39.“ I borite se protiv njih dok mnogoboštvo ne iščezne i dok samo Allahova vjera ne ostane. Ako se oni okane pa, Allah dobro vidi šta oni rade“; (El-Enfal 8/39), (Korkut),

Zatim:

5.“ Pa kad izmaknu sveti mjeseci,9:5a tad ubijajte mušrike gdje god ih nađete,9:5b i ščepajte ih i opsjedajte ih i postavljajte im se u svaku zasjedu. Pa ako se pokaju i budu obavljali salat i davali zekat, onda oslobodite put njihov. Uistinu! Allah je Oprosnik, Milosrdni“. (Et-Tevba 9/5.), (Mlivo).

Zatim:

13. „ Zar se nećete boriti protiv ljudi koji su zakletve svoje prekršili i nastojali protjerati Poslanika, i prvi vas napali? Zar ih se bojite? Preče je da se Allaha bojite, ako ste vjernici“. (Et-Tevba 9/13.), (Korkut).

Zatim:

29. Borite se protiv onih kojima je data Knjiga, a koji ne vjeruju ni u Allaha ni u onaj svijet, ne smatraju zabranjenim ono što Allah i Njegov Posalnik zabranjuju i ne ispovijedaju istinsku vjeru- sve dok ne daju glavarinu poslušno i smjerno. (Et-Tevba 9/29.), (Korkut).

Zatim:

36.“ Uistinu! Broj mjeseci kod Allaha je dvanaest mjeseci a u Knjizi Allahovoj, na Dan kad je stvorio nebesa i Zemlju. Od njih su četiri sveta: to je vjera prava. Zato ne činite u njima zulm dušama svojim; i borite se protiv mušrika svi, kao što se bore protiv vas svi. A znajte da je Allah sa bogobojaznima“. (Et-Tevba 9/36.), (Mlivo).

Zatim:

123.“ O vi koji vjerujete! Borite se protiv onih nevjernika koji su vam blizu, i neka u vama nađu grubost:9:123 a znajte da je Allah sa bogobojaznima“. (Et-Tevba 9/123), (Mlivo),

ajet koji zabranjuje popuštanje i približavanje miru, osuđuje pasivne pacifiste koji su pristali na poniženju. S druge strane, ne može se govoriti o postojanju ukidanja odnosa između navedenih ajeta, jer uslovi ukidanja nisu u potpunosti prisutni. Zato što je svaki povezan sa različitim situacijama i uslovima; također nisu nepomirljivi. Kao što će kasnije prihvatiti i ponoviti Cessas, Ebu Bekir Ibnu'l-Arabi, Fahreddin er-Razi, Kurtubi i Ibn Kethir, Tebari je istakao da su ajeti rata o arapskim mnogobošcima, a ajeti o miru o drugima.

On kaže da ovde nema takve situacije (Muhammed b. Hasan el-Šejbani, str. 204-205; Taberi, Camiʿu'l-bejan, VI, 278; Cessas, IV, 254-255; Ebu Bekr Ibn el- Arabi, II, 876; Kurtubi, VIII, 40).

Kur'an (a.m.) je ohrabrivao mir, priznavao sporazume kao materijalne i pravne činjenice i naveo da čak i kada je dao najoštriji ultimatum mnogobošcima, postojeći sporazumi će ostati na snazi do isteka njihovog mandata:

„Sloboda je od Allaha i Poslanika Njegovog onima od mušrika s kojima ste sklopili sporazum“: (Et-Tevba 9/1.), (Mlivo)

"Putujte po svijetu još četiri mjeseca, ali znajte da Allahu nećete umaći i da će Allah nevjernike osramotiti"; (EtTevba 9/2.), (Korkut)

„ i proglas od Allaha i Njegova Poslanika ljudima na dan velikog hadždža: "Allah i Njegov Poslanik ne priznaju mnogobošce." Pa ako se pokajete, to je za vas bolje; a ako se okrenete, znajte da Allahu nećete umaći! A nevjernike obraduj kaznom nesnosnom!“ (Et-Tevba 9/3.), ((Korkut)

„ Izuzev onih mušrika s kojima ste sklopili sporazum, potom vam nisu umanjili ništa i nisu pomagali protiv vas nikoga - onda im ispunite sporazum njihov do roka njihovog. Uistinu! Allah voli bogobojazne“. (Et-Tevba 9/ 4.) ,(Mlivo).

Desetine ugovora koje je sam Hz.Poslanik (s.a.v.s.) potpisao sa mnogim različitim verskim i etničkim grupama (Muhammed Hamîdullah, Mecmûʿatü'l-veṣ âʾiḳı's-siyâsiyye, s. 57-303), nisu imali samo prirodu primirja, već su uključivali i članove koji se tiču gotovo svih oblasti međunarodnih odnosa, od bezbednosti granica do ekstradicije, od komercijalnih pitanja do neutralnosti. U literaturi o fikhu pominju se dve vrste mirovnih ugovora. Jedan od njih je poznatiji kao dhimma (Zimmet) ili ahid (zavet) i može se prihvatiti samo ako se usvoji islamska vladavina i plati džizija. Ljudi sa kojima se sklapa takav ugovor zovu se ehl-i zimmet ili ehl-i ahd, njihova zemlja se zove daruzzimme ili daru-l-ahd. Muslimani su obavezni da prihvate takvu ponudu ugovora, ali nije dozvoljeno raskid ugovora osim ako druga strana ne prekrši uslove (vidi DARUSSULH; ZIMMI). Drugi tip mirovnih ugovora, koji se uglavnom nazivaju silm/musaleme, sulh/musalaha, hudne/muhadene, muvadea, sklapaju se pod određenim uslovima i na određeno vreme, uglavnom da bi se prekinuo postojeći rat. Prema mišljenju pravnika, odlučujući faktor za sklapanje takvog sporazuma sa drugom stranom su interesi muslimana. Ovo se radi ako njihova korist zahteva potpisivanje mirovnog ugovora; čak i ako će efikasno eliminisati gubitak ili obezbediti jasnu korist, pre svega, muslimani mogu predložiti sporazum (Ebu Jusuf, str. 225; Muhammed b. Hasan el-Šejbani, str. 153-154; Ebu Bekr Ibn el- Arabi, II, 876-877; Burhaneddin el-Merginani, II, 138; Bilmen, III, 386). Kasani, jedan od hanefija, kaže da kada se uzme u obzir apsolutni izraz ajeta:

61. Ako oni budu skloni miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha, jer On, uistinu, sve čuje i sve zna.

(el-Enfal 8/61), (Korkut), to je dozvoljeno da muslimani sklapaju sporazume plaćajući nadoknadu ili pod određenim finansijskim obavezama. Bedaʾiʿ, VII, 109).

Valjanost ugovora koji se čine protiv muslimana i koji uključuju ustupke, Šejbani je smatrao legitimnim, na osnovu hadisa: "Žrtvuj svoj život za svoju veru i svoju imovinu za svoj život", (Serahsi, V, 1692). S druge strane, ne smatra se dozvoljenim sklapanje sporazuma osim ako postoji potreba za islamsku zajednicu ili se ne očekuje korist (Shafii, IV, 268; Cessas, IV, 255-256; Serahsi, V, 1724. ; Ebu Bekr Ibnu'l-Arabi, II, 876); Ibn Tejmijja, XXIX, 209; Shirbini, IV, 261; Muhammed b. Abdullah el-Haraši, III, 150). Nije bilo ispravno zaključiti ugovor pod uslovima koji se smatraju rđavim, jer je suprotan suštini mirovnog sporazuma, nespojiv sa principima islama i ne postaje običaj koji je usvojila međunarodna zajednica.

Međutim, kada su konjuktura, politička situacija i dugoročni dobici u pitanju, sa obzirom na primer Hudejb-bijskog sporazuma koji je potpisao Hz.Poslanik (s.a.v.s.), može se reći da postoji širok spektar delovanja da muslimanski predstavnici prihvate čak i uslove koji izgledaju na prvi pogled da budu kad treba, protiv muslimana. U stvari, pre pomenutog sporazuma, Resulullah (s.a.v.s.) je rekao: „Šta god mi Kurejšije ponude zarad vrednosti koje je Allah teala učinio uglednim, ja ću to definitivno prihvatiti“ ,(Buhari, „Shurut“, 15 ; Ebu Davud, "Dzihad", 156; Ibn Kethir, IV, 165). Izjavio je da želi da iskoristi trenutnu situaciju u korist muslimana. Kao što je Kalkašendi, koji ima iskustvo u politici i diplomatiji, rekao, bilo bi prikladnije da se svaki ugovor procenjuje u sopstvenom kontekstu, a ne da se unapred utvrđuju strogi principi (Subhu'l-aʿsa, XIV, 10). Drugo pitanje na koje se fikhski izvori fokusiraju u okviru mira je trajanje ugovora. Islamski pravnici iz klasičnog perioda se skoro slažu da, za razliku od dhimma ugovora, primirja koja će staviti tačku na rat sa neprijateljem neće biti neograničena,(Taberi, Ihtilafu'l-fukahaʾ, str. 14; Maverdi, str. 63; Ebu; Ebu) Ia'la al-Ferra, str.48; Ibn Rušd, I, 313). Po mišljenju većine, posebno Şafija, ovaj period neće biti duži od deset godina, na osnovu perioda utvrđenog Hudejbijskim ugovorom, ali ako je

potrebno, može se ponovo produžiti na kraju deset godina (Şafii, IV, 269- 270; Tabari, Ihtilafu'l-fukahaʾ, str. 15; Ebu Ia 'la el-Ferra, str. 48). Hanefije su, s druge strane, prihvatile da, pošto su sporazumi koji regulišu međunarodne odnose zasnovani na osi interesa, rok trajanja nije ograničen na deset godina, te da se dugoročniji sporazumi mogu potpisivati u zavisnosti od trenutnih uslova i potreba (Kasani , VII, 109; Burhaneddin al-Merginani, II, 138; Mahmud el-Mevsili, IV, 121). Zapisi koje su usvojili islamski pravnici u vezi sa sastavljanjem, sadržajem i trajanjem ugovora nisu konačni i obavezujući. Zato što ovi uslovi i odredbe ne zavise direktno od ajeta i mogu se dobiti iz njihovih spoljašnjih izraza, već su rezultat tumačenja podataka o sijer i megazi- yالس·بر والمغازي sa određenim kontekstima u skladu sa faktorima sredine i periodičnim faktorima. Dakle, glavna odrednica je odnos snaga između ciklične situacije u trenutku primene i sile.

(**Sijer i Megazi**- الس·بر والمغازي - Grana nauke koja se bavi životom i ličnošću Hz.Poslanika (s.a.v.s.), njegovim propovedničkim aktivnostima, političkim i vojnim borbama).

Prvi efekat potpisanog sporazuma između strana treba da bude lojalnost njemu. U sažetom izrazu pravnika, zaključen ugovor ima tri posledice: Spolja, uslovi i članovi ugovora će važiti; izdaja će biti napuštena; Ponašanje dobre volje biće osnova u međusobnim odnosima. U tom pogledu, kršenje ugovora bez opravdanog razloga ubrajani su u glavne grehe zbog Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) teških optužbi (Musned, III, 445; IV, 323, 329, 386; Buhari, "Hijal", 9, "Cizie", 13, 15, 17, 22; Muslimanski „Džihad“, 8; Tirmizi, „Sijer“, 27-28; Ebu Davud, „Džihad“, 150-152, 157), (Ibn Hacer al-Hejtami, II, 169). Međutim, zbog nestabilne prirode međunarodnih odnosa, potpisani sporazumi mogu isteći ili biti raskinuti. Ovaj razvoj se uglavnom manifestuje na četiri načina: završavajući u zavisnosti od zajedničke volje strana, završavajući jednostranom voljom, završavajući zbog rata i završavajući promenom uslova (Čelik, I, 141-156; Pazarci, I, 181; National, str.. 256 i dalje). Raskid ugovora na osnovu klauzule koja reguliše njihov raskid ili sporazumno, ili po isteku predviđenog roka, je normalan ishod. Osim toga, pravnici, posebno hanefije, govore o jednostranom raskidu ugovora koji nemaju nikakvu evidenciju o trajanju ili isteku (Kasani, VII, 109). Kalkašendi ukazuje na proceduru u jednostranom kršenju ugovora konceptom poništenja i beleži da razlozi za poništenje treba da budu prijavljeni drugoj strani kao običaj tog perioda (Subhu'la'sa,XIV, 121). Ovi pristupi muslimanskih autora slični su današnjoj praksi. Jer danas, kada država raskine ugovor koristeći svoja ovlašćenja, ona ima za cilj da obavesti relevantne države o svojoj odluci da se ne smatra vezanom ovim ugovorom (Pazarcı, I, 183). Razlozi kao što su pomaganje neprijatelju muslimana, ubistvo muslimana ili konfiskacija njihove imovine, napad na svete vrednosti islama i pristanak na kršenje granične bezbednosti od strane države koja je potpisala sporazum, ubrajaju se u razloge za raskid ugovora od strane islamskih pravnika. „Ako ste zabrinuti zbog grupe koja krši savez, tretirajte ih na isti način tako što ćete prekršiti savez. Zaista, ajet 58.“ I ako se od naroda doista bojiš izdaje, onda im baci istovjetno.8:58 Uistinu! Allah ne voli izdajnike“. (ElEnfal 8/58), (Mlivo), ukazuje na poništenje (Ibn Tejmijja, XXIX, 141). Da bi se ugovor raskinuo na osnovu izdaje, moralo se stvarno desiti ili su se morale pojaviti jake pretpostavke (Şafii, IV, 263; Kasani, VII, 109; Kurtubi, VIII, 32). Ugovori se ponekad mogu raskinuti zbog promene uslova.Prema principu „rebus sic stantibus“ prihvaćenom u današnjoj teoriji međunarodnog prava u skladu sa članom 62. Bečke konvencije o pravu ugovora iz 1969. godine, prihvaćeno je da će promene uslova koji postoje tokom zaključenja ugovora i koji utiču na njega, bit će razlog za raskid ovog ugovora ili za suspenziju njegove primene (Ghunaimi, Kanunu's-salam, str. 128; Pazarcı, I, 185). Misao hanefija da se ugovori mogu revidirati u zavisnosti od promene interesa, podseća na pomenuti princip. Hanefijska doktrina priznaje autoritet da se ugovor može raskinuti, pod uslovom da je druga strana obaveštena, pošto je ugovor zaključen jer su uslovi koji su se vremenom formirali uticali i na ovaj interes (Kasani, VII, 109, 112-113; Burhaneddin al-Merginani, II, 138; Šafija Za detaljniju procenu videti el-Um, IV, 270). Ono što se ovde pominje pod maslahat-om (interesom) su fundamentalne promene, usled prirodnih ili političkih događaja.

Da bi ove fundamentalne promene bile delotvorne, u prvoj fazi, prethodni uslovi treba da budu glavni razlog da strane sklope pomenuti sporazum, au drugoj fazi, ove promene bi trebalo da značajno utiču na obaveze strana (Pazarcı , I, 185). U suprotnom, jedan od najosnovnijih principa koje islam predviđa u oblasti međunarodnog prava, pakt o vernosti, neće imati smisla.

Biblioghrafija

Müsned, I, 190, 193, 317; III, 445; IV, 323, 329, 386. Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302 → Kahire 1396, s. 225, 227. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Kitâbü's-Siyer ve'l-ḫarâc ve'l-ʿuşr min kitâbi'lAṣl el-maʿrûf bi'l-Mebsûṭ (nşr. Mecîd Haddûrî), Karaçi 1417, s. 153-155, 204-205. Şâfiî, el-Üm (nşr. Mahmûd Mataracı), Beyrut 1993, IV, 261-276. İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 8 vd. İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I-II, 591 vd; III-IV, 223, 325-326. Taberî, İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ (nşr. J. Schacht), Leiden 1933, s. 14, 15. a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1999, VI, 278. Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), IV, 254256. Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 62-64. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, elAḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 48. İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1988, V, 360-364, 413. Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, II, 259. Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 190-191; V, 1692, 1724. İbn Abdülber, el-Kâfî, Beyrut 2002, s. 210, 220. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 876-877. Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 100, 109, 112-113. Burhâneddin elMergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, II, 138. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, I, 313. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, İstanbul 1308, IV, 390. Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405/1984, IX, 238242. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. M. Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1987, II, 91; XI, 87. İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut 1410/1990, str. 44. Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 32, 39-40. Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, elİḫtiyâr litaʿlîli'l-Muḫtâr, İstanbul 1987, IV, 121; V, 28. İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXIX, 141, 209. İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 11. İbn Kesîr, es-Sîretü'n-nebeviyye, Beyrut 1983, III, 313; IV, 165. İbn Receb, el-Ḳavâʿid, Beyrut 1992, s. 338. Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VIII, 172. Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), XIV, 10, 121. İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, V, 446447, 456. İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 455-459. İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir, Kahire 1951, II, 169. Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 260-261. Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1317, III, 150. H. Grotius, Savaş ve Barış Hukuku (trc. Seha L. Meray), Ankara 1967, s. 11, 100-122, 257-294. P. Daru, Histoire de la république de Venise, Paris 1819, I, 532. E. Nys, Les origines du droit international, Paris 1894. A. Vanderpol, La doctrine scolastique du droit de la guerre, Paris 1925, s. 222. Necîb el-Ermenâzî, eşŞerʿu'd-devlî fi'l-İslâm, Dımaşk 1930, s. 39, 40. Charles Crozat, Devletler Umumî Hukuku (trc. Edip F. Çelik), İstanbul 1950, I, 103. Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, s. 45, 52, 144, 202, 253. a.mlf., "Ṣulḥ", EI2 (İng.), IX, 845-846. Sellected Works of C. Snouck Hurgronje (ed. G. H. Bosquet – J. Schacht), Leiden 1957, s. 72-73. I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kairo 1959, str. 27, 106, 125. Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1963, tür.yer.a.mlf., Mecmûʿatü'l-veṯâʾiḳı's-siyâsiyye, Beyrut 1987, s. 57-303.

a.mlf., "Hudeybiye Antlaşması", DİA, XVIII, 297-299. Mohammad Talaat Ghunaimi, The Muslim Conception of International Law and the Western Approach, The Hague 1968, s. 85. a.mlf., Ḳānûnü's-selâm fi'l-İslâm, İskenderiye 1989, tür.yer. J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1971, s. 130. Bilmen, Kamus2, III, 356, 386 vd. Ahmet Reşit Turnagil, İslâmiyet ve Milletler Hukuku, İstanbul 1977, s. 20-22, 81. H. Kruse, Islamische Völkerrechtslehre, Bochum 1979, s. 70, 170. Vehbe ezZühaylî, Âṯ ârü'l-ḥarb fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1981, s. 345-400. Abdülganî Mahmûd, et-Teḥaffuẓ ʿale'lmuʿâhedâti'd-devliyye, Kahire 1407/1986, s. 41 vd. Edip F. Çelik, Milletlerarası Hukuk, İstanbul 1987, I, 141-156. Hüseyin Pazarcı, Uluslararası Hukuk Dersleri, Ankara 1989, I, 97-99, 154, 181, 183, 185. Enver Bozkurt, Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı, Ankara 1992, s. 568-584. Ahmet Yaman, İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler, Ankara 1998, tür.yer. Osman b. Cum'a ed-Damîriyye, elMuʿâhedâtü'd-devliyye fî fıḳhi'l-İmâm Muḥammed b. Ḥasen eş-Şeybânî, Mekke 1417, tür.yer. Şemseddin Ulusal, İslam Hukukuna Göre Uluslararası Andlaşmalar (doktora tezi, 2006), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 12-44, 79123, 256-292. L. B. Macdonald, "Cihâd", DMİ, VII, 188-190.

DATUM. Doba Asr-ı Saâdet i period Hulefa-i Rašidina.

Autor:

NEBİ BOZKURT

Prvi primeri mira u istoriji islama vide se odmah posle seobe. Kada je Hz.Poslanik, sal'lallahu alejhi ve sel'lem, došao u Medinu, dao je pripremiti tekst – nazvan Medinski ustav – koji bi odredio uslove za suživot muslimana i Jevreja u Medini. Ovaj je tekst bio po prirodi ugovora koji bi obezbedio mir u Medini. Osim toga, neki od predmeta u njemu bili su namenjeni miru koji bi vernici i pomenuta plemena sklopili sa drugima. Na primer, postojao je uslov da je mir vernika jedan, da nijedan vernik ne može da sklopi mirovni sporazum isključujući drugog vernika u ratu koji se vodi na Allah-ovom teala putu, i da može da sklopi mir između njih samo na osnovu pravde i jednakosti. Osim toga, bilo je među uslovima da, ako su Jevreji bili pozvani na mirovni sporazum od strane muslimana, oni bi mu se pridružili, a ako bi Jevreji tako nešto ponudili muslimanima, imali bi ista prava kao i muslimani; ali su ratovi zarad vere bili isključeni. Za vreme Resulullaha (s.a.v.s.), on (a.s.) je potpisao mirovni sporazum sa arapskim plemenima kao što su Beni Damre, Beni Gıfar, Beni Dzuhejne, Beni Mudlidz, Beni Eslem, Beni Esdza, Beni Dzuajl, Sakif i Huzaa. Najvažniji ugovor sklopljen u ovom periodu je Hudejbe sporazum. Ovaj ugovor, koji je u prisustvu svedoka napisao i potpisao prepisivač koji su obe strane odobrile 6. (628. godine po Hidžri), od velikog je značaja, tim pre što je prvi znak i pisani dokument kurejšijskog zvaničnika, priznavanje muslimana, (vidi HUDEJB SPORAZUM).

Nakon osvajanja Hajbera, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je potpisao ugovore sa Jevrejima Vadilkure i Fadaka, kao i sa narodom Hajbera. Allah-ov teala Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je sklopio sporazum sa vladarima Dzerbe, Ejlea, Ezruha, Makne, Maana i Dumetuldzendela, pod uslovom da prihvate islamsku dominaciju i plate džizju tokom Tabuk kampanje, gde se suprotstavio pretnjama ratom sa severa, pod uslovom da je sporazum potpisan. Jedan od mirovnih ugovora sklopljen u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.) bio je sa hrišćanskim narodom Nedžrana, koji je poznat bio u umetnosti tkanja i obrade kože. Delegacija Nedžrana, koja je verovatno došla u Medinu 9 (631) na poziv Allah-ovog teala Hz.Poslanika (s.a.v.s.), prihvatila je dominaciju islama ostajući u svojoj veri.Potpisanim sporazumom zagarantovana je imovina, život i verske slobode hrišćana Nedžrana, a zauzvrat se obavezuju da će plaćati 2000 odela džizije godišnje, da podmire potrebe poslanih službenika na mesec dana i da pošalju trideset oklopne košulje, trideset konja i kamila u slučaju rata u Jemenu (Belazuri, str. 90 i dalje;

Hamidullah, Poslanik islama, I, 671-672). Sporazumi su održani i nakon smrti Resulullaha (s.a.v.s.). Zemlje stečene tokom prvih islamskih osvajanja, osvojene su ratom ili mirom. Ponekad je oblast ili grad zauzet delom mirom, a delom ratom, kao u Hajberu, koji je osvojen za vreme Allah-ovog teala Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Na primer, osvajanje Damaska je izvršeno delom mirom, a delom ratom. Od istočne kapije Halid b.Valida, Ebu Ubejde b. Dzara je, s druge strane, ušao kroz kapiju Džabije borbom, a grad se računao kao jedan od gradova osvojenih mirom, prema Halidovom sporazumu. Tokom osvajanja, od pagana i ljudi iz Knjige, traženo je da prihvate islam, a mir je sklopljen sa ljudima iz Knjige koji nisu prihvatili islam u zamenu za plaćanje džizije; Magovi su takođe tretirani kao ljudi iz Knjige. Stanovnici gradova zahvaćenih mirom, nastavili bi da žive u svojoj domovini sa slobodom veroispovesti. Ponekad, strpljivo su čekali mir, a mir je sklopljen posle dugih opsada. Na primer, na ovaj način su ga osvojili Taberije, Surahbil b. Hasene. Ugovorom bi bili zaštićeni životi, imovina, deca, kuće i hramovi ljudi ovog kraja, ali bi iz ugovora bile isključene kuće koje su ostavili prazne i prazne radi izgradnje džamije. Tokom vladavine Hz.Umera, mnogi gradovi su zauzeti pod sličnim uslovima sklapanjem mira. Neki od njih su po drugi put osvojeni

nakon što su islamske vojske otišle odande, jer su prekršile ugovor, pa je ponovo sklopljen mir pod sličnim uslovima. Mirom su osvojeni gradovi kao što su Taberiie, Antakia, Manbij, Karkisija, Dzundisabur, Ahvaz. Postoji neslaganje oko toga da li je Egipat zauzet mirnim putem ili silom oružja. Opšte je prihvaćeno da je egipatska zemlja izvan Aleksandrije mirno zarobljena. Neke od iranskih zemalja osvojene su ratom, a neke mirom. Muavija, koji je bio guverner Damaska za vreme halifata Uthmana (Osmana), otplovio je morem i potpisao sporazum sa ostrvom Kipar u zamenu za džizju. Tokom duge istorije islama, mnogi mirovni ugovori potpisani su nakon osvajanja na veoma širokoj geografiji i međusobne borbe muslimanskih država. Sa druge strane, muslimanske države imaju političke, ekonomske, strateške itd. odnose među sobom ili sa nemuslimanskim državama. Sklopila je razne saveze i sporazume o prijateljstvu u različite svrhe.

Bibliografija

Buhârî, “İʿtiṣâm”, 7. İbn Hişâm, es-Sîre, II, 147-150; III, 321 vd., 331 vd., 351 vd., 368 vd. İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 69. el-İmâme ve’s-siyâse, I, 112, 113, 114, 115. Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 80, 85, 87, 88, 90 vd. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1356, IX, 184 vd. Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ, s. 76, 131, 155. Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 198 vd., 671-672. a.mlf., İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1963, s. 216 vd.a.mlf., el-Veṣ âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, tür.yer. Âbidin Sönmez, Rasûlullah’ın Diplomatik Münâsebetleri ve Sulh Muâhedeleri, İstanbul 1984, s. 82 vd., 106 vd., 137 vd., 149 vd., 175 vd., 204 vd., 258 vd. Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, I, 135 vd., 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 170 vd. M. Akif Aydın, “Anayasa”, DİA, III, 153-155. Mustafa Fayda, “Bey‘atürrıdvân”, a.e., VI, 39, 40.

kod Osmanlija.

Autor:

MEHMET İPŞİRLİ

Bogata akumulacija zakona islamske države i praksa islamskog sveta, formirali su važnu infrastrukturu za mirovni sistem u osmanskom periodu. Međutim, promenljivi uslovi u otomanskim vekovima, najpre vizantijske, zatim evropske države i prijateljski i neprijateljski odnosi sa Safavidima, omogućili su veoma važne nove inicijative, a razvila se bogata mirovna terminologija (emaname, sulhname, ahidname) i procedura. U osmanskom periodu, pored važnih mirovnih ugovora kao što su Žitvatorok, Karlovac, Pasarofča, Prut, Kučuk Kajnarča, sklopljeni su mnogi ugovori koji se mogu smatrati običnim. Može se reći da svaki mirovni pregovor i sporazum dodaje doprinos i dimenziju sistemu. Ostvarenje mira imalo bi različite oblike i faze. Prema islamskom pravu i osmanskoj praksi, pre osvajanja nekog mesta, njegovim ljudima je ponuđeno da prihvate islam ili da se mirno predaju pristankom na plaćanje džizije. Ako narod i uprava ne pristanu na ovo, rat bi postao neizbežan. Ukoliko ne bi došlo do posleratnog osvajanja, između strana bi se zaključilo primirje, a potom i mir. Dakle, mirovni ugovori su se obično sklapali nakon rata, ponekad kao obnova ili produženje ranijeg mira.Ako mirovna inicijativa bude uspešna nakon postizanja primirja između zaraćenih strana, pregovori se kreću, ali ako uslovi nisu jednaki, jača strana može hteti da započne pregovore dok su u ratu bez približavanja primirju. U Kucuk Kainarca-u se vidi da je Rusija sprovela ovu strategiju. Pre zahteva za mir, ratne i mirovne opcije su ocenjene na konsultativnim skupštinama sa svojim pozitivnim i negativnim aspektima. Iako je tim skupštinama ponekad predsedavao sultan, njima je uglavnom predsedavao veliki vezir, šejhu-l-Islam, pa čak i serdar. III. Ahmed Pasarovča navodi da je u kaligrafiji koju je poslao serdar-ı ekremi za mir, u konsultaciji koja je obavljena pre polaska iz Jedrena, šejhu-l-Islam i kazaskerski majstori naveli su da je sastanak završen rečima „Postalo je neophodnost da bude mir“. Osim toga, u avgustu 1791. Selim III, u liniji humajuna koji je poslat velikom veziru Koča Jusuf paši, izjavio je da je konsultativni savet proglasio neophodnost sklapanja mira, jer je vojska pretrpela težak poraz u Madzinu. U pitanjima kao što su rat, mir i sporazumi o savezu, fetve su bile potrebne u pogledu verskog legitimiteta, a ponekad su se čak primenjivale i fetve nekoliko učenjaka. Osmansko-švedski savez od 11. jula 1789. odlučio je da dve strane ne napuštaju jedna drugu i da se ne približavaju nezavisnom miru sa drugim državama. Kada je Rusija izvršila invaziju na otomansku granicu, Švedska je trebalo da stane na stranu Osmanlija umesto da kaže „Imam mir sa Rusijom“. Međutim, ako bi Rusija napala švedsku granicu, Otomansko carstvo bi prvo postupilo sa „primenu na fetva-ji šerifa“ i „konsenzusom za šerijat“ (Mustafa Kesbi, str. 422). U slučaju da se Osmansko carstvo obrati šerifu i da pozitivnu fetvu, odnosno spremnost da uđe u rat na uslovnoj osnovi, bilo je neizbežno da Švedska stane uz svog saveznika pred napadom Rusije. Dakle, činjenica da je u pitanju postupanje u skladu sa evropskim pravom („nasara duveli princip“), baš kao i Švedska, bez traženja fetve, ukazuje fleksibilnost osmanske prakse. Nema sumnje da je učešće nekih pobožnih učenjaka, koji razumeju „emancipaciju“ i svetske poslove u mirovnim pregovorima XVIII i XIX. veka, kao delegata u pregovorima posledica osetljivosti pregovora i usklađenosti utvrđenih članova sa islamskim pravom. Inicijativa bi počela slanjem izaslanika i pisma za mirovni zahtev stranaka ili jedne od njih. Izaslanici bi obično dolazili sa velikom pratnjom da traže mir.

U stvari, zimovanje Sulejmana Veličanstvenog u Amasiji uznemirilo je šaha Tahmasba, a Tahmasbov lord Feruhzad došao je u Amasiju sa pratnjom od više od 500 ljudi da obavesti šahov zahtev za mir.Osam dana nakon dolaska, 10. Radžaba 962. (31. maja 1555.), on je ponovo pozvao pravnog izaslanika na savet i dao pismo sa odgovarajućim uslovima šahu Tahmasbu. Dakle, Kanuni je odredio uslove ugovora kao jaka strana. Iako ovo nije sporazum o poravnanju u klasičnom smislu, on je izuzetan primer.Međutim, ambasadorov zahtev za mir nije uvek bio dobrodošao. Yavuz Sultan Selim odbio je mirovni zahtev delegacije ambasade koja je došla u Amasiju sa dragocenim poklonima šaha Ismaila u ramazanu 921 (oktobar 1515) i zatvorio delegaciju koju su činile važne ličnosti. U Vasvarskom ugovoru (1075/1664) odlučeno je da se jednom pokloni 240.000 filora, a sultan da na to odgovori. U zahtevu za mir, bilo je bitno, da stranke imaju odvojene račune i planove, i da svoje zahteve izražavaju u tom okviru. U stvari, ponuda mira, njeni

uslovi i pregovori, pregovori sa trećim stranama, manevri koje je trebalo izvršiti u to vreme, bili su čisto diplomatski potez. Na primer, pre Pasarofčanskog ugovora, bila je veoma važna optužba šehida Ali-paše protiv Venecije, kojoj je nameravao da objavi rat, i nastojanja da neutrališe Austriju, koja je bila treća strana. Ponekad su se strane menjale u skladu sa promenljivim uslovima i postavljali su se različiti zahtevi. Pobunjeni albanski beg, Skender-beg, zatražio je mir od Fatiha sultana Mehmeda nakon što mu je odsečena pomoć iz Evrope, a ovaj zahtev je prihvatio 867. (1463) jer, želeo je da bude siguran u Albaniju u pohodu na Bosnu. Kasnije, kada su Mlečani hteli da vide Skenderbega sa sobom u svom savezu sa Mađarima, Aleksandar je prekinuo mir odustajanjem od zakletve. Slično, u Karlovicu 1699. Austrija i Španija, bile su za mir, jer je postojala opasnost da izbije pitanje sukcesije. Ovde je glavni odlučujući faktor interesi i jaka volja država. U stvari, značajno je to što je Sokullu Mehmed-paša venecijanskom ambasadoru, koji je vršio neke štetne aktivnosti, oslanjajući se na mir ,između ostalog je rekao da su sporazumi šupalj okvir i da će ga snažna volja država ispuniti. Uprkos sporazumu sa Venecijom, u tom pogledu veoma je važna i obrazložena fetva Ebusuuda Efendije, zasnovana na islamskim principima i praksi za osvajanje Kipra. Drugi primer koji ukazuje važnost međudržavne politike moći u delotvornosti mirovnog sporazuma je Pariski ugovor iz 1856. godine. Ugovor je prihvatio Osmanlije kao ravnopravnog člana evropskog državnog sistema, garantovao teritorijalni integritet države i uključio ga u evropsko pravo (Adanır, XIII [2005], str. 395 i dalje). Može se reći da su osmanske diplomate sklapale veoma snažne i uspešne sporazume u osmanskoj diplomatiji, uz neke izuzetke. Iako Osmanlije nisu pobedile, uspeh Ramija Mehmeda Efendije za mirovnim stolom u Karlovicu izražava Marsilji. Važno je s vremena na vreme sklapati sporazume o prijateljstvu i savezu, sa Habzburgovcima i Rusijom, sa kojima ima generalno neprijateljske odnose, i sa drugim državama, posebno protiv njih, i tu veliki doprinos imaju delegati. Kako je prvi put primećeno u Karlovcu, na početku i nastavku pregovora bile su neke posredničke države osim strana, a posredovanje su vršili njihovi stalni ili vanredni ambasadori. Jasno je da su ove države davale posredničke ponude u skladu sa svojim ekonomskim i diplomatskim interesima. Naime, kao primer, može se navesti obnavljanje postojećeg trgovinskog sporazuma od strane francuskog ambasadora po novom zakonu, kao nagrada za njegovo uspešno posredovanje u Beogradskom miru. Tokom mirovnih pregovora bila je važna taktika da je vojska spremna za rat, čak i u pripravnom položaju na frontu. Tokom pregovora u Karlovcu, Amkazade Husein-paša je pokušao da ostavi utisak da je vojska spremna za rat kada su mirovni pregovori došli u ćorsokak. Vremenom je postalo ustaljeno pravilo da se u traktatima pominju delegati i njihove pozicije koje su u vezi s tim uzdignute. Na primer, Osmanlije sa tri strane u Žitvatoročkom ugovoru, Budin Bejlerbeji Ali-paša, Austrijski car II. Radolfa je predstavljao Ernst Molart, Mađarskog kralja Bočkaja je predstavljao baron Ištvan Ilešazi kao delegati. Ugovor, koji je završen u tri faze, potpisale su strane na period od dvadeset godina 10. Redžeba 1015 (11. novembra 1606), koji je ispravljen i reformisan u martu 1608, a konačni tekst je odobren 11. oktobra 1608. godine.

U ovom slučaju, dogovoreni tekst su vladari odobrili oko dve godine kasnije. U XVIII i XIX. veku se vidi da su vodeći učenjaci iz reisu-l-kuttaba i „sudura“ (posebno Raif Pašazade Ismet Bejefendi) bili imenovani za delegate na nekim mirovnim pregovorima (Rešad Ekrem [Kocu], br. 342, 53347, 394). Delegati u pregovaračkom odboru dobijali su čin koji odgovara činu odgovornostima koje će preuzeti. Naime, u cilju nastavka mirovnih pregovora u Kučuk Kajnarki, veliki vezir Kethuda Ahmed Resmi Efendi je krenuo kao prvi delegat sa činom nišandžije i činom ambasadora, a Reisu-l-kuttab Munib Efendi, ponovo kao drugi delegat sa činom poslanstva. Tokom mirovnih pokušaja u Fokšanu, tokom rata (avgust 1772), osmansku stranu su predstavljali Nišanci Jenišehirli Osman efendi i Aja Sofija šejh Jasinizdzade Osman efendi, da se konsultuju o pitanjima vezanim za veru. Delegati bi tražili vreme da pitaju štab o važnim pitanjima. Kada su mirovni pokušaji učinjeni u Bukureštu u novembru 1772. godine otegnuti ruskim insistiranjem na aneksiji Krima, ruski

delegat Obreškov je zatražio četrdeset dana da se konsultuje sa Moskvom. Nametanje oštrih uslova moglo bi dovesti do prekida pregovora. Da bi se ova situacija detaljnije sagledala, održane su konsultativne skupštine, au međuvremenu su se vodile žestoke rasprave. Tako je prošla tema zamka Timišvar i njegovog rušenja u Karlovcu.Tekst mirovnih pregovora, zvanični zapisnici, koji se nazivaju mukalema mazbata, važni su kao dokumenti o tome, kako su se pregovori odvijali. Štampana svedočanstva Mehmeda Saida Galiba Efendije, nazvana Revabitu'l-ukud, o sporazumima Žistovi i Age, predstavljaju važan primer takvih dokumenata. Stranke su mogle da istaknu pitanja koja su bila prihvaćena u prethodnim sporazumima, ali nisu na neki način sprovedena, u skladu sa sopstvenim interesima. Iako je ravnopravnost otomanskih i austrijskih vladara prihvaćena Žitvatoročkim ugovorom iz 1606. godine, to nije u potpunosti sprovedeno i to je još jednom potvrđeno u Karlovcu. U ugovoru o starosti naglašena je važnost prethodnih ahidnama, sa izuzecima. Iz pregleda tekstova se vidi da postoji mnogo različitih primena u mirovnim ugovorima. U privremenim mirovnim ugovorima određivan je period od tri, pet, osam, dvadeset i dvadeset pet godina, koji bi tekao od trenutka potpisivanja sporazuma. Važno je napomenuti da je u mnogim ugovorima sa Austrijom usvojen osmogodišnji period. Mnogo puta je ugovor bio produžen ili obnavljen pre njegovog isteka. U stvari, to je unapred rečeno. Nakon postizanja saglasnosti u sporazumima i potpisivanja sporazuma od strane delegata, mogli bi se dodavati novi članovi uz saglasnost obe strane u vremenskom periodu do odobrenja relevantnih šefova država. Nakon završetka pregovora i postizanja sporazuma, nagodbe su potpisali ovlašćeni delegati stranaka, a mir bi stupio na snagu uz odobrenje monarha. Monarhovo odobrenje dodato je kao rečenica na kraj teksta ugovora (za izraze videti Erim, str. 286, 353, 424). Postoje razni ugovori koji se ne smatraju važećim, jer je sve završeno, ali nije ratifikovano: 1877. Osmanlije nisu ratifikovali britanski ugovor o Crvenom moru, Abesiniji i Egiptu, jer su bili sumnjičavi prema britanskim ambicijama. Iako je i ratifikovan, Sanstefanski ugovor (3. marta 1878) nije stupio na snagu. Isto tako, Sevrski ugovor (10. avgust 1920) nije mogao biti sproveden, iako su ga potpisali ovlašćeni delegati. Važna pitanja su jezici na kojima će dogovoreni tekst biti napisan, kako jezik tako i jezici zvaničnog teksta.Tekstovi međusobnih mirovnih ugovora pripremaju se na različitim jezicima a ponekad između njih mogu postojati značajne razlike. Koji god tekst bio prihvaćen kao osnova, poštovan je, ostali su se smatrali njegovim prevodima. Mađarski i turski tekstovi bili su suštinski u Žitvatoroku. U Evropi je, međutim, latinski tekst bio šire priznat (Bajerle (Bajern), VI [1980], str. 6-7). Pruski ugovor iz 1711. pripremljen je na turskom i ruskom jeziku. Između ovih tekstova, čiji originali ne postoje, postojale su bitne razlike. U pregovorima i prevođenju tekstova nailazili su na razne probleme. Razmenjeni su tekstovi pripremljeni na turskom, ruskom i italijanskom jeziku u Kucuk Kainarca (Kudzuk Kainardza). Međutim, falsifikovani tekst koji je carica objavila na francuskom jeziku 1775. godine postao je validan kao glavni tekst u evropskim političkim skupovima, dovevši je do pretpostavke da su ruske tvrdnje istinite. Varšvaski ugovor (1664), potpisan posle Ujvarske ekspedicije, pripremljen je na turskom i latinskom jeziku i poslat u Istanbul i Beč. Iako je Sanstefanski ugovor jedini ugovor poznat kao „mukaddemat-ı sulhijje“, u tekstu ugovora se navodi da je primirje potpisano sa Rusijom 11. avgusta 1791. u Kalasu takođe kao mukaddemat-ı sulhijje.

Ugovori koje je Osmansko carstvo sklapalo sa državama sa kojima je vekovima bila u prijateljskim i neprijateljskim odnosima, doprineli su formiranju veoma bogate terminologije na turskom jeziku. Činjenica da je veliki deo ove terminologije zaboravljen i uvršten samo u neke rečnike na današnjem turskom jeziku, znači da se gubi diplomatska tradicija i akumulacija, koja se doživljava vekovima, kao i delikatnost i bogatstvo političkog jezika.

Bibliografija

Feridun Bey, Münşeât, I-II, tür.yer.; Râşid, Târih, II, 494-503; Mustafa Kesbî, İbretnümâ-yı Devlet (haz. Ahmet Öğreten), Ankara 2002, s. 421-422; Mehmed Said Gālib, Revâbitü'l-ukūd: Mükâleme Mazbatası, İstanbul 127073, I-IV; Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1294-98, I-V; Le Baron I. de Testa, Recueil des traités de la porte

ottomane avec la puissances étrangères, Paris 1864-1911, I-XI; G. Aristarchi, Legislation Ottomane, Constantinople 187388, I-VII; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman, Paris 1897-1903, I-IV; Reşad Ekrem [Koçu], Osmanlı Muâhedeleri ve Kapitülasyonlar 1300-1920 ve Lozan Muâhedesi, İstanbul 1934, tür.yer.; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri, Ankara 1953, s. 59, 70-71, 286, 353, 424; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, tür.yer.; a.mlf., "Ṣulḥ", EI2 (İng.), IX, 845-846; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, str. 108; H. Theunissen, Ottoman Venetian Diplomatics:The Ahidnames (EJOS: Electronic Journal of Oriental Studies I/2 (1998), str. 1-698; D. Kolodziejczyk, Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century), Leiden 2000; R. H. Davison, "Russian Skill and Turkish Imbecility: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered", Slavic Review, XXXV/3 (1976), s. 463-483; G. Bayerle, "The Compromise at Zsitvatorok", Ar.Ott., VI (1980), s. 5-53; Fikret Adanir, "Turkey's entry into the Concert of Europe", European Review, XIII, Cambridge 2005, s. 395-417.

DÂRULİSLÂM- دار الإسلام - Fikh izraz koji se koristi za zemlje pod vlašću muslimanske države.

Autor:

AHMET ÖZEL

Reč dar, koja na arapskom znači „dom, komšiluk, mesto gde pleme boravi ili se naseli", takođe znači pleme, metaforički. U islamskom pravu, koristi se da znači „zemlju pod vlašću islamske ili neislamske vlade" (Ibn Abidin, III, 247). Pripisivanje neke zemlje muslimanima ili nemuslimanima zavisi od faktora uprave i dominacije u toj zemlji; Ko god ima upravu i prevlast, država im se pripisuje (Cessas, vr. 162b; Debusi, vr. 122b; Serahsi, el-Mebsut, X, 114). U knjigama o fikhu, daru-l-islam je „mesto pod vlašću muslimana" ili „mesto pod vlašću muslimana (šefa države) i zemlja u kojoj je sultanat na snazi". Shodno tome, daru-l-islam je zemlja pod vlašću muslimana i gde se primenjuje islamski pravni sistem. U ovom slučaju nije bitno da li je stanovništvo muslimansko ili nemuslimansko, manje ili više. U okviru ovih mera, pojava daru-l-islama kao koncepta, poklapa se sa periodom Medine kod Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Zato što muslimani tokom mekanskog perioda nisu imali nezavisnu upravu i političku organizaciju. Međutim, nakon Hidzre (seobe), formiranjem Islamske države u Medini, oni su imali svoju državu i nezavisnu upravu u ovoj zemlji. Tako je prvi daru-l-islam postao Medina, koja se u nekim hadisima pominje kao "daru-l-hidzra" ili "daru'l-muhadzirin" (Ibn Mace, "Jihad", 38; Abu Davud, "Cihad", 90) (Ibn Kajjimm el-Cevzijja). , I, 5). Kada su muslimani formirali političku zajednicu u Medini, i njihovi odnosi sa nemuslimanima dobili međunarodni karakter, formirao se i daru-l-islam kao polje delovanja i pravni poredak islamske uprave. Zemlja koja se smatra darulharb-om pretvara se u daru-l-islam kada njeni ljudi postanu muslimani ili nakon osvajanja, kada se tamo primenjuju pravila islama.

Po ovom pitanju postoji konsenzus među učenjacima fikha. Međutim, zemlja ne postaje daru-l-islam samo time što je osvojena. Da bi se smatrali daru-l-islamom, potrebno je odlučiti se za sticanje domovine, odnosno postavljanjem vladara i sprovođenjem islamskih pravila. Pored toga, da bi darul-harb postao daru-l-islam, ne mora nužno da bude u blizini islamskih zemalja. Mesto okruženo zemljom daru-lharb-a postaje daru-l-islam čak i ako su ispunjeni gore navedeni uslovi. Postoje različita mišljenja među islamskim pravnicima o tome u kojim slučajevima će se daru-l-islam pretvoriti u daru-l-harb. Pretvaranje daru-l-islama u dar u-l-harb pominje se u knjigama o fikhu u sledeća tri slučaja:

a). Invazija nemuslimanske države na islamsku zemlju.

b). Otpadništvo i okupacija grada ili regije u Dar al-Islamu.

c). Nemuslimani (dhimmi) koji su podanici islama tako što su ugovorom o zimmi prešli pod zaštitu i dominaciju islamske države, prekršili ovaj sporazum i proglasili svoju dominaciju u mestu gde se nalaze. U ova tri slučaja, pogledi na to, kako će se okupirana mesta pretvoriti u daru-l-harb su sledeći:

1). Prema malikijskim i hanbelijskim pravnicima, kao i po Ebu Jusufu i imamu Muhammedu iz hanefija, daru-lislam se pretvara u daru-l-harb primenom pravila kufra. Ovo gledište je zasnovano na analogiji; Drugim rečima, pošto se daru-l-islam primenom islamskih pravila transformiše u daru-l-islam, daru-l-islam se takođe pretvara u daru-l-harb primenom odredbi kufra.

2). Prema Ebu Hanifi, tri uslova moraju biti ispunjena da bi se daru-l-islam pretvorio u daru-l-harb:

a). Sprovođenje pravila kufra (neislamskog pravnog poretka) u napadnutom području.

b). Odsustvo muslimana ili dhimma (Zimma) u zemlji koji su u najboljim godinama.

c). Zemlja je u blizini dariu-harba. Prema prvom uslovu, ako se islamska pravila primenjuju zajedno sa pravilima kufra u daru-l-islamu, to znači da ovaj uslov nije ispunjen. Svrha prve zaštite je sigurnost života i imovine koju su muslimani i Zimmi imali u skladu sa islamskim pravom u daru-l-islamu prije invazije neprijatelja. Ako se ovo obezbeđenje nastavi bez prekida, to mesto se neće pretvoriti u daru-l-harb. Međutim, ako sigurnost života i imovine, makar i jednom, potpuno nestane, pošto će se država pod drugim uslovima pretvoriti u bolnicu, kasnije ponovnim priznavanjem ovih prava, neče imati vrednost. Ova situacija je slična sigurnosti života i imovine koja se daje muslimanu koji bezbedno uđe u bilo koji daru-l-harb. Prema trećem uslovu, ako je zemlja okružena drugim islamskim zemljama i nema granicu daru-l-harb-a, ona se ne pretvara u daru-l-harb. Prema Ebu Hanifi, kada se neko pravilo fiksira sa bolešću, isto pravilo traje sve dok postoji nešto od te bolesti. Daru-l-harb je postao daru-l-islam primenom tamošnjih islamskih pravila. Iz tog razloga, ako postoje neke od islamskih odredbi u napadnutom daru-l-islamu, pošto će postojati deo bolesti, vladavina daru-l-islama će se nastaviti. Ukoliko se ne ispune tri navedena uslova, dokazi će biti u suprotnosti (sukob poređenja) jer će biti dovedena u pitanje de facto dominacija nemuslimana i nastavak islamske dominacije. U ovom slučaju će se prihvatiti da je to mjesto daru-l-islam u skladu sa pravilom istishaba- الاستصحاب, bilo iz predostrožnosti preferirajući islamsku stranu ili zato što analogije jedna drugu poništavaju. Moguće je objasniti Ebu Hanifin stav na sledeći način: Kada mesto pod islamskom dominacijom padne u ruke neislamskih snaga, stvarna dominacija nije dovoljna da promeni vladavinu zemlje. Promjenom prevlasti, neprekidan nastavak sigurnosti života i imovine muslimana, sloboda muslimana da obavljaju namaz i da nastave svoje verskoobrazovne aktivnosti, ukazuje na to da imaju moć koju sadašnja uprava u tom mestu ne može zanemariti, a samim tim i de facto, neislamsku dominaciju ukazuje da ona nije u potpunosti ostvarena.

I to sprečava da se ovo mesto, koje je pod vlašću islama, smatra pod vlašću kufra. U ovom slučaju, navođenje da zemlja ostaje daru-l-islam, znači, da se dominacija kufra u zemlji ne smatra pravno valjanom. Prihvatiti da se zemlja pretvorila u daru-l-harb znači, potvrditi da je trenutna dominacija pravno valjana. Međutim, bez obzira da li je prihvaćeno da zemlja ostaje daru-l-islam ili se pretvorila u daru-l-harb, sadašnja neislamska administracija nije politički priznata od strane muslimana i drugih tamošnjih islamskih država. (istishab – yالاستصحاب - Izraz fikh metod u smislu metode presuđivanja te slobode i ne-odgovornosti ili situacije za čije je postojanje ranije bilo poznato, nastavlja se, osim ako ne postoje dokazi koji govore suprotno).

3). Prema Šafijima, daru-l-islam se ne bi pretvorio u daru-l-harb čak ni da je kasnije napadnut, čak i da je prošlo mnogo godina od invazije. Ovaj stav da se daru-l-islam nikada neće pretvoriti u daru-l-harb znači da imovina neće legalno preći na nemuslimane. Jer, za razliku od ostala tri mezheba, po šafijama, nemuslimani ne mogu legalno da poseduju imovinu muslimana invazijom. Međutim, s obzirom na to da je izvršila invaziju na jednu islamsku zemlju i da je, prema Šafijima, razlog za rat bilo bogohuljenje (vidi CIHAD), jasno je da bi ova država bila u ratu i da bi se zemlja smatrala daru-l-harb-om u pogledu političkih odnosa. U stvari, zemlja koju je njen narod napao otpadništvom pretvara se u daru-l-harb primenom odredbi kufra, prema Imamu Šafiju. Jer, vlasništvo nad dobrima i zemljom uglavnom pripada otpadnicima i nema promene vlasnika.

Bibliografija

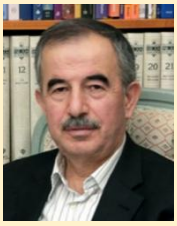
İbn Mâce, "Cihâd", 38. Ebû Dâvûd, "Cihâd", 90. Cessâs, Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 717, vr. 162b-163a. Debûsî, el-Esrâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 310, vr. 122b, 126b, 193a, 203b, 453a. Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 19, 23, 81, 114. a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid – Abdülazîz Ahmed), Kahire 1971, I, 251, 350-351; IV, 1253-1257; V, 1703, 1890, 2190-2192. Kâsânî, Bedâ'i', VII, 130-131. İbn Kudâme, el-Muġnî, X, 72-73, 82, 103. İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Dımaşk 1381/1961, I, 5, 365-366. İbn Rûzbihân, Sülûkü'l-mülûk (Muslim Conduct of State), İslâmâbâd 1974, s. 456-461. Şa'rânî, el-Mîzânü'l-kübrâ, Kahire, ts., II, 153. İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, VI, 350; IX, 269. İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 393; III, 247. Haccâvî, el-İḳnâ', Kahire 1351, II, 7, 42, 55; IV, 305-306. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, IV, 354; X, 594. Zühaylî, Âṯ ârü'l-ḥarb fi'l-fiḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1965, s. 130 vd., 170-176, 192, 196. Ali Ali Mansûr, eş-Şerî'atü'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûnü'd-devliyyü'l-'âm, Kahire 1390/1971, s. 94, 128-130, 140, 236, 240. Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislâm- Dârulharb, İstanbul 1991, s. 109-202.

(**hadd***- الحّد - Izraz fikh-a, koji izražava kaznene sankcije koje nisu kisas* i diyet*, određene u Kur'anu (a.m) i Sunnetu.

(**kisas** – القصاص - Kažnjavanje učinioca kaznom ekvivalentnom delu učinjenom za krivična dela hotimično ubistvo i aktivno delo).

(**diye**t – الدية - U islamskom pravu, imovina koja se plaća oštećenom kao kazna i krvna cena za ubistvo i ranjavanje).

Autor:



ALİ BARDAKOĞLU

Reč hadd (množina hudud) je infinitiv u rečniku, „ometati, razdvajati dve stvari“; Kao imenica, označava nešto što sprečava da se dve stvari pomešaju, kraj i ivica predmeta, granica, definicija. U fikhu, to se odnosi na kaznene sankcije koje se moraju ispuniti po Allah-ovom teala pravu, čija je visina i priroda određena. Pojam značenje reči u nauci o fikhu delimično je rezultat upotrebe izraza „hududullah“ sa širokim sadržajem u Kur'anu (a.m.), a u velikoj meri, rezultat upotrebe reči hadd u Kur'anu (a.m.) i u hadisu, što je postalo sasvim evidentno u hadisima. Reč hudud se pojavljuje na četrnaest mesta u Kur'anu (a.m.); Trinaest od njih se pripisuje Allahuteala, a u jednom ajetu (Et-Tavba 9/97) objava koju je Allah teala poslao svom Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), (M. F. Abdulbaki, al-Mu'cem, "hdd" md.), a koji glasi:

97. „ Beduini su najveći nevjernici i najgori licemjeri, i razumljivo je što ne poznaju propise koje Allah Svome Poslaniku objavljuje. A Allah sve zna i mudar je “. (at-Tavba 9/97), (Korkut).

U ovim ajetima, izraz hududullah ima značenja kao što su "zakoni, zabrane, mjere, granice", u zavisnosti od toka izražavanja ajeta, budući da se prethodno pominje s obzirom na određene odredbe i obaveze. U nekim ajetima, ispunjenje i dobro očuvanje ovih odredbi koje je postavio Allah teala, (El-Bekare 2/229; Et-Tevba 9/112) :

229. „ Puštanje može biti dvaput, pa ih ili velikodušno zadržati ili im na lijep način razvod dati.* A vama nije dopušteno uzimati bilo šta od onoga što ste im darovali, osim ako se njih dvoje plaše da Allahove propise neće izvršavati. A ako se bojite da njih dvoje Allahove propise neće izvršavati, onda im nije grehota da se ona otkupi. To su Allahovi propisi, pa ih ne narušavajte! A oni koji Allahove propise narušavaju, nepravedni su “. (El-Bekare 2/229), (Korkut).

Zatim:

14.“ A onoga ko se bude protiv Allaha i Poslanika Njegova dizao i preko granica Njegovih propisa prelazio- On će u vatru baciti, u kojoj će vječno ostati; njega čeka sramna patnja“. (En-Nisa 4/14), (Korkut).

Zatim:

1.O vjerovjesniče, kada htjednete žene da pustite, vi ih u vrijeme kada su čiste pustite, a onda vrijeme koje treba da prođe brojte i Allaha, Gospodara svoga, bojte se. Ne tjerajte ih iz stanova njihovih,- a ni one neka ne izlaze-, osim ako očito sramno djelo učine. To su Allahovi propisi. Onaj koji Allahove propise krši – sam sebi nepravdu čini. Ti ne znaš, Allah može poslije toga priliku pružiti. (Et-Talak 65/1), (Korkut).

Izrazi hududullah u Kur'anu (a.m.) su "versko-moralne odgovornosti i odredbe", koje se pominju uopšteno u ajetima u kojima se pominje, a ponekad se vezuju za društveni zdrav razum (maruf), a ne za pravno značenje koje ova reč kasnije dobija u fikhu i evocira značenje „fiksne kaznene

sankcije koju je Allah teala odredio". Iako je Fazlurahman (IS, IV/3, str. 237-239) u pravu, ne treba zanemariti da u značajnom delu ovih ajeta, fraza hududullah se odnosi na versko-moralne odredbe koje se pominju u ajetu i takođe mogu biti predmet zakonske sankcije.

U stvari, dela koja nisu zabranjena za postača (El-Bekare 2/187):

187. Dozvoljava vam se da se u noćima dok traje post sastajete sa svojim ženama;* one su odjeća vaša, a vi ste njihova odjeća. Allah zna da vam je bilo teško, pa je prihvatio pokajanje vaše i oprostio vam. Zato se sada sastajte sa njima u želji da dobijete ono što vam je Allah već odredio. Jedite i pijte sve dok ne budete mogli razlikovati bijelu nit od crne niti zore;* od tada postite sve do noći. Sa ženama ne smijete imati snošaja dok ste u i'tikafu u džamijama.

To su Allahove granice, i ne približujte im se! Eto tako Allah objašnjava ljudima propise Svoje da bi se onoga što im je zabranjeno klonili. (El-Bekare 2/187), (Korkut),odredbe koje određuju nasledne udele naslednika:

11. Allah vam naređuje da od djece vaše- muškom pripadne toliko koliko dvjema ženskima. A ako bude više od dvije ženskih, njima- dvije trećine onoga što je ostavio, a ako je samo jedna njoj- polovina. A roditeljima, svakome posebno- šestina od onoga što je ostavio, ako bude imao dijete; a ako ne bude imao djeteta, a nasljeđuju ga samo roditelji, onda njegovoj materi- trećina. A ako bude imao braće, onda njegovoj materi- šestina, pošto se izvrši oporuka koju je ostavio, ili podmiri dug. Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši. To je Allahova zapovijed!- Allah, zaista, sve zna i mudar je. (Korkut)

12. A vama pripada- polovina onoga što ostave žene vaše, ako ne budu imale djeteta, a ako budu imale dijete, onda- četvrtina onoga što su ostavile, pošto se izvrši oporuka koju su ostavile, ili podmiri dug. A njima- četvrtina onoga što vi ostavite, ako ne budete imali djeteta; a ako budete imali dijete, njima- osmina onoga što ste ostavili, pošto se izvrši oporuka koju ste ostavili, ili podmiri dug.

A ako muškarac ili žena ne budu imali ni roditelja ni djeteta, a budu imali brata ili sestru, onda će svako od njih dvoje dobiti- šestinu; a ako ih bude više, onda zajednički učestvuju u trećini, pošto se izvrši, ne oštećujući nikoga, oporuka koja je ostavljena ili podmiri dug; to je Allahova zapovijed! - A Allah sve zna i blag je. (Korkut)

13. To su Allahovi propisi. Onoga ko se pokorava Allahu i Poslaniku Njegovu- On će uvesti u džennetske bašče, kroz koje će rijeke teći, u kojima će vječno ostati, i to je uspjeh veliki. (Korkut)

14. A onoga ko se bude protiv Allaha i Poslanika Njegova dizao i preko granica Njegovih propisa prelazio- On će u vatru baciti, u kojoj će vječno ostati; njega čeka sramna patnja. (En-Nisa 4/11-14), (Korkut),trostepeno pomirenje odredbe potrebne za osobu koja se zavetuje na **zihar***- الظهار:

2. Oni od vas koji ženama svojim reknu da im nisu više dopuštene, kao što im nisu dopuštene majke njihove,- a one nisu majke njihove, majke njihove su samo one koje su ih rodile-, oni, zaista, govore ružne riječi i neistinu – a Allah sigurno briše grijehe i prašta. (Korkut)

4. Onaj koji ne nađe, dužan je da dva mjeseca posti uzastopce prije nego jedno drugo dodirne. A onaj ko ne može, dužan je da šezdeset siromaha nahrani, zato da biste potvrdili da u Allaha i Poslanika Njegova vjerujete – to su vam Allahovi propisi. A nevjernike čeka patnja nesnosna. (El-Mudzadela 58/2-4),(Korkut),nazivajući obavezu iddet * i pravo sukna*:

O vjerovjesniče, kada htjednete žene da pustite, vi ih u vrijeme kada su čiste pustite, a onda vrijeme koje treba da prođe brojte i Allaha, Gospodara svoga, bojte se. Ne tjerajte ih iz stanova

njihovih,- a ni one neka ne izlaze-, osim ako očito sramno djelo učine. To su Allahovi propisi. Onaj koji Allahove propise krši – sam sebi nepravdu čini. Ti ne znaš, Allah može poslije toga priliku pružiti. (Et-Talak 65/1), (Korkut), predviđenim za žene nakon završetka bračne zajednice, hududullah, i zahtev da se oni poštuju, u određenoj meri, formirali su osnovu za značenje reči u fikhu.

(**Zihar***- الظهار - Izraz fikh u smislu da muž upoređuje svoju ženu sa svojom majkom ili rođacima koji neće biti verski venčani).

(**Iddet** – العّدة - Izraz fikh, koji označava vreme koje žena čiji je brak prekinut mora da sačeka pre nego što se ponovo uda).

(**Sukna** –السك ني - Pravo korišćenja kuće ili njenog dela kao stana).

Navodi se da se reč had, koja se nalazi u hadisima, imala je raznovrsnost i bogatstvo koje odražava njeno rečničko značenje i razne običaje, kao i njen širok sadržaj u Kur'anu (a.m.), (na primer, videti el-Muvattaʾ, „Dzudud" , 10; Musned, IV, 226; Buhari, "Bujuʿ)", 96, "Sufʿa", 1, "Šeriket", 6, "Megazi", 53; Muslim, "Hudud", 8-9; Ebu Davud, " Akzıje", 14, „Dzudud", 38) sa ovim terminom, , često se pominje kao kaznene sankcije, određene u Kur'anu (a.m.) ili utvrđene po nahođenju i primeni Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Vidi se da su izraženi zločini koji zahtevaju sankcije, (vidi Vensinck, el-Mu'cem, „hdd" art.). Iako se može reći da ovo poslednje značenje nije nezavisnije od sadržaja reči hududullah u Kur'anu (a.m.), reč had koja se nalazi u hadisima pod naslovom "Kitabu'l-Hudud" u zbirkama hadisa generalno znači određene kaznene sankcije ili krivična dela koja ih prouzrokuju, i koje su odigrale pripremnu ulogu u značenju pojma stečenog u literaturi.Priroda i obim ograničenja. U islamskom pravu, krivične sankcije podležu razlikama u različitim aspektima. Najpoznatija od njih je da su kazne podeljene u tri grupe, kao što su; hadd, kisas-dijet i ta'zir. Pošto se ova razlika pravi uzimajući u obzir prirodu prava koje preovladava u izvršenju kazne i kriterijuma po kojima je kazna određena šerijatom, ona je ostala važeća u mnogim oblastima islamskog krivičnog prava, od klasifikacije zločina do kodifikacije, postupak suđenja i izvršenja, a klasična doktrina je skoro zasnovana na ovoj distinkciji. Moguće je i kazne podeliti na dve kao što su one određene šerijatom i one koje su prepuštene nadređenju sluga (nadležnih organa), kao što su to činili neki autoriteti, a prvi deo se ponovo može podeliti na dva, kao hadis-kisas.Ova razlika je još jedan aspekt gornje klasifikacije. Iako postoje razlike u mišljenjima prema mezhebima fikha i nekih pravnika, u islamskoj pravnoj literaturi, pod hadom se uglavnom podrazumevaju kaznene sankcije, koje se moraju ispuniti kao pravo Allaha teala, odnosno, pravo društva, iznos, čija je priroda određena šerijatom (nas). Zločini za koje su potrebne ove kaznene sankcije, nazivaju se hadd zločini (dzaraimu'l-hudud), a ponekad, metaforički, hadd.

U Kur'anu (a.m.) se u ovoj grupi pominju četiri kazne:

1. udaranje 100 štapova (celde) na preljubnika:

2. Bludnicu i bludnika izbičujte sa stotinu udaraca biča, svakog od njih, i neka vas pri vršenju Allahovih propisa ne obuzima prema njima nikakvo sažaljenje, ako u Allaha i u onaj svijet vjerujete, i neka kažnjavanju njihovu jedna skupina vjernika prisustvuje! (Korkut) (En-Nur 24/2);

4. One koji okrive poštene žene, a ne dokažu to s četiri svjedoka, sa osamdeset udaraca biča izbičujte i nikada više svjedočenje njihovo ne primajte; to su nečasni ljudi, (Korkut).

3. Odsecanje ruke lopovu:

38. Kradljivcu i kradljivici odsijecite ruke njihove, neka im to bude kazna za ono što su učinili i opomena od Allaha! A Allah je silan i mudar. (El-Maide 5/38),(Korkut):

4. Ubistvo, vješanje, poprečno sečenje ruku i nogu ili progon onih koji počine zločine kao što su oružana pljačka, blokada puteva i razbojništvo:

33. Kazna za one koji protiv Allaha i Poslanika Njegova vojuju i koji nered na Zemlji čine jeste: da budu ubijeni, ili razapeti, ili da im se unakrst ruke i noge odsijeku ili da se iz zemlje prognaju.* To im je poniženje na ovome svijetu, a na onome svijetu čeka ih patnja velika, (Korkut)

34. ali ne i za one koji se pokaju prije nego što ih se domognete! I znajte da Allah prašta i da je milostiv. (El-Maide 5/33-34), (Korkut).

Iako nisu uključene u Kur'an (a.m.), u hadisima se ove kazne nazivaju posebnim ili generalno izražene rečju hadd, (videti Buhari, „Hudud", 12, 21, 27, 42, „Anbiia'", 54; Muslim, „ Judud."", 8, 40; Abu Davud, "Judud", 5, 10-12). Kada se ove kazne uvrste u hudu grupu, islamski pravnici su saglasni da zakonodavcu i šefu države neće biti data fundamentalna diskrecija i diskreciono pravo da smanji ili poveća ove kazne ili da ih pretvori u drugu vrstu kazne. Najznačajnija rasprava po ovoj temi je ta da je prva grupa islamskih pravnika koji pripadaju različitim školama fikh-a, ignorisala zapis o „obaveznosti radi Alaha teala" u definiciji hadda, definišući ga kao hadd „kaznu koju određuje šerijat". (Maverdi, str. 288; Ebu Ia'la, str. 257; Ibn Rušd, II, 456; Ibnu'l-Humam, V, 5).Kao rezultat ovoga, kisas i dijet, koji čine posebnu kategoriju, jer se odnose na lična prava prema većini i podležu sasvim drugačijem postupku i pravilu od ostalih, ova druga grupa pravnika smatra dijet-ske kazne u grupi hadd-a. Međutim, ova razlika u mišljenju ne ide dalje od verbalne rasprave, jer ove dve grupe nemaju praktične posledice koje će uticati na prirodu kazne i sudskog postupka. Rasprava o tome koje vrste krivičnih dela i kazni spadaju u obim hadd-a je od velike važnosti, jer direktno utiče na rezultat da kazne podležu amnestiji i suhul* (miru) ili da se mogu izmeniti po nahođenju zakonodavca; Vidi se da se rasprave vođene u ovom pravcu koncentrišu na zločine i kazne utvrđene i primenjene rečima i praksama Hz.Poslanika (s.a.v.s.), a ne na kaznene sankcije spomenute u Kur'anu (a.m.). Jedan od razloga za ovo je prenošenje različitih predaja o tome da li je Allah-ov teala Hz.Poslanik (s.a.v.s.) primenio fiksnu kaznu za bilo koji zločin čija se kazna ne pominje u Kur'anu (a.m.), a drugi važniji razlog je taj što je Hz.Poslanikova (s.a.v.s.) praksa bila nepromenjiva kazna (hadd), predložio je radi Allaha teala.Pored toga što šef države u svom svojstvu nosi mogućnost diskrecionog prava (ta'zir) koji se koristi u zavisnosti od uslova tog dana, postoje različiti pristupi po ovom pitanju. S tim što se kazna predviđena Kur'anom (a.m) za krivično delo preljube dodeljuje samcima, a da se preljubnik osuđuje na smrt kamenovanjem (recm*) ako je oženjen, progon samohrane preljubnice na određeno vreme, period, došao je na dnevni red sa naredbom i praksom Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Buhari, "Hudud", 21, 30-32; Ebu Davud, "Hudud", 23-25).

Osim činjenice da neki od pravnika, uključujući haridžite i većinu šiita, ne prihvataju kaznu kamenovanja, koja je utvrđena sunnetom, pravnici Ehl-i-sunnea, koji kaznu kamenovanja vide kao legitimnu , takođe su saglasni da to nazovu kaznom hadd-a. Prema Hanefiji, kazna progonstva koja se primenjuje na neženju nije nepromenljiva kazna, već kazna koja se može izreći po nahođenju države. (recm*)- Ubijanje kamenom, kamenovanje, bacanje kamena na nekoga, ne psuj, ne proklinji, proterivanje, klevetanje nečije časti, izazivanje loših sumnji; Izraz fikha koji znači da ako oženjeni ili udovici muškarac ili žena počine preljubu, treba ga kamenovati do smrti, odlukom islamskog suda. R.C.M, koren infinitiva, množina "rucum". Od istog korena „racim"; To znači onaj koji je kamenovan, kamenovanje, otpušten i proklet. U Kur'anu (a.m.) nema izraza "kamenovanje" u ovom smislu.

U jednom ajetu, kamenovanje gajba":

22. Neki će reći: "Bila su trojica, pas njihov je bio četvrti", a neki će govoriti: "Bila su petorica, pas njihov je bio šesti", nagađajući ono što ne znaju, dok će neki reći: "Bila su sedmorica, a pas njihov bio je osmi." Reci: "Gospodaru mome je dobro poznat njihov broj, samo malo njih to zna. Zato ne raspravljaj o njima osim površno, i ne pitaj o njima od njih nikoga!" (El-Kehf, 18/22), (Korkut),

i u drugom ajetu:

5. Mi smo vama najbliže nebo sjajnim zvijezdama ukrasili i učinili da vatra iz njih pogađa šejtane, za koje smo patnju u ognju pripremili. (El-Mulk, 67/5), (Korkut),"rudžum" je došao kao množina u značenju „ustreljena zrna". Zina (Preljuba) kamenovanje počinioca, zasniva se na sunnetu i idžma dokazima. Preljuba je zabranjena u svim Božanskim religijama i smatra se veoma lošim činom. Pošto je preljuba jedan od najvećih grehova u islamu i usmerena je protiv čednosti, časti i loze, njena kazna je najteža od hadd-a. Kazna za preljubu se deli na delove prema tome da li je počinitelj oženjen ili samac i da li odgovara za islamske naredbe i zabrane. To uključuje premlaćivanje, ubijanje kamenom, progonstvo i kažnjavanje ta'zira koje je nametnula Islamska država.

Stotinu štapa kazne

Ako jedan muškarac i jedna žena počine preljubu, kazna je da se svaki od njih udari sa stotinu udaraca bičem. Uzvišeni Allah kaže:

Bludnicu i bludnika izbičujte sa stotinu udaraca biča, svakog od njih, i neka vas pri vršenju Allahovih propisa ne obuzima prema njima nikakvo sažaljenje, ako u Allaha i u onaj svijet vjerujete, i neka kažnjavanju njihovu jedna skupina vjernika prisustvuje! (En-Nûr, 24/2), (Korkut).

Progon osobe koja je kažnjena za preljubu na godinu dana je da bi se sprečio gubitak ugleda u društvu i možda da bi se osiguralo da se incident zaboravi, davan je kao dodatna kazna u prvim godinama islama.Prema predaji od Ubâde b. Sâmit (r.a), Allah-ov teala Hz.Poslanik, sal'lallahu alejhi ve sel'lem, je rekao: „Naučite od mene presudu o preljubi. Allah teala je tim ženama pokazao izlaz“. Sto štapova i jedna godina izgnanstva ako neoženjen i neudata počine zina (preljubu); Oženjeni i udata, imaju sto štapa i kamenovanje“, (İbn Mâce, Hudûd, 7; Muslim, Hudûd, 12).Međutim, ova praksa pripada pre nego što je objavljena sura Nur. Kada je ova sura objavljena, za neoženjene je određen samo štap, a za one koji su u braku, određena je kazna kamenovanja po sunnetu, (Es-Serahsi, El-Mebsut, Bejrut 1398/ 1978, IX, 36 i dalje). Prema hanefijama, na sto štapova se ne dodaje nikakav dodatni progon, što je kazna za preljubu za samce. Jer u ajetu nema pomena o izgnanstvu. Međutim, izgnanstvo nije hadd kazna; To je ta'zir kazna koja je prepuštena diskreciji islamskog šefa države.

U stvari, zatvaranje preljubnika dok se ne pokaje je mera predostrožnosti koja se preduzima da se prostitutke na neko vreme izoluju iz društva. Prema šafijima i hanbelijama, sto štapova i jedna godina izgnanstva se zajedno primenjuju u preljubi samaca. Dokaz je hadis koji proglašava progonstvo. Međutim, žena je prognana sa mužem ili mahram-om. Pored toga, mesto izgnanstva ne bi trebalo da bude bliže od udaljenosti ekspedicije. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: "Žena ne može ići na put ako njen muž ili mahram nije sa njom" (Buhari, Taksir, IV, Said, 26, Savm, 67; Ebu Davud, Menasik, III).

Autor:

Hamdi DÖNDÜREN

Kazna Recm-a

Hadisi koji dosežu tevatur dokazuju da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) primenio kaznu kamenovanja na preljubnicu. U osnovi, prema kijasu, dok je kazna od sto štapova (bičovanje) trebalo da se primenjuje na oženjene osobe, kazna kamenovanja je bila predviđena postupanjem prema hadisima na ovu temu. Citiran je i ajet čija se presuda o kamenovanju nastavlja, ali čije je čitanje kao ajeta Kur'ana (a.m) ukinuto. Abdulah b. Abas (r. anhuma),on je ispričao da je Hz. Umer rekao na minberu: „Uzvišeni Allah je poslao Muhammeda (a.s.) sa istinom i objavio mu Knjigu. Recm ajet bio je jedan od ajeta koji su mu otkriveni. Čitamo ovaj ajet, učili smo i razumeli. Allah-ov teala Hz.Poslanik, sal'lallahu alejhi ve sel'lem je praktikovao kamenovanje, a onda smo ga i mi primenili“. Bojim se, kako vreme prolazi, neki će ljudi reči: „Ne možemo naći kamenovanje u Allah-ovoj teala knjizi“, pa zalutaju, napuštajući farz koji nam je Allah teala poslao“. Bez sumnje, u Allah-ovoj teala Knjizi, kamenovanje je pravo prema osobi koja počini zina (preljubu), pod uslovom da su u braku, imaju svedoka, trudnoću ili priznanje, “ (Muslim, Hudud, 15). Ukinuti ajet koji je pominjao Hz. Umer je sledeći: „Ako starac i starica počine preljubu, nemojte ih kamenovati“ (Malik, Muvatta', Hudud 10; Ibn Mace, Hudud, 9; Ahmed b. Hanbal, V, 132, 183). Umerovo proglašenje recm-a sa minbera u Medini i činjenica da se nijedan od džema'ata, među kojima je mnogo bilo as'haba, tome nije usprotivio, ukazuje da je kamenovanje bilo fiksno (Sahih-i Muslim Tercume ve Commentari, Ahmed Davudoglu, Istanbul 1978. , VIII, 350). Es-Serahsi (um. 490/1097). On prenosi da je Umer (r.a) rekao: „Ako ljudi ne kažu da je Umer dodao Allah-ovoj teala knjizi, napisao bih izraz „da su starac i starica počinili preljubu...“ u napomeni Mushafa“ (Es-Serahsi, El-Mebsut, Bejrut 1398/1978, IX, 37). Primeri Hz.Poslanikove (s.a.v.s.) primene na kaznu kamenovanja:

1.Radnik samac koji je počinio preljubu sa ženom svog poslodavca osuđen je na sto štapova (bičovanje) i godinu dana progonstva, a ženi kamenovanje. Prema onome što je preneo Ebû Hureyre i Zeyd b. Halid el-Cühenî (r.anhumâ), preljubnica sa svojim mužem, Otac radnika koji je počinio preljubu, apelovao je na Allah-ovog teala Hz.Poslanika, sal'lallahu alejhi ve sel'lem, i zamolio ga da donese presudu po ovom pitanju sa "Allah-ovom teala knjigom". Radnikov otac je rekao:„ „Moj sin je bio radnik kod ovog čoveka. On je počinio preljubu sa njegovom ženom. Obavešten sam da je za mog sina potrebno kamenovanje. Međutim, otkupio sam stotinu ovaca i konkubinu u njegovo ime. U međuvremenu sam konsultovao one koji su znali, (pošto je moj sin neoženjen) dao mu je sto štapova. Obavestili su ga da treba da bude prognan na godinu dana, a žena da bude osuđena na kamenovanje”. Nakon toga, Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: „ Kunem se Allah-om teala, u čijoj je ruci moja duša, da ću među vama suditi po Allah-ovoj teala knjizi. Konkubina i ovce biti će vraćene. Tvoj sin mora biti kažnjen sa sto štapova i prognan na godinu dana. O Unejs, idi kod žene ovog čoveka. Ako prizna svoju preljubu, kamenujte je.“ Prema ovome, jednogodišnje izgnanstvo sa kaznom od sto štapova je dodatak ajetu, a ovaj dodatni deo je ukinut kada je ajet objavljen.

Međutim, poglavar Islamske države može da nametne takvu kaznu kao kaznu ta'zir. Mâiz b. Mâlik (r.a.) koji je četiri puta priznao svoju preljubu, kamenovan je. Maiz b. Malik je došao do Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i rekao: "Očisti me". Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: "Teško tebi, izađi, pokaj se Allahu teala i traži oprost".Maiz se, nedugo, ponovo vratio i rekao: "O Allah-ov Poslaniče! Očisti me“. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ga je vraćao još tri puta sa istim rečima. U svojoj četvrtoj ispovesti: „Čega da te očistim?“ upita ga. Mâiz; Od zinaluka (preljube)“, rekao je. Hz. Poslanik (s.a.v.s.) ga upita: "Ima li u tome mentalne bolesti? " Rekao je da nema takvu bolest. "Da li si mogao popiti vino?" upita ga. Jedan čovek je ustao i proverio da li ima pića.Nije mogao da otkrije miris vina u njemu. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ponovo upita: "Da li si počinio preljubu?" Maiz je odgovorio „Da“. Sada je naredio, a Maiz je bio uračunat. Posle recm-a (kazne), as'habi su se podelili u dve grupe u vezi njega. Neki su rekli da je Maiz uništen, dok je druga grupa rekla da se on najčestitije pokajao. Ovaj drugačiji pristup trajao je tri dana. Tada im je došao Allah-ov teala Hz.Poslanik, sal'lallahu alejhi

ve sel'lem, i rekao: "Dovite za Maiza b. Malika“. ekli su: "Neka Allah teala oprosti Maizu". Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je tada rekao: „Maiz se toliko pokajao da kad bi to pokajanje bilo podeljeno među zajednicama, bilo bi im dovoljno“, (Muslim, Hudûd, 22; eş-Şevkânî, Neylul-Evtâr, VII, 95,109; ez-Zeylaî, Nasbu'r-Râye, III, 314 vd.).

Kamenovanje udate žene iz Gamidija zbog preljube.

Ubrzo nakon kamenovanja Maiza, došla je žena iz ogranka Gamid iz plemena Azd i rekla: "O Allahov Poslaniče! Očisti me." Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: „Sram te bilo“. Izađi, pokaj se Allahu teala i traži oprost.” Žena je rekla: „Hoćeš da me odvratiš kao što si odvratio Maiza“. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: "Šta ti se dogodilo?" upita je. Žena je rekla da je trudna od preljube. Onda ti?" zapovedio je. „Da“, reće žena. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: "Idi dok se ne porodiš " U međuvremenu, jedan muškarac iz Ensara preuzeo je život žene i pobrinuo se za dete. Nakon toga, došao je ćovek do Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i rekao; „Žena iz Gamida se porodila“, žena je zatim bila recm-e (kažnjena) kamenovanjem“, (Muslim, Hudûd, 22, 23, 24; İbn Mâc'e, Diyât, 36; Mâlik, Muvatta', Hudûd, II). U drugoj predaji se navodi da je za vreme recm-e (kažnjavanja), ćuvši Hâlid b. Velîd-a (r.a) kako govori loše reči o ženi nakon što je krv poprskala, prenosi se da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao: „ O Halide! Polako. Kunem se Allahom teala, u čijoj je ruci moja duša, ova žena se toliko pokajala da kad bi postala zemljoradnik (poreski službenik), sigurno bi oproštaj bio odobren", (Muslim, Hudûd, 23).

Kamenovanje oženjenog Jevrejina i Jevrejke zbog preljube.

Prema onome što se prenosi od Abdulah b. Umer-a (r.a.h.), Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) su doveli Jevrejina preljubnika i Jevrejku. Allah-ov teala Hz.Poslanik(s.a.v.s.) pitao je Jevreje o odredbi o preljubi u Tori. Jevrejstvu; Rekli su, „lica su im obojena u crno, leđa uz leđa, životinja je postavljena na nju i luta ulicama“. Tora je doneta, ali kada je mladi jevrejski recitator došao do stiha kamenovanja, Abdulah b. Selam je zamolio Hz.Poslanika (s.a.v.s.) da naredi Jevreju da podigne ruku nad Torom. Kada je Jevrejin podigao ruku, video se ajet kamenovanja i kamenovanje je primenjeno na oba Jevreja jer su počinili preljubu kao u braku (Muslim, Hudud, 26). Priča o kamenovanju dvojice Jevreja, koju prenosi Bera b. Azib (r.a), je sledeća: Jevrejin, čije je lice bilo pocrnelo ugljem i pretučeno, doveden je kod Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Allah-ov teala Hz.Poslanik j(s.a.v.s.) je pitao Jevreje o zakonu o preljubi bračnih parova u Tori. Kada su rekli da je to ovako, jedan jevrejski učenjak je rekao: "Pitam vas za ime Boga, ko je poslao Toru Mojsiju. Kakva je presuda preljubnici u Tori?" upita jevrejski učenjak; Postoji recm (kazna) u Tori. Ali kada se među uglednicima povećala preljuba, ako su doveli čestitog, puštali smo ga, a ako je siromah uhvaćen, kamenovali smo ga. Napustili smo kamenovanje za kaznu jednaku ove dve klase, farbali smo ga ugljem i zamenili kamenovanje“. Posle toga je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: „Allahu moj! Ja sam prvi koji će izvršiti tvoj nalog nakon što su ga promenili. Tada je naredio i Jevrej je kamenovan“ (Muslim, Hudud, 28).

Prema nekim islamskim mudžtehidima, ako se ljudi iz kufra obraćaju muslimanskom sudu, sudija mora postupati prema Allah-ovoj Teâlâ odredbi. Kažu da je mašta po ovom pitanju ukinuta, a prema mišljenju hanefija i imama Šafija, ovaj princip je validan. Međutim, Ebu Hanifa je rekao: "Ako muž i žena poricatelji dođu zajedno na islamski sud, potrebno je da se između njih sudi po pravdi. Dođe li samo žena, sudija ne može doneti presudu ako njen muž ne pristane". Prema Ebu Jusufu i imamu Muhammedu, on može da sudi (Ahmed Davudoglu, Sahih muslimov prevod i komentar, Istanbul 1978, VIII, 376). Neophodni uslovi za sprovođenje kazne: Punoletstvo žene ili muškarca preljubnice. Biti pametan. Had se ne primenjuje na mentalno bolesne. Ako mudar i zreo čovek počini preljubu sa duševnim bolesnikom, hadd se nameće samo njemu. Nemuslimani koji su u braku se kažnjavaju motkama umesto kamenovanjem. Prema šafijama i hanbalijama, stranci nemuslimani koji dođu u Islamsku državu sa pasošem se ne kažnjavaju ni za preljubu ni za

ispijanje alkohola. Preljuba ne treba da bude na silu. Preljuba mora biti sa živom osobom.Preljubnica takođe mora biti u godinama punoletstva ili seksualne želje. Preljuba ne treba da se zasniva na sumnji. Postoji konsenzus da nema potrebe za haddom za seksualni kontakt nakon svršenog čina. To je kao brak bez roditelja ili svedoka. Prema Ebu Hanifi, ako je preljuba u zamenu za novac, kazna hudud se ne primenjuje na oboje. Jer ova situacija je slična bračnom ugovoru u zamenu za mehr. Ovde granica pada zbog sumnje. Međutim, pošto je delo haram, primenjuje se ta'zir. Prema Ebu Jusufu i imamu Muhammedu, kazna hadda je takođe data u ovom slučaju (Omer Nasuhi Bilmen, Istılahat-ı Fıkhıjje Kamusu, Istanbul 1968, III, 197 i dalje).Frontalni seksualni kontakt. Prema Ebu Hanifi, samo ta'zir kazna se primjenjuje za seksualni odnos s leđa. Prema tri mezheba osim Ebu Jusufa, imama Muhameda i hanefija, sodomija zahteva hadd. Kontakt sa stranom ženom na mestu koje nije prednje ili zadnje, kao što je stomak ili butina, zahteva samo ta'zir. Jer, ovo je munker delo, za koje ništa nije određeno u šerijatu. Postojanje islamske države je od suštinskog značaja za sprovođenje hadd kazni. Jer Islamska država nema ovlašćenja da primenjuje hududske kazne u darul-harb ili u darul-bagi (zemlji pobunjenika), u takvim zemljama nije u stanju da sprovede ove odredbe. Obavezno je da je muškarac ili žena preljubnica bili u braku ili da su ranije imali valjan brak i da su sa svojom ženom barem jednom stupili u polni odnos tokom trajanja ovog braka. Takav muškarac se zove „muhsan“, a žena „muhsana“. Ovaj poslednji atribut mora biti prisutan i za kaznu kamenovanja. Da bi se smatrao muhsanom za kamenovanje, sledećih sedam kvaliteta mora biti prisutno kod muškarca ili žene: da bude pametan, da je zreo, da je slobodan i musliman, da je oženjen sa važećim brakom i da ima seksualne odnose sa svojom ženom nakon ovog braka u način koji zahteva gusl. Ako bilo koji od ovih uslova nije ispunjen, kazna se pretvara u sto štapova. Ako jedan od preljubnika postane muhsan, a drugi se nađe neoženjen; Samac se kažnjava sa sto štapova, a oni koji su muhsan kažnjavaju se kamenovanjem. Prema Ebu Hanifi i Maliku, da bi se muškarac ili žena smatrali muhsanom, neophodno je da bude musliman. Dakle, kazna kamenovanja se ne primenjuje na preljubnike nemuslimana koji su u braku, jer je kamenovanje način čišćenja od greha. Dhimmi nije kvalifikovan da bude očišćen od greha. Njegovo očišćenje može se obaviti samo na ahiretu uz muke. Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je rekao; Onaj ko pridružuje drugove Allahu teala nije muhsan" (Zejlai, Nasbu'r-Raje, III, 327). Za one koji zastupaju ovo mišljenje, smrt dvojice Jevreja od strane Hz.Poslanika (s.a.v.s.) bila je u skladu sa Torom. Ovo je kasnije ukinuto (Zejlai, ibid.), III, 326; Es-Sevkani, NejlulEvtar, VII, 92). Prema Šafiji, Ibn Hanbelu i Ebu Jusufu, nije neophodno da preljubnik bude musliman za izvršenje kamenovanja. Ako dhimmi dođe na islamski sud sa krivičnim delom preljube, primenjuje se hadd. Ako se muškarac musliman oženi ženom dhimmi (Zimmi) pa stupi u seksualni odnos sa njom, oboje postaju muhsan. Dokaz je Hz.Poslanikovo (s.a.v.s.) kamenovanje dvoje Jevreja. Opšte značenje hadisa „U preljubi udovca sa udovicom, primenjuje se kamenovanje“, (Muslim, Hudud, 12-14; Ebu Davud, Hudud 23; Tirmizi, Hudud, 8) još jedan je dokaz. Sa druge strane, preljuba je zabranjena u svim monoteističkim religijama (vidi el-Shirazi, elMuhezzeb, II, 267; Ibn Kudame, el-Mugni, Kairo 1970, VIII, 163; ez-Zuhajli, el-Fikhul-Islami i Edil'letuh, Damask) 1405/1985, VI, 43).Potvrda zločina preljube: Preljubu potvrđuju ili priznanjem ili četiri svedoka.

Potvrda priznanjem:

Osoba koja prizna preljubu, mora biti pametna, zrela, i ne mora biti pod prinudom. Osim toga, priznanje se mora izvršiti četiri puta. Jer Allah-ov teala Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je četiri puta primenio princip priznanja na Maiz b. Malika. Ovo je stav hanefija i hanbelija. Prema Šafiju i Malikiju, dovoljno je jedno priznanje. Oni se zasnivaju na činjenici da radnik čini preljubu sa ženom sopstvenog šefa. Zato što se tu ne pominju četiri konfesije (Buhari, Ahad, I, Šurut, 9; Muslim, Hudud, 25; el-Baci, el-Munteka, VII,135; Ibn Kudame, el-Mugni, VIII, 191 i dr.). Sa druge strane, četiri priznanja moraju biti obavljena u odvojenim medzlisima.

Izvršenje kazne Recm-e

Ako je preljuba dokazana priznanjem, šef države ili dželat mora započeti kamenovanje. Ako je dogovoreno sa svedokom, pogubljenje počinje prisustvom svih svedoka i njihovim prvim bacanjem kamena. Dakle, svaka sumnja, odricanje, pogrešno, itd. Preduzete su neophodne mere kako bi se otklonile sve mogućnosti i izbegle pravne greške. Od Hz. Alije se prenosi da je rekao: „Prvo svedoci počinju da bacaju kamenje, zatim šef države, pa drugi ljudi“ (Zejlai, ibid, III, 319 i dr.; es-Sevkani, ibid, VII, 108). Svedoci ne moraju da započinju kažnjavanje štapovima u preljubi samaca. Jer oni možda ne znaju način i oblik ovoga, a to može dovesti do progona. Da bi bila primerna kazna, kazna kamenovanja se izvodi tako što se za muškarca stoji na kvadratu i gađa se malim kamenčićima dok ne umre, tako što se žena stavlja u jamu do grudi, prema željenom pogledu. Navodi se da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) dao iskopati rupu do njenih grudi za Gamidijsku ženu (Zejlai, ibid, III, 325; eš-Ševkani, ibid, VII, 109). Ko se ubije kamenovanjem, umije se. Pokriva se, klanja se dženaza i sahranjuje se. Jer Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: „Učinite mu isto ono što ste učinili svojim mrtvima za kažnjenog Maiza“ (Zejlai, ibid, III, 320).

Nastavljamo isto sa temom kazne Recm-a

Sa tim što se kazna predviđena Kur'an-om (a.m.) za krivično delo preljube dodeljuje samcima, a da se preljubnik osuđuje na smrt kamenovanjem (kamenovanjem) ako je oženjen, progon samohrane preljubnice na određeno vreme, period. došao je na dnevni red sa naredbom i praksom Hz.Poslanika (s.a.v.s.). (Buhari, "Hudud", 21, 3032; Ebu Davud, "Hudud", 23-25). Osim činjenice da neki od pravnika, uključujući haridžite i većinu šiita, ne prihvataju kaznu kamenovanja, koja je utvrđena sunnetom, pravnici Ehl-i-sunnea, koji kaznu kamenovanja vide kao legitimnu , takođe su saglasni da to nazovu kaznom hadda. Prema Hanefiji, kazna progonstva koja se primenjuje na neženju nije nepromenljiva kazna, već kazna koja se može izreći po nahođenju države.Iako su pijenje vina i pijanstvo izričito zabranjeni u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu, prema broju i kvalitetu su primjenjivane različite kazne i dodatne kazne za osobu koja je pila vino u Hz.Poslanikovom (s.a.v.s.) periodu, (Buhari, „Hudud“, 4 ; Ebu Davud, „Hudud“, 35-36; Şevkânî,, VII, 156-157). Po Ebu Bekr-u vinopija imao četrdeset štapića, a po Umaru vinopija je imao osamdeset štapića. Na kraju svog savetovanja sa as'habima (Ebu Davud, „Hudud“, 37; Sevkani, VII, 156-157), izazvao je rasprave o tome u kojoj meri se ova kazna može smatrati kaznom had-a. Prema hanefijskim, malikijskim i hanbelijskim pravnicima, bilo je svih osamdeset dzelde koje treba primeniti na pijanicu; Prema Šafijima, Zahiritima i Zejdijama, prvih četrdeset dzelde* je u grupi hadd, a drugi je u grupi ta'zir.(dzelde* je udaranja štapom ili bičem, bičovanje onih muškaraca i žena koji kleveću (kazf) preljubu i piju vino, a svaki udarac se naziva "celde". (Bilmen, O. N., Islamsko pravo, III, 202). Iako obe strane tvrde da postoji konsenzus as'haba kada se primeni na vinopiju četrdeset ili osamdeset dzelde-sa, kada se uzmu u obzir predaje u kojima se pominju različiti običaji u periodu Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i Hulefa-i Rašidin-a, postaje moguće da se proceni čak i praksa Allah-ovog teala Hz.Poslanika (s.a.v.s.) u grupi ta'zira (Avva, Fi Usuli'n-nizami, str. 142-150; videti takođe Ševkani, VII, 161-162).

Na primer, u tom pogledu, činjenica da bi moglo biti značajno da Šemsuleimme es-Serahsi ne uključuje jurisprudenciju u pogledu pijenja vina i pijanstva u odeljak o hudud-u, i da ih razmatra mnogo kasnije pod naslovom „ašriba“, može se smatrati značajnim u ovom pogledu, (el-Mebsut, IX, 36-205; XXIV, 2). Sa druge strane, u nekoj hanefijskoj fikh literaturi, pijanstvo se smatra zasebnim zločinom od pijenja vina, a kazne za ova dva zločina nazivaju se odvojenim hadu kaznama kao „hadus-šurb” i „hadus-sekr”, (Kasani, VII, 33; Ibn Abidin, IV, 3; Bilmen, III, 253; vidi takođe Ahmed el-Husari, str. 228-249), pa se, shodno tome, te hanefijske fikh literature bave razlikovanjem vina i drugih opojnih sredstava u mezhebskoj jurisprudenciji, u smislu uzroka i polazne tačke harama (Ibn Abidin, V, 38-40). Međutim, iako ova razlika utiče na materijalni element zločina i na postupak dokazivanja, ona neće uticati na kaznu nakon što je zločin fiksiran, pa se takva razlika ne pravi u većini hanefijske literature (Ibn Nuceim, VII, 3). Većina islamskih pravnika primenu smrtne kazne na otpadnika naziva haddom, iako je, po određenim uslovima,

ocenjuje. Ova kaznena sankcija je zasnovana na nekoliko ograničenih incidenata i primera prakse (Ebu Davud, „Hudud“, 1; Şevkânî, VII, 216 itd.), iako postoje i druge priče pogodne za različita tumačenja na ovu temu, akumulaciju iskustva pravnika,posebno se može reći da su otpadnički događaji iz Ebu Bekr-ovog perioda i neophodnost preduzimanja mera za zaštitu političkog jedinstva Islamske države, bili efikasni. Međutim, u periodu Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i Hulefai Rašidin-a, otpadništvo je ozbiljno ugrozilo novouspostavljenu društveno versku organizaciju, kao i političko jedinstvo ili pripremilo teren za takvu opasnost, kao rezultat tadašnjih uslova i administrativno-političke diskrecije. Takođe se može tvrditi da je takva kazna primenjena. U stvari, neki pravnici u hadisima kažu da ne postoji uslov za ubistvo otpadnika, već da postoji dozvola u zavisnosti od diskrecionog prava šefa države i da je ovu kaznu primenio Allah-ov teala Hz.Poslanik (s.a.v.s.) kao kazna ta'zir (Avva, Fi Usuli'n-nizami, str. 161-166). U klasičnoj doktrini, ubistvo otpadnika je usvojeno kao princip, ali u značajnom delu izvora, otpadništvo se tretira pod posebnim naslovom koji nije Had grupa, a šefu države je dato više ovlašćenja od drugih hadda. (na primer, videti Kuduri, III, 181-213; IV, 148-149; Širazi, II, 221-224, 265; Ibn Kudame, el-Mugni, IX, 8, 34; Abdurrahman Şeyhîzâde, I, 689 ; Ibn Abidin, IV, 3, 221), opravdavaju takvo tumačenje. Takođe je vredno napomenuti da hanefijski pravnici Şemsuleimme es-Serahsî, Kasani i Ebu'l-Berekat en-Nesefi ne smatraju otpadništvo među granicama u svojim delima, već ga smatraju u odeljku međunarodnog prava (el-Mebsut, X, 98; Bedaʾiʿ, VII, 134; Kenzu'd-dekaʾik, VII, 129). Budući da je zločin pobune i revolucije (baggij-البغي) protiv legitimnog šefa države mešoviti čin koji može sadržati više krivičnih dela, kakva će se kazna primeniti i u kojoj fazi, kao i da li je kazna izrečena ta'zir-التعزير je kontroverzna među islamskim pravnicima.

(**baggij**-البغي - Fikh izraz koji znači suprotstaviti se legitimnom šefu države oružjem, pobuniti se).

(**ta'zir**-التعزير - Kazna je prepuštena diskreciji administratora ili sudije, osim kazni had i kisas).

Odsustvo direktne odredbe u Kur'anu (a.m.) i hadisima u vezi sa zločinom baggij-البغي , i njegovom kažnjavanjem, s druge strane, da li je ova akcija zločin ili surovost? Tema, da li je to džihad protiv vladara je generalno subjektivna, što varira u zavisnosti od mezheba i perspektive, činjenica ta da se pitanje da li se ova akcija može smatrati zločinom ili džihadom protiv tlačitelja, uglavnom se zasniva na subjektivnim procenama koja variraju u zavisnosti od mezheba i perspektiva, to otežava da se ovaj zločin i kazna uključe u had-sku grupu. Činjenica da se tri sunitska mezheba, izuzimajući hanefijsku, u značajnom delu svojih resursa, ubrajaju među zločine had. Ako krivično delo baggij-البغي uključuje i druga krivična dela hadd, neizbežno je primeniti kaznu hadd na počinjene podzločine. Činjenica da je neizbežna ponekad se može objasniti razlozima kao što je sprečavanje negativnih efekata davanja šefu države široko polje procene.Sa druge strane, posebno kod hanefija, odgovornost za obeštećenje i odmazdu nije viđena kao običan zločin, već u okviru vanredne situacije i ratnog prava (Serahsi, IX, 127-128;

Ibn Kudame, el-ʿUmde, str. 575-578; Abdurrahman Şeyhîzâde, I, 707-712), neki od njih su bili podvrgnuti drugačijim i izuzetnim odredbama u korist zločinca u odnosu na druge obične zločine. Na primer, izvanredno je u ovom pogledu da se **baggij**-البغي obrađuje u odeljku međudržavnog prava (sijer- السّير) kao otpadništvo u elMebsut-u, Bedaʾiʿu's-sanaʾiʿ i Kenzu'd-dekaʾik. (**sijer** – السّير - Naziv koji se daje odeljku knjiga o fikhu koje sadrže odredbe međunarodnog prava ili knjige napisane na ovu temu). Uzimajući u obzir rasprave i nejasnoće u doktrini o nastanku i kažnjavanju zločina otpadništva u periodu Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i Hulefa-i Rašidina, prirodu zločina baggij – البغي, kao i pravnu akciju i kaznenu sankciju kojoj će počinilac biti podvrgnut, hadiski zločini su u skladu sa opštom linijom hanefija i mišljenjem mnogih savremenih islamskih pravnika. Čini se prikladnim ograničiti kazne hada na pet osnovnih krivičnih dela kao što su preljuba, kazf, krađa, pijanstvo i razbojništvo, i kazne određeno za njih u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu

(Kadihan, III, 467; Abdurrahman Şeyhîzâde , I, 592; Zerka, II, 605).). Neki hanefijski pravnici kao što su Kasani i Ibn Nudzejm, ne smatraju razbojništvo među granicama (Bedaʾiʿ, VII, 90; Bahru'r-raʾik, VII, 72) jer prihvataju ovaj zločin kao drugu vrstu zločina krađe (es-serikatu' l-kubra). Svojstva. Uz kisas i dijet, had čine važan deo principa zaštite pet osnovnih vrednosti (um, vera, život, čednost i imovina) na kojima se zasniva islam. Kako navode islamski pravnici klasičnog perioda, kazna odmazde i dijet-a uključuje ljudski život, kaznu za pijenje vina i pijanstvo; ona ima za cilj da zaštiti neke od ovih vrednosti i na kraju javni red i poredak. Iz tog razloga, i osveta, dijet-a i kazna hadd čine deo islamskog principa i napora da spreči zlo i učini da dobro prevlada; U islamskom društvu, on igra važnu ulogu u minimiziranju počinjenja zločina i u zaštiti ličnih prava i društvenog zakona, društvene strukture i savesti, dajući ekvivalentnu kaznu zločinu kada je počinjeno.Određivanje ove dve grupe kazni nije prepušteno diskreciji nadležnih organa i vladajuće klase, već je određeno šerijatom, čime je očuvana vladavina prava, jednakost i opštost u kažnjavanju, obezbeđena doslednost i kontinuitet u kažnjavanju, kaznena politika, a takođe je dat primer za određivanje ta`zirskih krivičnih dela i kazni, koje su prepuštene diskreciji zakonodavca. Dakle, had odražavaju važan element i očiglednu karakteristiku dela islamskog prava koji se zasniva na Kur'anu (a.m.) i Sunnetu. Had zločini i kazne imaju neke karakteristike i prema odmazdi i prema dijet-i, ta'zir zločinima i kaznama. Dok zločini ubistava i opakih dela prvenstveno krše privatna prava žrtava zločina, had su zločini koji krše pravo Allaha teala, odnosno zajednice, prije svega. U islamskoj pravnoj misli, termin "Allah-ovo teala pravo" odnosi se na prava koja se tiču javnog interesa i poretka, a ne određene osobe ili grupe. U stvari, Abdulaziz el-Buhari, jedan od hanefijskih učenjaka, izjavio je da su Allah-ova teala prava povezana sa opštim dobrom celog sveta. On navodi da je pripisivanje ovih prava Allahu teala samo radi poštovanja Allaha teala, ali u stvarnosti ima za cilj da naglasi da ta prava pripadaju svim članovima društva i da ih zaštiti od proizvoljnih intervencija pojedinaca (Kesfu' l-esrar, IV, 1255). Iz tog razloga, izvršenje kisas-a i dijet-e tiče se individualnog prava, a ispunjenje had-a tiče se zakona celog društva. Pošto je pravo društva sekundarno u odmazdi i dijet-i, kao i ličnim pravima u had-ima, ono ne utiče direktno na postupak suđenja za zločin u njihovoj grupi i na izvršenju kazne; možda je moguće zaštititi ova prava uz posebnu sankciju iz predostrožnosti. S druge strane, dok je zakonodavcu dato široko polje procene u pogledu kazne ta'zir, ovo je veoma bilo ograničeno u had-u i načinu na koji su zločini i kazne u had-u određivani odvojeno. Ovo je glavna tačka bila, koja određuje razliku između hadd-a i ta'zir-a.Iako Karafi pominje deset razlika između hadda i ta'zira, neke od njih se odnose na sekundarne rezultate ove osnovne karakteristike, a neke se odnose na postupak dokazivanja i izvršenja, (elFurûḳ, IV, 177-183). Da rezimiramo, u had-du, sudija ne može da donese presudu na osnovu sopstvenog znanja; Dokaz o krivici mora biti uredno obezbeđen. Prema ovim uslovima, zakonodavac, šef države ili stranka koja se može smatrati žrtvom zločina nemaju ovlašćenja da amnestiraju, da uvode mir, povećavaju ili smanjuju kaznu ili da umesto toga predlažu drugu kaznu.

Posebno, u savremenoj islamskoj pravnoj doktrini, šefu države i zakonodavcu je data važna, a ponekad čak i duboko ukorenjena moć raspolaganja i intervencije u mnogim pitanjima koja spadaju u oblast privatnog prava i javnog prava, a o kojima postoje odredbe u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu. Takva doktrinarna rasprava je retka. Vidi se da rasprave ne idu dalje od ta'vila koji forsira semantički okvir povezanih ajeta. Jedan od razloga za to je taj što had, zajedno sa njihovim feraiz odredbama, čine možda najdogmatičniji deo islamskog prava, i kao teškoća da se napravi drugačije tumačenje u doktrini, formiranoj u okviru tradicije doslovnog tumačenja ajeta, a drugi razlog je taj da je islamski krivični zakon, zajedno sa had-dom, kompatibilan sa drugim verskim i moralnim sankcijama i merama islama, zajedno sa činjenicom da čini drugačiji i alternativniji pravni sistem, posebno protiv zapadnog prava, u celini. Pošto lična prava ostaju u pozadini u hadu, takođe je moguće zatražiti amnestiju, suhul (mir), smanjenje ili izmenu hadd kazni za one koji mogu biti uključeni.Iako im se ne priznaju nikakva prava i autoritet, šafijski i hanbelijski pravnici su prihvatili da žrtva ima ovlašćenje da oprosti zločincu i nakon izricanja kazne, pošto su lično

pravo videli kao pobednika u krađi i kazf zločinu i kažnjavanju, dok su drugi pravnici ovo ograničili na period do podnošenja krivičnog dela sudu. Ako se isti tip hadd zločina spoji, dovolna je jedna kazna.Izvršenje had-da je u nadležnosti države, a izvršenje se vrši u ime javnosti; Iz tog razloga, po pravilu, pojedinci nemaju pravo da zahtevaju izvršenje, a kod had-da ne dolazi do nasleđivanja. Iako hadd nije krivično delo zasnovano na pritužbama u principu, krivična dela krađe i kazf nose neke izuzetne odredbe. Pošto se posebna pažnja poklanja dokazivanju had-da, osoba koja priznaje ne treba da zavisi od svog priznanja, tražeći neke uslove u pogledu pola i broja svedoka. Usvojeni su principi kao što je nesmatranje zločina kao utvrđenog i neprimenjivanje kazne ako postoji sumnja u činjenicu zločina. Činjenica da značajan deo pravnika, posebno hanefija, nije smatrao kijas i ekspanzionističko tumačenje prikladnim u kisas-dijet-skim i hadd-skim kaznama, nego da bi se zaštitile kazne kisas-a, dijet-a i hadd-a, kao što je određeno u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu, a ne značenje da se ta'lil neće pojaviti u relevantnim tekstovima, ima svrhe kao što su osiguranje zakonitosti i opštosti u kažnjavanju, sprečavanje proizvoljnih i nepoštenih praksi.Sve ove karakteristike, kao rezultat toga, važe i za druge vrste kazni, zakonitost u kažnjavanju,opštost, individualnost, korist od sumnje, takođe čuva principe i ciljeve kao što je zaštita ravnoteže zločina i kazne. Implementacija. Svrha hadd-skih kazni je i ukoravanje i rehabilitacija zločinca, da spreči izvršenje i ponavljanje krivičnog dela, kao i za zaštitu zakona i zajedničkih vrednosti društva i za zadovoljenje komunalne savesti, jednako je važno sprečiti izvršenje ovih krivičnih dela i njihovo objavljivanje, kao i primeniti kaznu koja odgovara krivičnom delu.Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je želeo da se zločini prikriju što je više moguće i da se hadd ne primenjuje kada postoji sumnja, u početku je izbegavao da sluša one koji su želeli da priznaju svoju krivicu, sa druge strane, on (a.s.) je naveo da bi „izvršenje kazne od Allah-ovih te'ala kazni bilo bi bolje od kiše četrdeset jutara na zemlji“ istakavši da bi bila pravda i milost dokazanom zločinu dati potrebnu kaznu, (İbn Mâce, “Ḥudûd”, 3). Hadd kazna, koja se izvršava uz ispunjenje neophodnih uslova u pogledu dokazivanja i suđenja, znači izvršenje legitimnog prava. U zavisnosti od vrste krivičnog dela, da li će hadd biti primenjen u vidu kamenovanja, zatvaranja, progonstva, amputacije ruke ili noge, biće sredstvo oproštenja zločincu i da li će to biti iskupljenje za njegov greh ili ne, je stvar koja se uglavnom odnosi na unutrašnji svet zločinca, između sluge i Allaha teala, (Buhârî, “Ḥudûd”, 8, 14; Tirmizî, “Ḥudûd”, 12). Uz poštovanje ukazano ovom mestu, da se had ne primenjuju u džamijama. Pod uslovom državne vlasti i suvereniteta, koje smatraju neophodnim za izvršenje kazne, objašnjavaju se i mišljenja nekih pravnika da se neće primenjivati u darulharb-u. Pitanje o tome koji će had-dovi biti primenjeni na muslimane i nemuslimane, uglavnom se odnosi na formiranje zločina. Na primer, nema namere da se izvrši krivično delo prema maloletnom ili neuračunljivom licu, s druge strane, neki had-dovi se ne primenjuju na nemuslimane jer je njihova religija dozvoljena; ali kada je u pitanju narušavanje javnog reda i mira, zimi i musta'meni takođe podležu istoj praksi kao i muslimani.

Princip primene had-a od strane šefa države ili njegovog zamenika je prirodan rezultat izvršenja ovih kazni u ime javnosti i značaja koji se pridaje izvršenju hadda, a potrebno je i prisustvo državnog zvaničnika u izvršenju nekih hadd-a. Izvršenje hadda javno, u prisustvu mase, ima za cilj da maksimalno iskoristi popravni i preventivni efekat praktikovanja hadd-a. Uslov i kvorum svedočenja koji je potreban da bi se dokazivanje kazne nastavilo do izvršenja, prisustvo svedoka i zahtev da oni preuzmu aktivnu ulogu u izvršenju kazne kamenovanja, mogu se posmatrati kao mere za sprečavanje svih vrsta sumnji u dokaz zločina. Nesumnjivo, pravda i pravičnost su od suštinskog značaja za izvršenje had-a. U slučajevima kada je prestupnik toliko bolestan i slab da ne može sebi priuštiti kaznu, izvršenje hadd-a se može suspendovati ili ublažiti. Prenosi se da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) našao za dovoljno da udari komadom drveta sa mnogo grana umesto 100 celdesa na veoma slabu i staru osobu koja je počinila preljubu, odloživši kažnjavanje konkubine koja je imala menstruaciju, dok se njeno periodično stanje ne završi (Ebu Davud, „Judud“, 34; Ševkani, VII, 126). To je rezultat istog shvatanja da Hz. Umer nije nametnuo hadd ljudima koji su gladovali i krali zbog gladi. Pad. Amnestija države ili stranke koja se može smatrati žrtvom

krivičnog dela, pošto nemaju autoritet sulh*-a-الصلح i zastupništva, jasno je da ne mogu narušiti had (kaznene sankcije). (sulh*-a-الصلح – Mir. Izraz fikh u smislu okončanja parnice ili nerešenog slučaja sporazumno, čime se eliminiše svađa uz obostranu saglasnost). Sumnja ima ulogu koja sprečava da se had za zločin potvrdi, a ne degradira. Pedantnost prikazana u dokazu i prikrivanje zločina, preljube, koja se dokazuju priznanjem okrivljenog u skladu sa svojim načelima savesti,kazne za krađu i pijanstvo bit će ništavna ako zločinac odbije da prizna. Da li je odricanje pre ili posle sudske odluke, ne menja rezultat. Isto tako, povlačenje izjava svedoka ili smrt svedoka pre pogubljenja, u određenim uslovima, snižavaju kaznu. Pokajanje prestupnika ima apsolutno dejstvo na otpadništvo i snižava kaznu pod određenim uslovima u razbojništvu.U drugim had (kaznama), hanbelijski i zahiretski pravnici i neke šafije smatraju da pokajanje pre nego što zločinac bude uhvaćen i poslat sudu, umanjuje kaznu pod određenim uslovima, dok hanefije smatraju da kradljivac vrati ukradenu imovinu pre nego što je on uhvaćen, smanjuje had. Može se reći da se, na osnovu uputstava u relevantnim hadisima, prioritet daje ispravljanju zločina i sprečavanju da zločin postane javan. Iako postoji konsenzus da to neće pasti sa rokom zastarelosti, pošto je lično pravo dominantno u kadhf (kazf) – القذف zločinu, efekat zastarelosti na druge had-dove (kaznenim sankcijama) je kontroverzan među učenjcima. Prema većini pravnika i nekim hanefijama, kao što je Zufar b.Huzejl, zastarelost kao što su kisas i dijet-a ne smanjuje kaznu. Po mišljenju većine hanefijskih pravnika, osim had-a kadhf-a-القذف , drugi had-dovi s vremenom padaju. Ovakvo gledište hanefija proizilazi iz pedantnosti koju ukazuju kako bi osigurali da nema sumnje ili oklevanja u dokazivanju zločina. (kadhf - القذف - Izraz fikh-a u smislu klevetanja čedne osobe zbog preljube).

Bibliografija

Meḳāyîsü'l-luġa, "ḥdd" md. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥdd" md. İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 352-353. Lisânü'l-ʿArab, "ḥdd" md. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥdd" md. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥdd" md. Tehânevî, Keşşâf, I, 285-287. el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥudûd", 10. Müsned, IV, 226. Buhârî, "Büyûʿ", 96, "Şüfʿa", 1, "Şeriket", 6,"Meġāzî", 53, "Ḥudûd", 4, 8, 12, 14, 21, 27, 30-32, 42, "Enbiyâʾ", 54. Müslim, "Ḥudûd", 8-9, 40. İbn Mâce,"Ḥudûd", 3. Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 14, "Ḥudûd", 1, 5, 10-12, 23-25, 34, 35-38.Tirmizî, "Ḥudûd", 12. Kudûrî, el- Muḫtaṣar (Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb içinde, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1961, III, 181-213; IV, 148-149. Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Küveyt 1989, s. 285-290. Ebû Ya'lâ, el-Aḥkâmü'ssulṭâniyye, Kahire 1966, s. 257. Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, Kahire, ts. (Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî), II, 221-224, 265. Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 36-205; X, 98, 124-136; XXIV, 2. Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 33, 90, 134, 140. Kādîhan, el-Fetâvâ, III, 467. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1975, II, 456. İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1969, IX, 8, 34. a.mlf., el-ʿUmde, Mekke, ts., s. 575-578. Karâfî, el-Furûḳ, Kahire, ts. (Âlemü'l-kütüb), IV, 177-183. Ebü'l-Berekât enNesefî, Kenzü'd-deḳāʾiḳ (İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ içinde), VII, 129, 150. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, IV, 1255. Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz (nşr. M. Ali en-Neccâr – Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (elMektebetü'l-ilmiyye), II, 437; VI, 128. İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 2, 5, 186. İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VII, 3, 72, 129. Abdurrahman Şeyhîzâde,

Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1309, I, 592-712. Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VII, 126,156-157, 161-162, 216 vd. İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 3, 118, 221; V, 38-40. Bilmen, Kamus, III, 187-304. Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, II, 605-613. Ahmed Fethî Behnesî, Naẓariyyât fi'l-fiḳhi'lcinâʾiyyi'l-İslâmî, Kahire 1969. a.mlf., es-Siyâsetü'l-cinâʾiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1983, s. 138-269. a.mlf., el-ʿUḳūbe fi'l-fiḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 123-164. a.mlf., el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fiḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1991, II, 207-256. a.mlf., el-Ḥudûd fi'l-İslâm, Kahire, ts. Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye,Kahire 1969, s. 13-80. Abdülhâliḳ en-Nevâvî, et-Teşrîʿu'l-cinâʾî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-vaż'î, Beyrut 1974, s. 21-266. M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1974, tür.yer. a.mlf., el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, tür.yer. Karaman, İslâm Hukuku, I, 125-158. Ebü'l-Meâtî Hâfız Ebül-Fütûh, en-Niẓâmü'l-ʿiḳābiyyü'l-İslâmî, Kahire 1976, tür.yer. Ahmed el-Husarî, el-Ḥudûd ve'l-eşribe, Amman 1980. Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal, Bağdad 1982, s. 399-414. Muhammad Salim al-'Awwa, "The Basis of Islamic Penal Legislation", The Islamic Criminal Justice System (ed. M. Cherif Bassiouni), London 1982, s. 127-147. a.mlf., Fî Uṣûli'n-niẓâmi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî, Kahire 1983, tür.yer.Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, I, 117-135. Abdülfettâh Mustafa es-Sayfî, Ḥaḳḳu'd-devle fi'l-ʿiḳāb, İskenderiye 1985, tür.yer. Abdülazîz el-Hayyât, el-Müʾeyyidâtü'tteşrîʿiyye, Beyrut 1986, s. 47-91. M. Ebû Hasan, Aḥkâmü'l-cerîme ve'l-ʿuḳūbe fi'ş-şerîʿati'l-

İslâmiyye, Amman 1987, s. 221-419. Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî,Kahire 1977, I-II, tür.yer. Fazlurrahman, "The Concept of Ḥadd in Islamic Law", IS, IV/3 (1965), s. 237-251. M. Hatır Muhammed, "el-Ḥudûd ve ḥikmetü teşrîʿihâ ve eṣ erü taṭbîḳihâ", el-Mecmaʿu'l-buḥûṣ i'l-İslâmiyye, VIII/1, Kahire 1977, s. 39-92. Abdülhamîd es-Sâyih, "Naẓariyyetü'l-ḥudûd fi'l-İslâm ve ḥikmetü teşrîʿihâ", a.e., s. 93-104. Hamd Abîd el-Kübeysî, "el-Ḥudûd fi'l-fiḳhi'l-İslâmî", Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmi'l-Aʿẓam, IV, Bağdad 1978, s. 5132. Aly Aly Mansour, "Hudud Crimes", a.e., s. 195-201. İbrahim Çalışkan, "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları", AÜİFD, XXXI (1989), s. 367-397. B. Carra de Vaux – [J. Schacht], "Ḥadd", EI2 (İng.), III, 20-21. "Ḥudûd", Mv.F, XVII, 129-152.

Kısâs – القصاص - Kažnjavanje učinioca kaznom ekvivalentnom delu učinjenom za krivična dela hotimično ubistvo i aktivno delo.

Autor:

ŞAMİL DAĞCI

infinitiv u značenju "rezati, izjednačiti i uzvratiti" Kao kratak naziv, „apsolutna jednakost znači da su dve strane nečega jednake jedna drugoj, biti; znači odgovoriti na učinjeno delo ekvivalentnim glagolom. U zakonu, odmazda se odnosi na kažnjavanje počinioca krivičnog dela hotimično ubistvo ili zlostavljanje kaznom ekvivalentnom počinjenom delu, ubistvo počinioca u zamenu za osobu koju je namerno ubio upotrebom tehnike iz fikha i kažnjavanje lica koje usled smišljeno učinjenog dela nanese telesno-fizičku povredu žrtvi.

Historijski proces.

Iako se obim, okvir i način izvršenja razlikuju u zavisnosti od društva, kažnjavanje umišljajnih krivičnih dela protiv života i telesnog integriteta, ima dugu istoriju i široko rasprostranjenu oblast primene, koja datira još od drevnih plemena i civilizacija, koja imaju najstarije pravne tekstove koji su preživeli do današnjih dana.Kazna odmazde formulisana kao "život za dušu, oko za oko, zub za zub", u istorijskom procesu, to se odnosi na fazu napuštanja shvatanja kolektivne odgovornosti i kazne među plemenima i personalizacije krivične odgovornosti, balansiranja motiva osvete i prisiljavanja zločinca da plati cenu svog zločina (iskupljenja) sa shvatanje pravde i jednakosti u okviru ličnih prava. Davanje prava srodnicima žrtve da umesto odmazde zahtevaju cenu krvi (dijet-u) i finansijsko pomirenje, kao i činjenica da je odmazda sankcija koja se primenjuje samo na namerno počinjena ubistva, predstavlja još jednu fazu ovog procesa. Jedna od uobičajenih tema Božanskih religija je da je nepravedno ubijanje ljudi veliki zločin i greh, (Tekvîn 6-9/5 التكوين; Izlazak, 20/13; 21/12-14, 23/7; Brojevi, 35/11-21; Matej, 5/21-22; Luka, 18/20), a u Tori su delotvorna dela koja rezultiraju ubijanjem i ranjavanjem opisana kao „život za dušu, oko za oko, zub za zub, ruka za ruku, noga za nogu, opekotina za opekotinu, rana za ranu", predviđeno je kažnjavanje u vidu odmazde, (Izlazak, 21/23-25; Levitska, 24/17, 19-21;

Ponovljeni zakoni, 19/21). Egzekuciju sprovode rođaci koji su osvetili krv žrtve, (Brojevi 35/19; Ponovljeni zakoni 19/11-12). U Tori je usvojen princip individualnosti zločina i navodi se da je svako lično odgovoran za svoj zločin, pa je zato zabranjeno ubiti oca umesto krivog deteta ili dete umesto oca, (Ponovljeni zakoni, 24/16). U predaji Abdullah b. Abbas-a se navodi da je kisas jedina kazna u judaizmu i da ne postoji dijet-a kao alternativna novčana kazna u slučaju nemogućnosti izvršenja ove kazne, (Buhârî, "Diyât", 8; Nesâî, "Ḳasâme", 27; Şâfiî, VI, 9), a to se poklapa sa odredbom u Tevratu (Tori) koja kaže da ubici osuđenom na smrt ne sme se dati dijet-a i mora biti ubijen, (Brojevi, 35/31).Pitanje da se nadoknada može platiti za prestupe koji ne dovode do smrti izgleda da je rešenje koje je kasnije razvilo jevrejsko sveštenstvo. U medinskom periodu islama, odmazda je primenjivana kao princip među jevrejskim plemenima koja žive na ovim prostorima, ali je napravljena razlika između plemena, u stvari, prenosi se da su se Jevreji obratili Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) nakon što muškarcu iz plemena Nadir nije izrečena kazna za odmazdu predviđenu Torom u zamenu za ženu koja pripada plemenu Benu Kurejza, a koju je on ubio, i ajet:

45. Mi smo im u njemu propisali: glava za glavu, i oko za oko, i nos za nos, i uho za uho, i zub za zub, a da rane treba uzvratiti. A onome ko od odmazde odustane, biće mu to od grijeha iskupljenje. Oni koji ne sude prema onom što je Allah objavio pravi su nasilnici. (el-Mâide 5/45), (Korkut),

navodeći da Tora uključuje obezbeđivanje života za život je otkriveno na ovome, (Fahreddin er-Râzî, XII, 6-7). Iako se u hrišćanstvu preporučuje napuštanje prava na odmazdu kao moralnog saveta za poboljšanje osećaja praštanja zločina i zločinca, u pravnom smislu nema jasnoće po ovom pitanju. U stvari, Hz.Isa-ov (a.s.) savet da oprosti i odrekne se odmazde nakon pozivanja na princip Tore „oko za oko, zub za zub" (Matej, 5/17, 38-40), navodeći da je došao da dovrši Šerijat ili Poslanstvo, a ne da ih uništi, ukazuje da odredba odmazde nije ukinuta ni u hrišćanstvu. Poznato je da je kažnjavanje kisas bilo uobičajeno u arapskom društvu iz doba neznanja. Izreka „Ono što najbolje uništava ubijanje je ubijanje ponovo" ukazuje da je kazna odmazde imala neizostavni značaj u razumevanju pravde tog perioda. Međutim, u ovom periodu kada se nije razvilo državno shvatanje koje predstavlja centralnu vlast, dominirao je plemenski poredak, zasnovan na krvnim vezama, a odnos snaga između plemena bio je odlučujući kao i običajno pravo u sprovođenju odmazde, pa je često dolazilo do ekscesa zasnovani na samovolji i ličnoj osveti u sprovođenju kazne. Ovo je, pak, hranilo krvnu osvetu koja se smatrala svetom i prenosila se sukcesivno sa generacije na generaciju. Pošto se smatralo da je zločin počinjen nad jednim od članova plemena počinjen protiv celog plemena, kao dovoljan razlog za kaznu je prihvaćeno, biti pripadnik plemena zločinca, a odmazda je preduzeta bez ikakve diskriminacije između krivih i nevinih, a materijalni rezultat je zadovoljen tako što se ne pravi razlika između umišljaja i greške u krivičnom delu. Pošto se osveta za krv ubijenih smatrala svetom i časnom dužnošću, jaka plemena su ponekad ubijala više od jednog člana slabog plemena za jednog ubijenog člana, dok je slabim plemenima bilo dozvoljeno da drže dijet-u. Kao opšti običaj, ubistvo gospodarovog roba, očevog deteta, muževe žena nije kažnjavano odmazdom, a odmazda se po pravilu nije primenjivala na čoveka koji je ubio ženu. Diskriminacija među ljudima prema njihovoj rasi, polu i socijalnom statusu, bila je dovedena u pitanje i u ishrani, koja je prihvaćena kao fakultativna, koliko i kisas (vidi DIJETA).

Kısâs – القصاص u Islamu.

Reč kisas, koja se javlja na četiri mesta u Kur'anu (a.m.), koristi se u značenju ovog pojma u islamskom krivičnom pravu,

194. Sveti mjesec je za sveti mjesec, a i u svetinjama vrijedi odmazda: onima koji vas napadnu uzvratite istom mjerom i Allaha se bojte, i znajte da je Allah na strani onih koji se grijeha klone. (el-Bekare 2/194), (Korkut).

178. O vjernici! Propisuje vam se odmazda za ubijene: slobodan- za slobodna, i rob- za roba, i žena- za ženu. A onaj kome rod ubijenog oprosti, neka oni velikodušno postupe, a neka im on dobročinstvom uzvrati.* To je olakšanje od Gospodara vašeg, i milost. A ko nasilje izvrši i poslije toga, njega bolna patnja čeka. (Korkut)

179. U odmazdi vam je- opstanak, o razumom obdareni, da biste se ubijanja okanili! (el-Bekare 2/178, 179), (Korkut), osim na jednom mestu gde znači „ekvivalentnost“:

45. Mi smo im u njemu propisali: glava za glavu, i oko za oko, i nos za nos, i uho za uho, i zub za zub, a da rane treba uzvratiti. A onome ko od odmazde odustane, biće mu to od grijeha iskupljenje. Oni koji ne sude prema onom što je Allah objavio pravi su nasilnici. (el-Mâide 5/45), (Korkut).

Ovaj koncept se takođe često koristi u hadisima sa imeničkim i glagolskim obrascima kao što su kisas i "kaved*", (Wensinck, el-Muʿcem, “ḳṣṣ”, “ḳvd” md.leri). U klasičnoj literaturi o fikhu češće se koristi pojam kaved, koji je sinonim za reč kisas. U četvorostrukoj klasifikaciji prava u fikhu, zločini koji zahtevaju odmazdu spadaju u grupu u kojoj se zajedno krše javna i individualna prava, ali je kršenje ličnih prava prioritet.

Ova razlika je važna po tome što su zločini za koje je potrebno kažnjavanje kisas uključeni u obim zločina koji prate tužbu i pokazuju da žrtva ima ovlašćenje da oprosti ovu kaznu. U islamskoj pravnoj literaturi, odredbe koje se odnose na kažnjavanje kisas su obrađene odvojeno pod naslovima “cinâyât- ubistvo”, “cirâh- posvećenost” ili “diyât – vidi.Diejt”, a neke posebne odredbe ove kazne su uključene u odeljke knjiga o fikhu kao što su " da'va", "sulh – الصلح ", i “şehâdât Pogibija na putu Uzvišenog Allaha”.

("kaved"- odnosno, ubistvo ubice).

Kome treba Kaved? Pitanje: Kome je potreban kaved u islamskom krivičnom pravu?

Odgovor: Oni čija je krv haram (zabranjena), u Dar-ul-Islamu, osoba koja ubije (namerno) bit će mu potrebna kaved. Odnosno, ubica je ubijen kao odmazda. U dar-ul-islamu, krv vernika i dhimi-ja (zimi-ja) je haram. Krv stranog državljanina, dobrog čoveka nevernika, preljubnika i otpadnika, nije haram. Muslimanu koji javno ubije dhimmija trebaće kaved. Ruka muslimana koji krade imanje dhimmija je odsečena. Treba kaved onima koji ubijaju lude, bolesne, dete, ali i ženu, majku, oca, dedu. Nema potrebe za kaved-om onima koji ubijaju svoju decu ili unuke. Trebat će dijet iz očevog imanja. Jer nije potrebno da Akile – العاقلة daju dijet-u u ubistvu sa amd*. (Akile – العاقلة - Grupa pojedinaca koji se obavezuju da plate dijet-u u ime zločinca u slučaju nenamernog ubistva ili ranjavanja).(amd*.vid. Kasit – القصد - Pojam fikh u smislu usmeravanja volje na delo koje ima verske i pravne posledice). U bitci, kada se umešaju vojnici obe strane, nema potrebe za kaved-om za osobu koja javno ubije muslimana, misleći da je nevernik. Kefaret i dijet su potrebni. Onaj koji je greškom ubio muslimana među nevernicima, ništa nije potrebno. Dozvoljeno je ubiti džina koji je uzeo oblik zmije, što je dozvoljeno ubiti. Zmija koja je bela i ide pravo je duh. Bilo bi dobro reći (Izlazi, idi bi-izinillah) pre nego što je ubiješ. Kaved, odnosno ubistvo ubice, može se izvršiti samo mačem ili oružjem. Inače, nije dozvoljeno ubijati.

Tazir je onaj ko ubija tako što svoju žrtvu baca u bunar, smrvi ga kamenom, natera životinju na njega, ili ga baci u vatru, i na druge načine. Nakon što sud donese odluku, staratelj žrtve ubija ubicu ili imenuje nekog drugog da ga ubije. Ako staratelj nije spreman, ne može ubiti zamenika. Ako je neko drugi osim ovih ubio ubicu, ovoj osobi bi trebalo kaved. Ako greškom ubije, njegova Akile – العاقلة mora dati dijet. Da je jedan od dvoje roditelja oprostio ubici, ako bi se drugi osvetio, ako nije čuo da je oprostio, ništa ne bi trebalo. Ako je to čuo i ubio ubicu znajući da je haram ubiti, ovom zameniku biti će potreban kaved. Ako kaže da nije znao da je haram, morao bi da se odrekne svoje dijet-e. Ako oštećeni kaže da me nije povredio taj i taj, ako kasnije umre, njegovi naslednici ne mogu da podnesu tužbu protiv tog i tog. Ako povređeni ili roditelji povređeng oproste, zatim povređeni umre, pomilovanje je dozvoljeno. Ako neko da otrov nekome, i taj ga nesvesno popije i umre, nema potrebe za odmazdom i dijet-om za onoga ko je dao otrov. To je samo habs (zatvor) i tazir-التعزير - Kazna je prepuštena diskreciji administratora ili sudije, osim

kazni hudud i kisas. Prema Imam-i Azamu, „rahmetullahi teala alejh, ubijanje nečim što ne povređuje se ne smatra dobrim. Govorilo se da ako popije otrov na silu, ubici će trebati kaved. Fetva je da kisas nije neophodan, dok dijet-a je neophodna na osnovu Akile – العاقلة. Ako ga udari lopatom, povredi gvozdeni deo i ubije ga, biće potreban kaved. Ako ga ubije a da ga ne povredi, ili ako ga povredi deom drveta i ubije ga, postaje šabeh-i amd. Ako se uguši stiskanjem grla ili bacivanjem u vodu, to postaje šabeh-i amd prema Imam-i Azamu. Ako mu je običaj da davi svoju žrtvu, biće ubijen. Njegovo pokajanje neće biti prihvaćeno nakon odlaska na sud. Da je žrtva bila zaključana u sobi i umrla od gladi, ništa mu ne bi trebalo. Takva je fetva. Prema rečima dvojice imama, svima im je potrebna dijet-a. Ako ubije svoju žrtvu zakopavanjem u zemlju, biće mu potrebna dijet-a na Akile – العاقلة. Baci čoveka ispred divljih životinja ili zmije, ako ga stavi među škorpije i taj čovek umre, kaved i dijet-a ne bi bile potrebne. Govorilo se da ako ga prebije i zatvori do smrti, neophodna je i dijet-a. Ako detetu radi ove stvari ili ga prepusti suncu i hladnoći, biće mu potrebna dijet-a. Onome ko ubije umirućeg treba kaved. Ubistvo osobe koja potegne mač protiv muslimana i zimmija postaje vadžib. Nije potrebno niko da se ubije. Nakon što je mač u korice, ne može se niko ubiti. Osoba koja izvlači mač ili pištolj, danju ili noću, gde god da se nalazi,ili oni koji mu prete motkom noću u gradu a danju van grada, ništa ne treba. Ako ludak ili dete izvuče pištolj, to će biti vadžib za osobu koja ga je ubila. Onaj ko ubije životinju koja napada daje njenu vrednost. Smatra se greškom ubiti dete i ludaka sa amd-om. Njegov Akile – العاقلة ili daje svoju ishranu. Nema potrebe za kefaret (iskupljenjem). Oni nemaju pravo na nasledstvo. Ako lopov dođe noću u kuću, uzme ukradeno, pa ovaj ne ode kad gazda vikne i krene za lopovom i ubije ga, ništa ne treba. Ako vidi lopova kako ulazi u kuću ili silom provaljuje vrata ili prozor, vikaće. Ako ne pobegne, dozvoljeno ga je ubiti, kisas (odmazda) nije potrebna. Ako neko kaže da me ubije i ubije me metalnim oruđem, biće potrebna dijet-a od imovine ubice. Ako ubije nečim drugim, njegov Akile – العاقلة daje dijet-u. Tako je i kada kažem ubijte mog brata, mog sina, mog oca. Ako bilo kome kažem da mi odseče ruku ili nogu, ako ih on odseče i umre, ništa ne treba. Jer ruke i noge su kao svojina i za njih važi zapovest. Bolje je da roditelj oprosti ubici nego da se pomiri sa imovinom. Usklađivanje sa robom je takođe bolje od kisasa (odmazde). Kaved i dijeta je pravo naslednika. Kada roditelj oprosti, ubica se oslobađa kaved-a i dijet-e u ovom svetu. Tako je i oprost ranjenika. Pokajanje ubice neće biti prihvaćeno osim ako se ne zadovolji kaved-om. Odmazdom se roditelji oslobađaju svojih prava.

Žrtva će tražiti svoje pravo na Sudnjem danu. Kisas polazi sa granice na 9 mesta:

1) Sudija može uzvratiti svojim znanjem. Međutim, ne može da nametne had bez svedoka.

2) Pravo na odmazdu prelazi na naslednike. Pravo had-da ne prelazi na naslednike.

3) Odmazda se može oprostiti. Had je neoprostiv.

4) Svedočenje o ubistvu ne gubi vrednost tokom vremena. Svedočenje had-da osim kadhf – القذف neće biti prihvaćeno nakon mesec dana. (kadhf – القذف - Izraz fikh-a u smislu klevete čedne osobe zbog preljube). Ako je alkohol u višku, neće se prihvatiti kada miris nestane.

5) Svedočanstvo kisasa prihvata se znakom ili pisanjem nemog. Neće biti prihvaćeno za Had.

6) Za odmazdu je dozvoljeno posredovanje. Zastupništvo se ne prihvata nakon što se zločin hadd izvede pred sudom. Dozvoljeno je posredovati unapred. Bilo bi dobro oprostiti onima koji ne ustraju u drugim gresima.

7) Neophodno je podneti tužbu za odmazdu. Svedoci za had osim za kazf i cirkadijan (čovekom sa mentalnim poteškoćama), mogu se saslušati bez podnošenja tužbe.

8) Sudija mora biti prisutan kada se kažnjava had. Ukratko, nije potrebno.

9) Ako onaj ko kaže da je Had-ov zločin odustane od svoje reči, biće prihvaćena.

Ako čovek koji zabode glavu u vrata i pogleda unutra, pa se na njega baci kamen i oko mu iskoči, ništa ne treba. Dok je moguće proterati osobu koja uđe u kuću ili ostane sa ženom, nečim drugim, nije dozvoljeno ubiti ga ili izvaditi oko. Kaved u stvarima koje nisu ubistvo: Odmazda je potrebna za svaku povredu koja se može nadoknaditi. Povrede osim ubijanja su zle, bez obzira kojim alatom su napravljene. Şebeh-i amd (Kazna za ubijanje sa Shabeh-i amd (oblik sličan mišiću) je teška dijet-a, a to je sto kamila. Dvadeset pet kamila imaće dve godine, dvadeset pet trogodišnjih, dvadeset pet četvorogodišnjih i dvadeset pet petogodišnjih kamila. Nekoliko učenjaka je reklo da se može dati i hiljadu dinara (4800 grama) zlata. Ishrana onoga ko greškom ubije je sto kamila, i po dvadeset od pomenutih mladunaca i dvadeset muških kamila koji su navršili dve godine. Ili, hiljadu dinara je zlato ili deset hiljada dirhama je srebro. (Ibn-i Abidin.) koji je drugi deo, ne postoji u ovim. Ruka čoveka koji mu odseče ruku je odsečena od njenog pokretnog dela. Ovako se vrši odmazda za uklanjanje stopala, nosa, ušiju i očiju. Uzvraća se i za svaku sajju, odnosno za ranu na glavi. Ne postoji odmazda samo za lomljenje kostiju.Odmazda se vrši u lomljenju zuba. Zub čačkalice turpije se podnese dok se ne pokvari. Odmazda se vrši između muškarca i žene samo ubistvom.Kod rana koje zahtevaju odmazdu, odmazda se ne vrši pre nego što rana zaceli. Jer neke rane mogu izazvati smrt. Ovaj vremenski interval je potreban. U drugim udovima nema odmazde. Novcem naplaćaju uzimanjem Erş – اَلْأُرش (Erş – اَلْأُرش - U islamskom krivičnom pravu, to znači kompenzacija isplaćena žrtvi u delotvornim radnjama koje nemaju za posledicu smrt.) odnosno dijet-e. Odmazda se vrši između žena i između muslimana i dhimmija. Nema odmazde u rezanju jezika ili zekera u ranu koja je dobra. U rezanju usne se pravi rez. Oštećeni može tražiti odmazdu ili dijet-u od povređenog. Dijetu plaćaju zajednički. Ako budu ubijeni, svi će biti osvećeni. Ako neko uđe u svoju kuću i vidi svoju ženu i čoveka kako čine preljubu, biće mu dozvoljeno da ubije čoveka. Ako i žena pristane, može ih oboje ubiti. Dozvoljeno je da žena ili dečak ubije svog silovatelja. Ako osoba čiji je ud amputiran odlukom sudije umre od ove rane, ništa nije potrebno. Uz ubijanje onih koji imaju kvalifikacije za kupanje, obrezivanje, vađenje krvi (Hidžama), davanje injekcija, i doktora i veterinara, ništa nije potrebno. Jer, mir nije uslov u stvarima koje su vadžib. Dozvoljeno je raditi stvari koje su dozvoljene, pod uslovom da su bezbedne. Vadžib je da učitelj tuče dete uz dozvolu majke, oca, staratelja i da tome podučava. Dozvoljeno im je da budu tetovirani radi discipline. U batinanju kao vadžibu, ako količina, težina i mesto udarca postanu nemenstrualni i dete umre, potrebno je platiti. U batinanju koje je dozvoljeno, potrebno je platiti ako umre, ma kako ga tukao. Prema dva imama, „rahmetullahi teala alejhime je vadžib, a ukor je isto kao obrazovanje. Nije vadžib da učitelj tuče svog učenika bez dozvole njegovog oca. Ako dete umre, nadoknaditi će jednoglasno.

Nije vadžib, ali je dozvoljeno da žena tuče svog muža zbog ukora. Ako je glava deteta koje je ispalo kroz prozor otečena, ako lekari kažu da ako uradimo operaciju mozga, dete će umreti, ako je doktor, ako kaže da će umreti ako mu danas glava nije čista, a on je gladan i onda dete umre, ako se otvori uz dozvolu i kako nauka pokazuje, ništa nije potrebno. Ako se otvori bez dozvole i pogrešno, potrebna je odmazda. Staratelj, koji ima pravo da se osveti ubici, su naslednici rahmetlije. U Had-iki, opisujući očne katastrofe, on kaže: „Dok zli ljudi i izopačenici koji su inovatori, čine grehe, nije dozvoljeno da ih gleda osoba koja ne može da ih spreči, osim ako je to neophodno. Zbog toga ne treba gledati na one koji su ubijeni surovošću, na one koji su streljani ili na one koji su bili mučeni. Pošto postoji mogućnost smrti od okrutnosti, on nikada ne treba da gleda kada se takva kazna daje. U hadisi šerifu stoji: "Ne budi tu kada nekoga ubije okrutnost! Prokletstvo se izliva na one koji su tu i ne spašavaju ih“. Iz ovoga se razume da je ubijenog ili prebijenog po naređenju islama, dozvoljeno gledati. Takođe nije dozvoljeno gledati u zvezdu padalicu, jer šteti očima”).

Nastavljamo dalje...

Pravna osnova i priroda Kisas-a

U islamskom krivičnom pravu, izvor pravnog zakonodavstva u vezi sa odmazdom su Kur'an (a.m.) i Sunnet. U Kur'anu i Sunnetu, nepravedno ubijanje je zabranjeno kao veliki greh. Pored moralne i onostrane odgovornosti, navodi se da je ekvivalent ovakvim namernim radnjama, uključujući i materijalno-svetovnu kaznu, odmazda :

93. A ko ubije vjernika namjerno, tad je plaća njegova Džehennem, vječno će biti u njemu, i rasrdiće se Allah na njega i prokleće ga i pripremiti mu kaznu užasnu. (en-Nisâ 4/93), (Mlivo).

32. Zbog toga smo Mi propisali sinovima Israilovim: ako neko ubije nekoga koji nije ubio nikoga, ili onoga koji na Zemlji nered ne čini- kao da je sve ljude poubijao; a ako neko bude uzrok da se nečiji život sačuva- kao da je svim ljudima život sačuvao. Naši poslanici su im jasne dokaze donosili, ali su mnogi od njih, i poslije toga, na Zemlji sve granice zla prelazili. (el-Mâide 5/32), (Korkut).

151. Reci: "Dođite da vam kažem šta vam Gospodar vaš propisuje; da Mu ništa ne pridružujete, da roditeljima dobro činite, da djecu svoju, zbog neimaštine, ne ubijate- Mi i vas i njih hranimo- ne približujte se nevaljalštinama, bile javne ili tajne; ne ubijajte onog koga je Allah zabranio ubiti, osim kada to pravda zahtijeva- eto, to vam On preporučuje da biste razmislili- (el-En'âm 6/151), (Korkut).

33. I ne ubijajte nikoga koga je Allah zabranio, osim kad pravda zahtijeva!* A ako je neko, ni kriv ni dužan, ubijen, onda njegovom nasljedniku dajemo vlast, ali neka ni on ne prekoračuje granicu u ubijanju, ta njemu je data vlast.* el-İsrâ 17/33, (Korkut).

178. O vjernici! Propisuje vam se odmazda za ubijene: slobodan- za slobodna, i rob- za roba, i žena- za ženu. A onaj kome rod ubijenog oprosti, neka oni velikodušno postupe, a neka im on dobročinstvom uzvrati.* To je olakšanje od Gospodara vašeg, i milost. A ko nasilje izvrši i poslije toga, njega bolna patnja čeka. (Korkut)

(el-Bekare 2/178) smo već naveli kako se vidi iz gornjeg priloga,

Zatim:

179.U odmazdi vam je- opstanak, o razumom obdareni, da biste se ubijanja okanili! (Korkut), (el-Bekare 2/179), (Buhârî, "Diyât", 1-2).

Zatim:

92. Nezamislivo je da vjernik ubije vjernika, to se može dogoditi samo- nehotice. Onaj ko ubije vjernika nehotice- mora osloboditi ropstva jednog roba- vjernika i predati krvarinu porodici njegovoj; oslobođen je krvarine jedino ako oni oproste. Ako on pripada narodu koji vam je neprijatelj, a sam je vjernik, mora osloboditi ropstva jednog roba- vjernika; a ako pripada narodu s kojim ste u savezu, mora dati krvarinu porodici njegovoj i osloboditi ropstva jednog roba- vjernika. Ne nađe li, mora uzastopce postiti dva mjeseca da bi Allah primio pokajanje- a Allah sve zna i mudar je. (en-Nisâ 4/92), (Korkut), (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 327-328; ayrıca bk. Musned, I, 63; Ebû Dâvûd, "Diyât", 15, 26; İbn Mâce, "Diyât", 8; Nesâî, "Taḥrîm", 14, "Ḳasâme", 31).U Kur'anu (a.m.), koristeći koncepte ikaba i kazne osim oblika odmazde, naglašava se da je nagrada za zlo njemu ekvivalentno zlo i da kazna treba da bude proporcionalna zločinu.

27. A one koji čine nevaljala djela čeka kazna srazmjerna onom što su počinili; njih će potištenost prekrivati, niko ih od Allaha neće zaštititi, lica će im biti tamna kao da su se na njih spustili dijelovi mrkle noći: stanovnici vatre će oni biti, i u njoj će vječno boraviti! (Yûnus 10/27, (Korkut).

Zatim:

40. Nepravda se može uzvratiti istom mjerom, a onoga koji oprosti i izmiri se Allah će nagraditi; On, uistinu, ne voli one koji nepravdu čine. (eş-Şûrâ 42/40), (Korkut).

Zatim:

126. Ako hoćete da na nepravdu uzvratite, onda učinite to samo u onolikoj mjeri koliko vam je učinjeno; a ako otrpite, to je, doista, bolje za strpljive. (en-Nahl 16/126), (Korkut).

U klasičnom učenju islama, odmazda je sankcija koja ima za cilj obezbeđenje prava na život, koje je srž osnovnih ljudskih prava i od toga zavisi korišćenje drugih prava. Nepravedno i smišljeno ubistvo i ranjavanje kažnjava se odmazdom, sprečavanjem nepravednih povreda ljudskog života i telesnog integriteta, a pravda se obezbeđuje kažnjavanjem počinioca kaznom ekvivalentnom krivičnom delu koje je počinio. Dok se ubistvo i nasilne radnje smatraju povredom javnih prava i društvenog poretka, a državnim organima je dato pravo da posebno kažnjavaju učinioca, uzima se u obzir da se krivičnim delom prvenstveno krše prava pojedinca, tj. oštećenom ili srodnicima žrtve dato je pravo da zahtevaju izvršenje ili pomilovanje. Ovaj prioritet je direktno usmeren ka zaštiti prava žrtve ili najbližih korisnika i njihovom održavanju aktivnim u realizaciji amnestije ili finansijskog pomirenja. U klasičnoj fikh literaturi, doktrina razvijana inspirisana praksom, propisi koji su doveli do faze suđenja, osude i izvršenja, kao i odgovornosti koje se nameću državnim organima u ovoj oblasti, smatraju se merama koje obezbeđuju zakonitost u zločina i kazne i zaštiti prava optuženog i zločinca kao i žrtve zločina. U kazni se pravi razlika između umišljaja i nehata, a u slučajevima kada u izvršenju krivičnog dela nema umišljaja ili nije moguće primeniti odmazdu, umesto telesne kazne, moguće je naknada dijet (naknada) koja je finansijska cena i da je plaćena kazna.Pored toga, sistem kolektivne kompenzacije, koji olakšava materijalno opterećenje učinioca s jedne strane, štiti žrtvu u slučaju povrede ili gubitka organa, i njegovu porodicu, koja je lišena izdržavanja u slučaju smrti, na s druge strane, uključivanjem krvnih srodnika izvršioca (asaba) ili njegovih/njenih bliskih srodnika (akile), kao što je grupa zanimanja kojoj on/ona pripada, stvarana je ishrana koja se plaća. Tako su zajedničkim i uzajamnim sistemom kontrole, koji će kreirati ljudi koji su finansijski odgovorni jedni prema drugima, uspostavljene i pomoćne institucije koje će se u izvesnom smislu boriti protiv kriminala. U slučajevima kada racionalna osoba nije bila u mogućnosti da plati ishranu, aktivirala se državna blagajna i materijalno se obezbeđivala porodica žrtve ili podrške koje je bio lišen izdržavanja. Pored toga, na osnovu principa da će na ahiretu biti okajanja za grehe, društvena struktura u kojoj dominiraju visoka moralna osećanja ima za cilj preporuku besplatnog oproštaja.

Pored toga, zahtev žrtve za odmazdu, koji je obavezan uslov za odmazdu, nije utvrđen dovoljnim, te su traženi uslovi za počinioca, žrtvu i delo koje čini krivično delo za izricanje ove kazne. U pogledu sprovođenja, put traženja individualnih prava (ihkak-ı pravo) zatvoren je odlukom nadležnog suda za odmazdu i izvršenje pod odgovornošću javnih funkcionera. Ovim opštim okvirom u pogledu odmazde, takođe je naglašeno da je krvna osveta hranjena shvatanjem kolektivne osvete i kolektivne krivične odgovornosti potpuno suprotna islamskim standardima.U trostrukoj klasifikaciji had-da, ubistva i tazir-a, na osnovu principa zakonitosti zločina i kazni u islamskom pravu i pravnog subjekta krivičnog dela, odmazda je uključena u okvire sankcija predviđenih za krivična dela ubistva i povreda, u kojoj je teško narušeno lično pravo, iako postoji pravo Allaha teala, (javnog).Iako je za zločin presecanja puta i razbojništvo (hirabe) u Kur'anu (a.m.) predviđena smrtna kazna, ovo je u grupi hadd kazne, a ne kisas.Kao i kazna za muhsanovu preljubu kamenovanjem, a otpadnika smrću.Iako su neki od njih kontroverzni u doktrini, traži se

uslov žalbe žrtve da sudija goni i procesuira zločine koji zahtevaju odmazdu, zastarelost ne sprečava svedočenje zločina, pravo na tužbu se prenosi na naslednicima, dozvoljeno je da se žrtva odrekne prava na odmazdu dijet-om po predaji predmeta sudu, a amnestiju nakon odluke. Razlikuje se od hadd kazne po svojim osobinama kao što je mogućnost da koristi svoje pravo. (Ibn Abidin, VI, 549-550). U islamskom pravu, kazna odmazde se razmatra u dva dela kao namerno ubistvo (kısâs fi'n-nefs) i delotvorna dela, (kisas fima dune'n-nefs, kisas fi'l-etraf), a oba oblika su uključena u Kur'an (a.m.) kao princip.

178.O vjernici! Propisuje vam se odmazda za ubijene: slobodan- za slobodna, i rob- za roba, i žena- za ženu. A onaj kome rod ubijenog oprosti, neka oni velikodušno postupe, a neka im on dobročinstvom uzvrati.* To je olakšanje od Gospodara vašeg, i milost. A ko nasilje izvrši i poslije toga, njega bolna patnja čeka. (Korkut).

179.U odmazdi vam je- opstanak, o razumom obdareni, da biste se ubijanja okanili! (el-Bakara 2/178-179), (Korkut).

Zatim:

45. Mi smo im u njemu propisali: glava za glavu, i oko za oko, i nos za nos, i uho za uho, i zub za zub, a da rane treba uzvratiti. A onome ko od odmazde odustane, biće mu to od grijeha iskupljenje. Oni koji ne sude prema onom što je Allah objavio pravi su nasilnici. (el-Mâide 5/45), (Korkut).

33. I ne ubijajte nikoga koga je Allah zabranio, osim kad pravda zahtijeva!* A ako je neko, ni kriv ni dužan, ubijen, onda njegovom nasljedniku dajemo vlast, ali neka ni on ne prekoračuje granicu u ubijanju, ta njemu je data vlast.* (el-İsrâ 17/33), (Korkut).

Imena kao što su "men lehu'l-kısas, velijju'd-dem, velijju'l-kisas" daju se osobi ili osobama koje imaju pravo na odmazdu u namernom ubistvu i delotvornim radnjama. Pravo na traženje odmazde prenosi se direktno na žrtvu u delotvornim radnjama, a na naslednike žrtve u slučaju ubistva. Poverioci umrlog ili oni koje je on sačinio testamentom u njegovu korist, ne mogu zahtevati odmazdu, ali ako naslednici rahmetlije preferiraju ishranu, oni postaju poverioci iz dijet-a. U slučaju da žrtva nema naslednika, politička vlast može zahtevati odmazdu, tako što će pokrenuti neophodne postupke u ime žrtve i javnosti, ili može odustati od kisas-a, uzimajući dijet-u koja će se evidentirati kao prihod; ali ne može da oprosti ubici besplatno. U Kur'anu (a.m.) se navodi da odredba odmazde važi za rane nakon što se u Kur'anu (a.m.) pominju oko, nos, uho i zub, što se tumači da ova odredba nije ograničena samo na navedene organe, ali važi i za sva druga telesna oštećenja gde je moguća odmazda.

45. Mi smo im u njemu propisali: glava za glavu, i oko za oko, i nos za nos, i uho za uho, i zub za zub, a da rane treba uzvratiti. A onome ko od odmazde odustane, biće mu to od grijeha iskupljenje. Oni koji ne sude prema onom što je Allah objavio pravi su nasilnici. (el-Mâide 5/45), (Korkut), (Fahreddin er-Râzî, XII, 7).

Međutim, pošto su jednakost i pravda suštinski u kisas-u, kazna koja treba da se izvrši nad počiniocem ne bi trebalo da nanese težu štetu od telesne povrede koju je pretrpela žrtva. U takvom slučaju sukobljavaju se principi ne prekoračenja granice u kažnjavanju počinioca i zaštiti prava žrtve. Iako pravnici donose razna rešenja da ih pomire, po pravilu se u slučaju sukoba uzima kao osnova princip da se prekršiocu ne izriče teža kazna nego što zaslužuje.U tom pogledu, važno je za primenljivost odmazde u kom delu tela namerna radnja prouzrokuje telesnu povredu, te je stoga predmet kažnjavanja u povredi i sakaćenju detaljno obrađen u doktrini. Na primer, iz tog

razloga se odustaje od izvršenja odmazde, a izvršiocu se daje odgovornost za dijet-u kod povreda lica i glave, gde se smatra da je nemoguće postići ravnotežu krivičnog dela i kazne.

Kisas uslovi.

Kazna kisas obavezuje počinioca zločina, žrtvu i pravo na uništenje. Prema ovome, elementi odmazde su izvršilac, žrtva i delo, a za svaki od njih postoje određeni uslovi. Takođe je potrebno dodati uslove za prijavu kasas.Uslov koji se traži za učinioca krivičnog dela je da je izvršilac odgovorno lice i da ima slobodnu volju. Da bi se izrekla kazna odmazde, koja je teška sankcija, učinilac mora da ima sposobnost imputacije i da ima kaznenu sposobnost. Posedovanje sposobnosti znanja i volje predstavlja preduslov za odgovornost u islamskom pravu. „Ljudi sa inteligencijom i slobodnom voljom imaju kapacitet da kažnjavaju i mogu biti krivično odgovorni.Postojanje subjektivnih razloga kao što su maloletnost, psihička bolest, demencija, san i nesvestica, greška i priznanje koji skidaju krivičnu odgovornost (kvalifikacija poreskog obveznika) sa učinioca u izvesnoj meri sprečavaju nastanak krivičnog dela. Deca i mentalni bolesnici ne snose odgovornost za kriminalne svrhe, a njihova namerna dela se po zakonu smatraju nemarom. Međutim, u skladu sa principom da verska izvinjenja ne otklanjaju pitanje imuniteta, telesnu povredu koju nanesu drugima ljudi u ovoj situaciji nadoknađuju njihovi zakonski zastupnici. Iako činjenica da je ubistvo ili ranjavanje izvršeno pod pretnjom sile (ikrah) ne legitimiše krivično delo, sporno je da li odgovornost koja proističe iz dela pripada licu koje preti (mukrih) ili licu koje je ugrožen (mukrah) (vidi IKRAH). Prema Ebu Hanifi i Muhammedu, koji prihvataju da je čin poslovanja sa nekim drugim putem finansijskog pritiska na njegovu volju direktno počinjen (mubašeret), pošto je mukreh skoro oruđe koje koriste mukri, zločin se pripisuje mukrihu a na njega se primenjuje odmazda. Ebu Jusuf tvrdi da će mu se osvetiti zbog sumnje da će se kome pripisati delo, ali da mukreh žrtvi plati dijet-u. S druge strane, prema Imamu Zuferu, delo se ne pripisuje mukrih-u, već mukrehe (mubasir) koji je direktno počinio zločin i na njega se primjenjuje odmazda. Imam Malik i Ahmed b. Hanbel kažu da odmazdu treba primeniti na oba izvršioca zločina, smatrajući da su saučesnici. Jedno od dva gledišta izneta od Šafija je stav Ebu Hanife. Slično je po Malik-u i Ahmeda b. Hanbalovom pogledu. Međutim, prihvaćeno shvatanje unutar šafijske škole je da odmazdu treba primeniti na oboje.Prvi uslov koji se traži za žrtvu je da je život žrtve pod zakonskom zaštitom (nevin). Ovom kaznom, koja ima za cilj zaštitu života i telesnog integriteta, ona ima za cilj da zaštiti ljude čije je pravo na život zakonom zagarantovano od nepravednih povreda kojima se ova prava krše. Krv i život muslimanskih ili nemuslimanskih državljana islamske zemlje ili stranaca koji su u zemlju ušli uz dozvolu, po pravilu su pod zakonskom zaštitom. Ubijanje ljudi koji nemaju sigurnost života (hederu'd-dem, mubahu'd-dem) zbog rata ili donošenja sudske odluke protiv njih ne zahteva prečicu. Možda najvažniji i najkontroverzniji uslov za žrtvu jeste da pravni status žrtve i počinioca treba da budu jednaki. Uslovi jednakosti koji se traže između žrtve i počinioca u pogledu sprovođenja kisas-a je predmet širokog spora među islamskim pravnicima. U doktrini se vidi da su razvijeni različiti kriterijumi za ubistvo i delotvorna dela u utvrđivanju statusne razlike koja ometa sprovođenje odmazde. Uobičajeno je mišljenje pravnih škola da rodna razlika ne predstavlja prepreku. Hanefijski pravnici, koji pridev nefs (duša) smatraju apsolutno dovoljnim u zločinu namernog ubistva, razliku između vere i slobode nisu videli kao prepreku. S'hodno tome, ako namerno ubije ženu, slobodan ako ubije roba, ili se nad muslimanom može izvršiti osveta ako ubije nemuslimanskog građanina (dhimmi) zemlje, kao i u suprotnom slučaju postoji reciprocitet. Pravnici koji su ovog mišljenja smatraju apsolutnu odredbu 178. i 179. ajeta sure El-Bekare i 45. ajet sure ElMaide, uz hadis Resulullaha (s.a.v.s.): „Krv muslimana je jednaka jedni drugima“ (Ebu Davud, „Džihad“ 147; Ibn Mace, „Dijat“, 31; Nesai, „Kasame“, 10, 13), Oni se zasnivaju na principu da je krv dhimmis-a i zakonski zaštićena, a da je ismet suštinski kvalitet ljudskih bića i da će pasti samo u slučaju rata protiv islama.Prvi uslov koji se traži za žrtvu je da je život žrtve pod zakonskom zaštitom (nevin). Ovom kaznom, koja ima za cilj zaštitu života i telesnog integriteta, ona ima za cilj da zaštiti ljude

čije je pravo na život zakonom zagarantovano od nepravednih povreda kojima se ova prava krše. Krv i život muslimanskih ili nemuslimanskih državljana islamske zemlje ili stranaca koji su u zemlju ušli uz dozvolu, po pravilu su pod zakonskom zaštitom. Ubijanje ljudi koji nemaju sigurnost života (hederu'd-dem, mubahu'd-dem) zbog rata ili donošenja sudske odluke protiv njih ne zahteva prečicu. Možda najvažniji i najkontroverzniji uslov za žrtvu jeste da pravni status žrtve i počinioca treba da budu jednaki. Uslovi jednakosti koji se traže između žrtve i počinioca u pogledu sprovođenja kisas-a je predmet širokog spora među islamskim pravnicima. U doktrini se vidi da su razvijeni različiti kriterijumi za ubistvo i delotvorna dela u utvrđivanju statusne razlike koja ometa sprovođenje odmazde. Uobičajeno je mišljenje pravnih škola da rodna razlika ne predstavlja prepreku. Hanefijski pravnici, koji pridev nefs (duša) smatraju apsolutno dovoljnim u zločinu namernog ubistva, razliku između vere i slobode nisu videli kao prepreku. S'hodno tome, ako namerno ubije ženu, slobodan ako ubije roba, ili se nad muslimanom može izvršiti osveta ako ubije nemuslimanskog građanina (dhimmi) zemlje, kao i u suprotnom slučaju postoji reciprocitet. Pravnici koji su ovog mišljenja smatraju apsolutnu odredbu 178. i 179. ajeta sure El-Bekare i 45. ajet sure El-Maide, uz hadis Resulullaha (s.a.v.s.): „Krv muslimana je jednaka jedni drugima“ (Ebu Davud, „Džihad“ 147; Ibn Mace, „Dijat“, 31; Nesai, „Kasame“, 10, 13), Oni se zasnivaju na principu da je krv dhimmis-a i zakonski zaštićena, a da je ismet suštinski kvalitet ljudskih bića i da će pasti samo u slučaju rata protiv islama.

178.O vjernici! Propisuje vam se odmazda za ubijene: slobodan- za slobodna, i rob- za roba, i žena- za ženu. A onaj kome rod ubijenog oprosti, neka oni velikodušno postupe, a neka im on dobročinstvom uzvrati.* To je olakšanje od Gospodara vašeg, i milost. A ko nasilje izvrši i poslije toga, njega bolna patnja čeka. (Korkut)

179.U odmazdi vam je- opstanak, o razumom obdareni, da biste se ubijanja okanili! (El-Bekare 2/178-179), (Korkut).

Zatim:

45. Mi smo im u njemu propisali: glava za glavu, i oko za oko, i nos za nos, i uho za uho, i zub za zub, a da rane treba uzvratiti. A onome ko od odmazde odustane, biće mu to od grijeha iskupljenje. Oni koji ne sude prema onom što je Allah objavio pravi su nasilnici. (El-Maide 5/45), (Korkut).

U kisas-sima, uslov jednakosti statusa ima odlučujuću karakteristiku, posebno u namernim aktivnim radnjama. Ebu Hanife, prateći metod koji se razlikuje od ubijanja osobe u delotvornim radnjama, u pravnom statusu je tražio jednakost za odmazdu, pol, slobodu i stalni boravak u islamskoj zemlji (državljanstvo). Imam Malik, Shafii i Ahmed b. Hanbel su, s druge strane, prihvatili da bude musliman i slobodu. Ibn Ebu Lejla, jedan od mudžtehida iz prvog perioda, nije tražio uslov slobode u kisasima, citirajući gornji hadis, rekavši da se slobodni i rob mogu osvetiti jedni drugima zbog delotvornih dela koje su počinili jedni protiv drugih (Cessas, I, 167).

O tome da li će musliman koji ubije nemuslimana koji je državljanin islamske zemlje ili nemusliman koji uđe u islamsku zemlju sa dozvolom na ograničeno vreme (musta'men), biti kažnjen za odmazdu, Šafii, Malik i Ahmed b.Hanbel, citirajući hadis Allah-ovog teala Hz.Poslanika (s.a.v.s.) koji znači "Muslimana ne mogu ubiti u zamenu za nevernika", (Buhârî, “ʿİlim”, 39; “Diyât”, 31), tvrdili su da će verske razlike sprečiti odmazdu, i stoga se odmazda ne može primeniti na muslimana koji je povredio ili ubio zimi-u ili muste'men-a. Hanefije, koji zimmije vide kao građane čija su osnovna prava zagarantovana u islamskoj zemlji, baš kao i muslimanima, rekli su da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao: „Ja sam najdostojniji da štitim prava ljudi pod njegovom proneverom“. Na osnovu hadisa, prihvatili su da se muslimanima i zimijama može uzvratiti i ubistvima i efektivnim radnjama, te da verske razlike neće biti prepreka ako im se uzvrati. Izraz "nevernik" u hadisu protumačili su kao nemuslimanski državljanin (harbi) druge zemlje, koja je

stalno u ratu sa muslimanima, (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 335-336). Međutim, hanefije su takođe razlikovali između zimi-a i musta'mena-a u pogledu odmazde. Praveći razliku a ne odmazdu muslimana u zamenu za musta'mena-a, tvrdili su da je neophodno zadovoljiti se dijet-om. Da bi se, ukratko, primenila razlika između dhimmi-muste'mena koju su pravili pravnici, samo se razlika veroispovesti ne uzima kao osnova, to ukazuje da su u tome bile efikasne i političke strategije, zasnovane na principu reciprociteta među državama, kao i istorijskom iskustvu tog perioda. Mišljenje koje se pripisuje Ebu Jusufu (Kasani, VII, 236) da će se odmazda primeniti na muslimana koji namerno ubije muste'mana zato što je stekao pravo na ismet pod garancijom države, (Kâsânî, VII, 236), takođe je značajno u smislu otkrivanja i stanovišta pravnika koji su zaduženi za pravosuđe u Abasid-a, koji je, izgleda, došao iz prakse i da je pitanje idžtihad. Različita su mišljenja o tome da li odmazdu treba primeniti na muslimana koji se vrati u islamsku zemlju nakon što je izvršio krivično delo koje zahteva odmazdu van nadležnosti države. Na osnovu principa države i državljanstva, pravnici, uključujući Ebu Jusufa i još tri mezheb imama, postupaju po principu univerzalnosti verskih odredbi, govoreći da će činjenica da je zločin počinjen van islamske zemlje, ne umanjuju kaznu odmazde učiniocu. Dok Ebu Hanife i njegov učenik Muhammed b. Hasan el-Šejbani ne smatraju da je odmazda neophodna u ovom slučaju. Prvi su zasnovani na „svojstvu krivičnih odredbi" u današnjem pravnom pojmu, a drugi na „sistemu ličnosti prema učiniocu".Prvi uslov da čin ubistva i ranjavanja bude kratak jeste da je delo učinjeno namerno. Odmazda je kazna predviđena za ubistva sa umišljajem i aktivna dela, a za dela iz nehata nema odmazde. Namera je svesno i voljna obrada rezultata koji će proisteći iz dela, a volja je usmerena i ka delu i rezultatu. Iako u doktrini postoji konsenzus kada je kazna za umišljajne zločine odmazda, postoje razlike u mišljenjima o definiciji i kriterijumu umišljaja i umišljaja, u kojim situacijama će se smatrati da je učinilac postupao s umišljajem,kao i efektima odmazde izazivanja smrti tako što je sam izvršio delo. (vidi KASIT; KATIL-UBICA). Na primer, hanefije razvijaju objektivne kriterijume i prihvataju da upotrebljeno oruđe treba da bude smrtonosno, dok malikije usvajaju subjektivni metod i razmatraju nameru počinioca da ubije. Osim Abu Hanife, Ebu Jusuf i Imam Muhamed kao dokaz namere, kao i upotrebljeno oruđe, smatraju pretpostavku namere koja proizilazi iz prirode događaja, kao što je gušenje konopcem, guranje sa visokog mesta. Malikijski pravnici prihvataju da ako izvršilac ubije ili povredi nekog drugog a ne osobu koju je nameravao ubiti, zbog greške u delu ili u ličnosti, iako postoji zločinačka namera, malikijski pravnici prihvataju da je to učinjeno namerno. Iako su smatrali da je kisas (odmazda) neophodan, Ebu Hanifa i Šafija, kao i neki hanbelijski pravnici, nisu prihvatili nameru, izjavivši da odmazda neće biti potrebna.Situacije koje se prihvataju kao prekoračenje namere u ubistvu, od strane hanefija smatraju se namernim radnjama u efektivnim delima. S druge strane, u šafijskom i hanbelijskom mezhebu, pravi se razlika između namere i viška namere u ubistvu i u delotvornim radnjama. Pošto je glavna kazna za zločine počinjene prekoračenjem kaste strogi dijet, prema ovim mezhebima, prekoračenje kaste treba računati kao razlog koji umanjuje kaznu kisas. Ako rana prouzrokuje smrt žrtve, krivično delo prestaje da bude delotvorno delo i postaje delotvorno delo, koje se otežava rezultatom.

Ovde, ako je delo izvršeno sa namerom da se ubije, izvršilac se smatra odgovornim za ubistvo namerno, inače prekoračenjem namere. Ovde, ako je delo izvršeno sa namerom da se ubije, izvršilac se smatra odgovornim za ubistvo namerno, inače prekoračenjem namere. U slučaju da rana prouzrokuje težu ranu ili uništenje drugog organa usled različitih faktora, da li je to samo direktna posledica izvršioca krivičnog dela, ili da li će se rana nakratko smatrati odgovornom za konačni rezultat je diskutabilno u doktrini. Oni koji tvrde da u slučaju da rana koja se može osvetiti dovede do teže rane koja se može ponovo zadobiti širenjem, počinilac treba da bude namerno odgovoran za konačni rezultat sve dok je odmazda moguća na isti način. Kao odgovor Ahmed b.Hanbalu, jedan od hanefijskih imama, Ebu Jusuf, Muhammed b. Hasan Eš-Šejbani, Zufer b.Huzejl i Hasan r. Zijad, Maliki i šafijski pravnici su svaku ranu smatrali zasebnim rezultatom, tvrdeći da bi bila potrebna odmazda za direktnu povredu, a erš – الْأَرش za štetu prouzrokovanu

širenjem. Ebu Hanifa, s druge strane, smatra da odmazda nije neophodna ne samo za konačno stanje rane, već i za rezultat koji je direktno prouzrokovao počinilac.

(**erš** – الْأَرش - U islamskom krivičnom pravu, to znači kompenzacija isplaćena žrtvi u delotvornim radnjama koje nemaju za posledicu smrt). S obzirom na to da je nanesena telesna povreda žrtvi rezultat neposrednih ili indirektnih radnji učinioca, u kazni je napravljena razlika i predviđene su različite odredbe. Hanefije su tvrdile da je kisas materijalna kazna koja se primenjuje direktno na telo počinioca i da delo koje predstavlja krivično delo mora biti počinjeno direktno nad telom žrtve, a predviđaju kisas za dela počinjena direktno protiv žrtve, gde nijedan drugi voljni čin ne dolazi između čina i rezultata. Povodom posredne uzročno-posledične veze u slučajevima ubijanja i ranjavanja, ako je status tesebeb- التسبّب kratak, pitanje je spora među mezhebima da li će to predstavljati prepreku ili ne.

(**tesebeb**- بّبالتس - Izraz fikh u smislu da je šteta uzrokovana indirektnim dejstvom ljudskog delovanja.

Vidi. **MUBÂŞERET** – المبا شرة - Termin fikh u smislu direktnog odnosa između protivpravnog dela i štete).

Hanefije tvrde da se odmazda ne može primeniti na počinioca u slučajevima ubistva i delotvornih radnji, na osnovu toga što ne postoji materijalna uzročna veza (mubašeret) između radnje i rezultata. Drugi advokati, s druge strane, nisu pravili takvu razliku, rekavši da ako je delo bilo namerno, nastaje odgovornost za odmazdu. U slučajevima kada su mubašeret (primarni uzrok) i tesebbe (sekundarni uzrok) kombinovani u događaju, to nije sekundarni razlog da se rezultat pripiše uzroku, nego se zasniva na primarnom uzroku, koji ima direktnu uzročnoposledičnu, uzročnu vezu (materijalna uzročnost) između njih, kada se izvršitelj i mubašir udruže u istom incidentu kako je rečeno u Medzelu* (Mecelu), zločin se direktno pripisuje izvršiocu (mubaširu) (čl. 90). Mecel- Mecelle-i Ahkam-ı Adljje, ili jednostavno Mecelle, je kodeks pravila islamskog privatnog prava (građanskog prava) koji je sastavila komisija koju je predvodio Ahmet Cevdet-paša između 1868. i 1876. godine. U poslednjih pola veka Osmanskog carstva, korišćen je kao pravni osnov na šerijatskim sudovima. Uvod se sastoji od 16 poglavlja i sadrži 1851 članak). Islamski pravnici su se na osnovu konsenzusa as'haba bavili zločinom ubistva učešćem u celini i prihvatili da se počinioci posebno kažnjavaju glavnom kaznom zločina, tvrdeći da se odgovornost saučesnika ne može deliti unutar ovu celinu. Prema legendi, Hz. Umer je posebno primenio odmazdu na više osoba koje su zajedno ubile osobu u gradu Sani, rekavši: „Da su svi ljudi u Sani učestvovali u zločinu, ja bih uzvratio svima njima“. Takav je stav Hz. Alije (el-Muvettaʾ, „ʿUkul”, 19; Buhari, „Diiat”, 21). Među mezhebima je kontroverzno određivanje odgovornosti i kaznenih stopa počinilaca aktivnih radnji počinjenih u učešću. Prema mišlenju većine pravnika, odmazda se primenjuje na svakog izvršioca u delotvornim radnjama sa više od jednog glavnog aktera.

Međutim, za to su izvršioci morali da neposredno učestvuju u izvršenju dela, odnosno da su zločin počinili zajedno od početka do kraja, a stepen njihovog doprinosa rezultatu mora biti nerazlučiv. Ako je moguće razlikovati radnje svakog od izvršilaca u aktivnim radnjama, iako učestvuju u krivičnom delu kao glavni izvršilac, svaki od njih se smatra lično odgovornim za svoje delo. Odmazda se ne primenjuje na sporedne izvršioce koji ne učestvuju aktivno u krivičnom delu kao glavni izvršilac. Hanefije su, s druge strane, pravile razliku između ubistva i učešća u delotvornim delima, iako su prihvatile kao princip da više od jednog počinioca može biti uzvratno u slučaju učešća, prihvatili su situaciju koja to sprečava u slučaju odmazde.Prema hanefijama, kisas u delotvornim radnjama zahteva jednakost zločina i kazne, jer je to da se na hotimično nepravedno silovanje odgovori jednakom kaznom. To je moguće ostvariti ako je izvršilac krivičnog dela samac. Međutim, nije moguće uspostaviti ovu ravnotežu ako postoji više od jednog saučesnika. Zato što će u ovom slučaju biti uništeno više organa za jedan uništen organ. Međutim, rezultat je

zajedničko delovanje svih glavnih aktera, a ne samo jednog od aktera. Zbog ovog zajedničkog rezultata, odvojena osveta počiniocima bila bi kažnjavanje svakog od njih kao da su počinili delo odvojeno, čime bi se narušio balans zločina i kazne (Kasani, VII, 299). U ovom slučaju, zakonska cena (nadoknada) predviđena za uništeni organ, u slučaju naknade, naplaćuje se podjednako saučesnicima.Prema hanefijskim imamima, odmazda više od jednog izvršioca za lice koje ubije učešćem je takođe u suprotnosti sa osnovnim principom odmazde, ali su takvu razliku napravili na osnovu konsenzusa as'haba po ovom pitanju, vodeći računa o principu odmazde od javnog interesa (maslahat). Drugi uslov koji je potreban da bi čin ubistva i ranjavanja bio kratak je da je protivpravan. Da bi se izrekla kazna kisas, delo mora biti nelegitimno, drugim rečima, ne smeju postojati razlozi kao što su izvršenje zakonitog naloga, legitimna odbrana ili stanje nužde koji čine delo zakonitim ili eliminišu krivičnu odgovornost.Iako pristanak žrtve i pristanak na ubistvo ili aktivno delo ne čini to delo zločinom, među mezhebima je sporno da li će ublažiti kaznu odmazde počiniocu. Osnovni princip u ovom pogledu je da pristanak žrtve na zločin koji zahteva odmazdu da se izvrši protiv nje same neće učiniti zločin dozvoljenim.Međutim, iako su razlozi različiti, prema hanefijskim, šafijskim i hanbelijskim mezhebima, pristanak žrtve da se treća osoba ubije ili uništi njegov organ, skida odgovornost za odmazdu sa počinioca i zahteva dijet-u. Prema Hanefiji, odmazda pada na krivično delo ubistva jer će pristanak žrtve izazvati sumnju. U aktivnim radnjama organi su kao imovina i onaj ko dozvoli uništenje sopstvene imovine ne može zahtevati odštetu, a onaj ko dozvoli da mu se uništi organ ne može zahtevati kaznu počinioca. U ovom slučaju, kisas pada od počinioca. Prema Malikiju, Zahiriju, Zaidiju i Džafarisu, pristanak žrtve i pristanak na zločin ne umanjuju kaznu odmazde od počinioca. U ovom slučaju smatra se da je krivično delo učinjeno sa umišljajem i prema učiniocu se primenjuje odmazda. Jer čovek može samo da prizna pravo koje ima.Hanefije tvrde da se odmazda ne može primeniti na počinioca u slučajevima ubistva i delotvornih radnji, na osnovu toga što ne postoji materijalna uzročna veza (mubašeret) između radnje i rezultata. Drugi advokati, s druge strane, nisu pravili takvu razliku, rekavši da ako je delo bilo namerno, nastaje odgovornost za odmazdu. U slučajevima kada su mubašeret (primarni uzrok) i tesebbe (sekundarni uzrok) kombinovani u događaju, to nije sekundarni razlog da se rezultat pripiše uzroku, nego se zasniva na primarnom uzroku, koji ima direktnu uzročno-posledičnu, uzročnu vezu (materijalna uzročnost) između njih, kada se izvršitelj i mubašir udruže u istom incidentu kako je rečeno u Medzelu* (Mecelu), zločin se direktno pripisuje izvršiocu (mubaširu) (čl. 90). (Mecel- Mecelle-i Ahkam-ı Adljje, ili jednostavno Mecelle, je kodeks pravila islamskog privatnog prava (građanskog prava) koji je sastavila komisija koju je predvodio Ahmet Cevdet-paša između 1868. i 1876. godine. U poslednjih pola veka Osmanskog carstva, korišćen je kao pravni osnov na šerijatskim sudovima. Uvod se sastoji od 16 poglavlja i sadrži 1851 članak). Islamski pravnici su se na osnovu konsenzusa as'haba bavili zločinom ubistva učešćem u celini i prihvatili da se počinioci posebno kažnjavaju glavnom kaznom zločina, tvrdeći da se odgovornost saučesnika ne može deliti unutar ovu celinu. Prema legendi, Hz. Umer je posebno primenio odmazdu na više osoba koje su zajedno ubile osobu u gradu Sani, rekavši: „Da su svi ljudi u Sani učestvovali u zločinu, ja bih uzvratio svima njima“.

Takav je stav Hz. Alije (elMuvettaʾ, „ʿUkul”, 19; Buhari, „Diiat”, 21). Među mezhebima je kontroverzno određivanje odgovornosti i kaznenih stopa počinilaca aktivnih radnji počinjenih u učešću. Prema mišlenju većine pravnika, odmazda se primenjuje na svakog izvršioca u delotvornim radnjama sa više od jednog glavnog aktera.Međutim, za to su izvršioci morali da neposredno učestvuju u izvršenju dela, odnosno da su zločin počinili zajedno od početka do kraja, a stepen njihovog doprinosa rezultatu mora biti nerazlučiv. Ako je moguće razlikovati radnje svakog od izvršilaca u aktivnim radnjama, iako učestvuju u krivičnom delu kao glavni izvršilac, svaki od njih se smatra lično odgovornim za svoje delo. Odmazda se ne primenjuje na sporedne izvršioce koji ne učestvuju aktivno u krivičnom delu kao glavni izvršilac. Hanefije su, s druge strane, pravile razliku između ubistva i učešća u delotvornim delima, iako su prihvatile kao princip da više od jednog počinioca može biti uzvratno u slučaju učešća, prihvatili su situaciju koja to

sprečava u slučaju odmazde.Prema hanefijama, kisas u delotvornim radnjama zahteva jednakost zločina i kazne, jer je to da se na hotimično nepravedno silovanje odgovori jednakom kaznom. To je moguće ostvariti ako je izvršilac krivičnog dela samac. Međutim, nije moguće uspostaviti ovu ravnotežu ako postoji više od jednog saučesnika. Zato što će u ovom slučaju biti uništeno više organa za jedan uništen organ. Međutim, rezultat je zajedničko delovanje svih glavnih aktera, a ne samo jednog od aktera. Zbog ovog zajedničkog rezultata, odvojena osveta počiniocima bila bi kažnjavanje svakog od njih kao da su počinili delo odvojeno, čime bi se narušio balans zločina i kazne (Kasani, VII, 299). U ovom slučaju, zakonska cena (nadoknada) predviđena za uništeni organ, u slučaju naknade, naplaćuje se podjednako saučesnicima. Prema hanefijskim imamima, odmazda više od jednog izvršioca za lice koje ubije učešćem je takođe u suprotnosti sa osnovnim principom odmazde, ali su takvu razliku napravili na osnovu konsenzusa as'haba po ovom pitanju, vodeći računa o principu odmazde od javnog interesa (maslahat).Drugi uslov koji je potreban da bi čin ubistva i ranjavanja bio kratak je da je protivpravan. Da bi se izrekla kazna kisas, delo mora biti nelegitimno, drugim rečima, ne smeju postojati razlozi kao što su izvršenje zakonitog naloga, legitimna odbrana ili stanje nužde koji čine delo zakonitim ili eliminišu krivičnu odgovornost.Iako pristanak žrtve i pristanak na ubistvo ili aktivno delo ne čini to delo zločinom, među mezhebima je sporno da li će ublažiti kaznu odmazde počiniocu. Osnovni princip u ovom pogledu je da pristanak žrtve na zločin koji zahteva odmazdu da se izvrši protiv nje same neće učiniti zločin dozvoljenim. Međutim, iako su razlozi različiti, prema hanefijskim, šafijskim i hanbelijskim mezhebima, pristanak žrtve da se treća osoba ubije ili uništi njegov organ, skida odgovornost za odmazdu sa počinioca i zahteva dijet-u. Prema Hanefiji, odmazda pada na krivično delo ubistva jer će pristanak žrtve izazvati sumnju. U aktivnim radnjama organi su kao imovina i onaj ko dozvoli uništenje sopstvene imovine ne može zahtevati odštetu, a onaj ko dozvoli da mu se uništi organ ne može zahtevati kaznu počinioca. U ovom slučaju, kisas pada od počinioca. Prema Malikiju, Zahiriju, Zaidiju i Džafarisu, pristanak žrtve i pristanak na zločin ne umanjuju kaznu odmazde od počinioca. U ovom slučaju smatra se da je krivično delo učinjeno sa umišljajem i prema učiniocu se primenjuje odmazda. Jer čovek može samo da prizna pravo koje ima. Međutim, čovek nema pravo da okonča svoj život, niti ima pravo da dozvoli drugima da sami sebi okončaju život.Primenjivost kisas dela zavisi od činjenice da su materijalni subjekt krivičnog dela i kazna jednaki. Za izricanje kazne kasas (odmazde) za krivično delo ubistva, smatralo se da je dovoljno da žrtva bude živa osoba, pri čemu se nije uzimao u obzir pravni status izvršioca i žrtve, kao i fizički integritet i zdravost njihovih organa. Prihvaćeno je da se može osvetiti ljudima koji su zdravi za osobu čiji su organi osakaćeni i deficitarni ili nefunkcionalni, pametni za mentalno bolesnu osobu, a adolescenti za dete. Međutim, da bi se kazna kisas (odmazde) izrekla u poročnim delima, uslov da uništeni organ žrtve i organ izvršioca na koji će se primeniti odmazda, moraju biti anatomski i funkcionalno jednaki. Konkretno, u aktivnim radnjama traži se uslov jednakosti u pogledu kvaliteta između organa koji je bio izložen silovanju (materijalni subjekt krivičnog dela) i organa nad kojim će biti izvršena odmazda (materijalni predmet kazne). Ovo uključuje desni i levi upareni organ. Ibn Šubruma je mišljenja da se desni i levi organ mogu osvetiti jedan drugom na osnovu toga što su njihove anatomske strukture iste (Ebu Bekir Ibnu'l-Arabi, II, 627).

Potrebna je i funkcionalna ravnopravnost između organa. Pošto je kisas zasnovan na jednakosti, uslov da uništena funkcija organa i gubitak funkcije kao rezultat kisas-a treba da budu jednaki.Po ovom uslovu, zdrav organ se ne može osvetiti oštećenom ili manjkavom organu, a ne može se izvršiti odmazda koja vodi do potpune izolacije funkcije prema delimično izolovanoj funkciji. Dok hanefije ne prave razliku između polova u iskrenom kisas-u, oni kažu da se kisas neće primenjivati na muškarca za ženu u delotvornim postupcima, na osnovu činjenice da su troškovi (dijeta-erš) koji su propisani za njihove organe različiti. Prema drugim mezhebima, odredbe o recipročnoj odmazdi između polova važe za delotvorna dela kao što je ubistvo. U cilju obezbeđivanja ravnoteže zločina i kazne, takođe se tražilo da se kisas u potpunosti sprovede u delotvornim aktima.To znači da se telesna povreda nanesena žrtvi može primeniti na učinioca u istoj meri i

srazmeri bez odlaska u krajnosti. Ako se kisas primeni na počinioca u zamenu za ozbiljnu radnju koja ne rezultira smrću kojoj je žrtva izložena, ako je velika verovatnoća da će dovesti do smrti, kisas se napušta i finansijska cena (erš-dijet) se plaća obavezno.Pravilo, koje je postalo široko rasprostranjeno među pravnicima, „Odredbe koje se primenjuju na umišljajne zločine protiv organa, uglavnom su odredbe, koje se primenjuju na nemar“, izražava ovu neophodnost. Da bi kisas bila sprovedena, ne sme postojati odnos između žrtve i počinioca. U doktrini je ovaj uslov uzet u obzir samo u proceduri.Odmazda nije predviđena za postupak kojim se ubije počinilac ili izvrši aktivna radnja, s druge strane, izvršenje istog krivičnog dela protiv postupka zahteva odmazdu. Međutim, o ubistvu, imam Malik je mišljenja da roditelji takođe mogu osvetiti svoje ubijeno dete ako je namera da se ubije dovoljno jasna da ne izaziva sumnju (Ibn Kudame, IX, 355). Kada su ispunjeni uslovi potrebni i za krivično delo i za izvršenje kazne, presudu o odmazdi koju je doneo nadležni sud izvršavaju nadležni državni organi pod nadzorom javnih organa.

Sastav kazni.

U raspravi o zločinima za koje je potrebna osveta i njihovim kaznama, usvojen je sistem „zbir kazni” ili „izricanje najteže kazne”, u zavisnosti od situacije. Ako učinilac izvrši više od jednog krivičnog dela za koje je potrebna osveta, kombinuje se više od jedne odmazde. U nekim slučajevima, odmazda je potrebna posebno za svako krivično delo koje je počinilac počinio, dok se u drugim kisas izvršava jednom kao odgovor na više od jednog dela za koje je potreban kisas, tako da se smatra da je kisas izvršen (tedaul-U rečniku tadahul znači ulaziti jedno u drugo. Kao pojam, to je skup pravnih događaja koji imaju posebne odredbe. U krivičnom zakonu odredba je da se zadovolji jedinstvenom kaznom umesto da se za svako krivično delo odredi kazna u slučaju izvršenja više od jednog krivičnog dela iste vrste.) za sva dela. Dok u nekim drugim slučajevima, odgovornost za kisas i dijet se istovremeno privode počiniocu. U slučaju izvršenja drugih krivičnih dela iste vrste a da nije osuđivan ili čak i ako je osuđen, zbog ubistva iz nehata ili aktivnog dela koje je izvršio, izvršilac se osuđuje i primenjuju se odredbe o recidivu iste vrste krivičnih dela koje je počinio nakon izvršenja kazne.S'hodno tome, ako je izvršilac ubio dve osobe u javnosti, biće kratko ubijen zbog ova dva zločina. Pored toga, ne postoji odgovornost za dijet. Ako je priroda krivičnih dela drugačija, na primer, ako je izvršilac jedno od krivičnih dela izvršio namerno, a drugo iz nehata, odgovornost za odmazdu proizilazi iz umišljenog dela, a odgovornost dijete iz nehata. Ako izvršilac prouzrokuje smrt drugog lica usled skretanja jednog metka ispaljenog u nameri da ubije određeno lice, izvršilac se smatra odgovornim za prvo odmazdom, a drugo dijet-om, zbog dva zločina, kombinovano. Ako istim metkom namerno ubije dve osobe, počinilac odgovara samo za kisas. Ako počinitelj prvo uništi šaku istog lica, celu ruku pre nego što rana zaraste, a zatim istu osobu ubije, najteža kazna je smrtna kazna.U skupljanju krivičnih dela za koja je potrebno kažnjavanje kisas, kao što su krađa, preljuba i kazf, prednost se daje kazni kisas (smrt) u kojoj dominiraju lična prava koja ne dozvoljavaju izvršenje hadd kazni. Ako je učinilac uništio različite organe više osoba, isti organi mu se posebno podvrgavaju odmazdi. Pošto izvršilac koji uništi isti organ više osoba ima samo jedan organ, koji je predmet odmazde, u ovom slučaju je pitanje kako da se odmazda primeni na njega je predmet spora među mezhebima.

Prema Ebu Hanifi, ako sve žrtve žele odmazdu, osveta se primenjuje na počinioca. Međutim, pošto se jedan organ podvrgava odmazdi , ne može se u potpunosti postići balans zločina i kazne, u ovom slučaju prava žrtava koja se ne mogu ostvariti zbog nemogućnosti odmazde na više organa, pretvaraju se u finansijske troškove i oni se takođe plaćaju na organe na koje se ne može uzvratiti. Ako jedna od žrtava zatraži odmazdu, odmazda se izvršava bez čekanja na primenu ostalih. Pomilovanje počinioca od strane jedne od žrtava smatra se individualnim pravom i ne umanjuje prava drugih. U slučaju jednoglasne ili djelimične odmazde žrtava, čiji su organi uništeni u namernim nasilnim radnjama, i ako druga osoba zahteva odštetu, prema imamima Maliku i Ahmad b. Hanbalu, odmazda se primenjuje na počinioca za žrtvu koja traži odmazdu. Za odmazdu, koja je kasta kaste, eliminiše se pravo drugih žrtava da traže novčanu nadoknadu

(Sahnun, VI, 430). Prema Ahmed b. Hanbalu, ako neke od žrtava zahtevaju odmazdu, a druge odštetu, nad počiniocem se izvrši osveta od onih koji traže odmazdu, pod uslovom da su zaštićena ova prava onih koji traže odštetu (Ibn Kudame, IX, 409).

Smanjenje kazne odmazde.

Razlozi kao što su psihička bolest ili demencija koji su bili prisutni u vreme izvršenja krivičnog dela ili pre suđenja sprečavaju da se izvršiocu sudi, a psihička bolest koja se javlja nakon odredbe o odmazdi takođe onemogućava izvršenje odredbe o odmazdi. Ukratko, nestanak materijalnog pitanja, na primer, smrt izvršioca pre izvršenja kazne za krivično delo ubistva, ili ako osoba umre, kisas pada. U ovom slučaju, sporno je u doktrini da li će se i dijet smanjiti. Šafije i Hanbelije kažu da u ovim slučajevima roditelji žrtve imaju pravo da zahtevaju dijetu u slučaju ubistva, kažu da sama žrtva ima pravo da zahteva dijet-u u delotvornim postupcima. Hanefije, s druge strane, prihvataju da će smrt počinioca iz bilo kog razloga smanjiti ovo pravo na ubistvo, oni razmatraju da li će počinilac biti odgovoran za ishranu u delotvornim radnjama, u zavisnosti od njegove uloge u uništavanju mesta kisas. Shodno tome, prihvataju da ukoliko organ bude uništen usled bolesti ili kao posledica nepravednog silovanja, dijet (finansijska odgovornost) počinioca pada, a ako je uništen usled krađe ili drugog krivičnog dela, on će biti odgovoran za dijet-u. Drugi razlog za smanjenje kratkog roka je oprost prestupnika. Ako je amnestija živa, pripada žrtvi zločina, ako nije, pripada njegovim naslednicima. Dok Kur'an (a.m.) predviđa odmazdu kao primarnu kaznu, on takođe kaže da žrtva ili njegov/njen staratelj mogu da se pridržavaju dijete odustajanjem od kisas-a, ali preporučuje neuzvraćeni oprost:

178. O vjernici! Propisuje vam se odmazda za ubijene: slobodan- za slobodna, i rob- za roba, i žena- za ženu. A onaj kome rod ubijenog oprosti, neka oni velikodušno postupe, a neka im on dobročinstvom uzvrati.* To je olakšanje od Gospodara vašeg, i milost. A ko nasilje izvrši i poslije toga, njega bolna patnja čeka.

(el-Bakara 2/178), (Korkut).

Zatim:

45. Mi smo im u njemu propisali: glava za glavu, i oko za oko, i nos za nos, i uho za uho, i zub za zub, a da rane treba uzvratiti. A onome ko od odmazde odustane, biće mu to od grijeha iskupljenje. Oni koji ne sude prema onom što je Allah objavio pravi su nasilnici. (el-Mâide 5/45), (Korkut).

Zatim:

40. Nepravda se može uzvratiti istom mjerom, a onoga koji oprosti i izmiri se Allah će nagraditi; On, uistinu, ne voli one koji nepravdu čine. (eş-Şûrâ 42/40), (Korkut).

Hz.Poslanik (s.a.v.s.), koji mu je došao, preporučio je žrtvi da oprosti počiniocu zločina kaznu koja zahteva kisas (odmazdu), (Ebû Dâvûd, “Diyât”, 3; Nesâî, “Ḳasâme”, 28). Među islamskim pravnicima postoji konsenzus da je praštanje zločincu vrlinije od zahtevanja odmazde i dijet-e. Prema Šafij-i i Ahmeda b. Hanbel-u, amnestija može biti ili neuzvraćena ili zauzvrat za dijet-u, a oštećeni može zatražiti dijet-u bez pristanka počinitelja. Prema Ebu Hanifi i Maliku, žrtvin oprost odmazde je da se odrekne prava na odmazdu bez zahtevanja bilo kakvih finansijskih troškova. Međutim, ako je počinilac pomilovan uz određenu cenu, ovde važe odredbe mira i traži se obostrani pristanak i saglasnost počinioca i žrtve. Iz tog razloga, prihvaćeno je da žrtva zločina nema diskreciono pravo u odustajanju od kisas-a i jednostranom izboru dijet-e. Pošto je odmazda nedeljiva kazna, zahtev za pojedinačno pomilovanje ili dijet-u bilo kog od onih koji imaju pravo da

zahtevaju odmazdu, umanjiti će pravo drugih na odmazdu.Ovlašćenje da traže odmazdu ili pomilovanje imaju naslednici žrtve koji imaju pravo na odmazdu u slučaju ubistva, direktna žrtva krivičnog dela u delotvornim radnjama i naslednici u slučaju smrti. Oni koji imaju ova ovlašćenja, prema Ebu Hanifi, Šafi i Ahmed b. Hanbel-u, muškarci i žene, svi su naslednici, dok su prema Maliku oni asabe- العصبة naslednici sa prioritetnim redom među njima, (asabe – العصبة - U islamskom pravu, termin fikh-a se koristi za naslednike koji su direktno ili preko muškaraca povezani sa naslednikom).U krivičnim delima sa uobičajenim izvršiocima, žrtva ima pravo da počiniocima oprosti šta god želi, da zahteva odmazdu za druge, a važi i amnestija koju je povređena žrtva učinila pre smrti (vidi AF). Pošto amnestija važi nakon sudske odluke, žrtva koja ima pravo na odmazdu, duševna bolest koja se javlja pre izvršenja kazne kod lica ili nekog od njegovih srodnika je manja od učinioca. Pošto se licu nad kojim je predvidzena osveta, ponovo stiče amnestija, mir ili imunitet, ubistvo ove osobe od strane naslednika žrtve,kasnije bi predstavljalo novi zločin koji bi zahtevao odmazdu. Pošto je član društva u kojem živi, zločini počinjeni direktno protiv pojedinca smatraju se i počinjenim protiv društva. U tom smislu, u zločinima protiv pojedinaca, društvo je prihvaćeno kao žrtva drugog stepena pored pojedinca koji je žrtva prvog stepena, jer predstavlja pasivnog subjekta krivičnog dela. Pored odredaba amnestije i mira u kisas-ima, sposobnost političke vlasti da zahteva dijet-u u korist kisas-a i državne blagajne u nekim slučajevima, kao i da arbitraža nije dozvoljena u kisas-u (Mecelle, čl. 1841), ukazuje da ova kazna ima javni aspekt, iako je pretežno lični. To što žrtva ili njegovi naslednici lično odustaju od ličnog slučaja i opraštaju počiniocu, ne umanjuje kaznu u potpunosti, već samo kratkoću i dijet-u.Takođe, treba napomenuti, da politički autoritet, ima pravo da vodi slučaj u ime javnosti i kazni počinioca u granicama ta'zira, ako smatra da je to neophodno u smislu krivične politike. Drugi razlog koji umanjuje kisas je mir. Ako ima sposobnost da deluje, sama žrtva, ili ako nije, njen zakonski zastupnik se može sporazumno dogovoriti sa počiniocem da odustane od kisas-a u zamenu za zakonsku cenu ili više od toga. Jedan od Malikija, Sahnun, navodi da ova količina može biti manja od dijet-e (el-Mudevvana, VI, 427, 443).Finansijska cena, dogovorena kroz mirovni proces, smatra se ugovornim dugom za izvršioca zločina (Serahsi, XXVI, 60). Pošto dijeta nije glavna kazna za smišlena aktivna dela, kao cenu mira, prihvaćena je nadoknada, utvrđena mirom, a ne dijet-a, posebno kod hanefija. Jer finansijska cena utvrđena kao rezultat obostranog pristanka i saglasnosti, može biti manja od količine dijet-e ili više od toga. Dakle, odredbe kojima mirotvorac podleže, posebne su odredbe u sporazumima počinioca i žrtve, koji su strane u miru, a ne odredbe predviđene dijet-om. Kao rezultat mirovnog sporazuma, odmazda pada ,a počinilac je u finansijskoj obavezi.U slučajevima odmazde, stranke (naslednici učinioca i oštećenog ili naslednici oštećenog u slučaju povreda) imenuju treće lice ili lica za arbitre uz sopstveni pristanak i saglasnost, a odmazdu daju oni ili poštovanje odredbe o dijet-i (arbitraža) nije smatrano valjanim, te je prihvaćeno da sudija može odlučivati po zahtevu žrtve, ako oštećeni ima pravo izbora. Ako je žrtva dete, njihovi zakonski zastupnici nemaju pravo da se dogovore o količini manjoj od dijet-e sa počiniocem. Ovako sklopljen mirovni sporazum, takođe se prihvata kao diskvalifikujući razlog, ali žrtva ima pravo da se obrati počiniocu kako bi zahtevala razliku. Hanefijski advokat Kerhi je mišljenja da će i otac, koji ima pravo da traži odmazdu u ime svog deteta, imati pravo da besplatno oprosti počiniocu.

Bibliografija

Wensinck, el-Muʿcem, “ḳṣṣ”, “ḳvd” md.leri. el-Muvaṭṭaʾ, “ʿUḳūl”, 3, 4, 15, 19-23. Müsned, I, 63. Buhârî, “ʿİlim”, 39, “Diyât”, 1, 2, 8, 21, 31. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 147, “Diyât”, 3, 15, 26. İbn Mâce, “Diyât”, 8, 31. Nesâî, “Taḥrîm”, 14, “Ḳasâme”, 10, 13, 27, 28, 31. Sahnûn, el-Müdevvene, tür.yer. Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 166-167, 170-173. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, IV, 434-496. a.mlf., elḤücce ʿalâ ehli’l-Medîne, Haydarâbâd 1390/1971, IV, 255-417. Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1933, VI, 3-89. Taberî, Câmiʿu’l-beyân, II, 102-115; IV, 258-264. Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 164-201. İbn Hazm, el-Muḥallâ, X, 342-529. Ebû İshâk eş-Şîrâzî, el-Müheẕẕeb (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Beyrut 1996, V, 776, 283. Serahsî, el-Mebsûṭ, XXVI, 59-60, 122-164, 166, 167-192; XXVII, 84.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'lḲurʾân, I, 61-69; II, 625-632. Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 233-327. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 361-374. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, V, 46-58; XII, 6-7; XX, 199-203; XXVII, 178-182. İbn Kudâme, elMuġnî, Kahire 1980, IX, 318-480. Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Beyrut 1982, IV, 323-356, 376-379. Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm, Kahire 1301, II, 157-169. İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), VIII, 244-300. Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 2-52. Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VII, 245-314. Derdîr, eş-Şerḥu'l-kebîr (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr içinde), IV, 223, 237298. Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1373, IV, 237-298. İbn Âbidîn, Reddü'lmuḥtâr (Kahire), VI, 69, 527-573, 739.Mecelle, md. 90, 1841. Mahmud Esad Seydişehrî, Târîh-i İlm-i Hukuk, İstanbul 1331, s. 93, 187, 188, 189. Avram Galanti, Hamurabi Kanunu, İstanbul 1341, s. 51, 52, 53, 54. Sadri Maksudi Arsal, Hukuk Felsefesi Tarihi, İstanbul 1946, s. 253, 267. a.mlf., Umumî Hukuk Tarihi, İstanbul 1948, s. 75, 121, 275, 276, 287, 288. Hamide Topçuoğlu, Eski İsrail Hukuku, Ankara 1948, s. 24. Abdülkādir Ûdeh, etTeşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), tür.yer. Ahmed Fethî Behnesî, el-Ḳıṣâṣ fi'l-fiḳhi'lİslâmî, Kahire 1964. Muhammed Ebû Zehre, Felsefetü'l-ʿuḳūbe fi'l-fiḳhi'l-İslâmî, Kahire 1966. a.mlf., el-Cerîme ve'l-ʿuḳūbe fi'l-fiḳhi'l-İslâmî, Kahire 1976. A. Phillips, Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue, New York 1970, s. 83-109. Ahmed el-Husarî, el-Ḳıṣâṣ ed-diyât el-ʿisyânü'l-müsellaḥ fi'l-fiḳhi'l-İslâmî, Kahire 1973. Mebrure Tosun – Kadriye Yalvaç, Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduqa Fermanı, Ankara 1975, s. 41-42, 83, 185, 196, 200, 205-207, 247, 256, 272. M. Cherif Bassiouni, "Quesas Crimes", The Islamic Criminal Justice System (ed. M. Cherif Bassiouni), New York 1982, s. 203-209. Abdülgaffâr İbrâhim Sâlih, el-Ḳıṣâṣ fi'n-nefs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1989. M. Saîd Abdüllatîf, el-Ḳıṣâṣ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1989. Seyyid Şehâbeddin el-Marʿaşî, el-Ḳıṣâṣ ʿalâ ḍavʾi'l-Ḳurʾân ve's-sünne (nşr. Âdil el-Alevî), Kum 1415, I-III. M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 1996, tür.yer. Abdülkerîm Zeydân, el-Ḳıṣâṣ ve'd-diyât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1418/1998. Hasan Ahmed Ali el-Hammâdî, Ḳażâʾü'l-ḥudûd ve'l-ḳıṣâṣ ve'd-diye, Ebûzabî 1999. Feyhân Şâlî Atîk el-Matîrî, el-Ḳıṣâṣ fi'n-nefs fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Demenhûr 1419/1999. Şamil Dağcı, İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller, Ankara 1999. Abdülkerim Ünalan, İslâm Ceza Hukukunda Kısas ve Diyet, Diyarbakır 2001. J. Schacht, "Ḳatl", EI2 (İng.), IV, 766-772. a.mlf., "Ḳıṣāṣ", a.e., V, 177-180. "Ḳıṣâṣ", Mv.F, XXXIII, 259-278.

(**diyet***- الدية – U islamskom pravu, imovina plaćena oštećenom kao kazna i krvna cena za ubistvo i ranjavanje.

Prema islamskom zakonu, novac ili imovina koju zločinac mora da plati za ubistvo i ranjavanje, cena krvi, krvarenje, pokora).

Müellif-Autor:

ALİ BARDAKOĞLU

Izvedeno od korena vedi, što na arapskom znači "platiti, dati" u islamskom pravu, odnosi se na robu ili novac koji se plaća kao kazna i krv u slučaju da je osoba ubijena, osakaćena ili povređena nepravedno. Praksa isplate krvnog novca umesto ubijene osobe u ljudskoj istoriji ima dugu istoriju. Pravo na ličnu osvetu i princip odmazde bili su veoma česti u hebrejskim, starogrčkim, mesopotamskim, rimskim i germanskim zakonima, ali je i dijet-a bila poznata i praktikovana, doduše sa određenim razlikama. Poznato je da se dijet-a plaćala poljoprivrednim alatima, jednom ili više članova porodice, domaćim životinjama ili novcem, u zavisnosti od uslova društva kroz istoriju. Sa druge strane, prelazak društava sa lične osvete na diskrecioni dijet, i odatle na praksu prinudne odmazde i dijete, trajao je dugo, prateći sličan tok u istočnim i zapadnim društvima. Kako je pojam odmazde i telesne kazne koji se odnosi na Ahd-i Atik, koji je bio prioritet rimskih i anglosaksonskih zakona u Evropi, postepeno slabio pod uticajem crkve, religiozno-moralne mere kao što su amnestija ili pokajanje, došle su do i kao rezultat toga, došlo je do izražaja izvesno pravo na ličnu osvetu u ubistvima. Počeo je da se namiruje metod odustajanja u zamenu za cenu. Međutim, ova plaćena cena razlikovala se u zavisnosti od pola, klase, statusa i kvalifikacija ubijenog. Od VII (XIX). veka, u nemačkom su zakonu doneti plaćanje krvi za ubijene i principi u vezi sa tim. Arapsko poluostrvo je dugo bilo jedan od regiona gde se kisas i dijet-a najviše poznaju i praktikuju. U hidžasko-arapskom društvu predislamskog perioda, nije bilo političkog jedinstva i centralne vlasti. Iz tog razloga, odnos snaga između plemena i grupa, jedinstvena struktura, zasnovana na krvnim vezama, tradiciji i običajima, arbitri, plemenske starešine i gradski uglednici imali su važnu ulogu u održavanju društvenog poretka. Kas i dijet-a su uglavnom bili umešani u ubistva koja su se dogodila između pojedinaca koji su pripadali dva različita plemena.Kada je ubistvo izvršeno, plemena obe strane su delovala sa kolektivnim shvatanjem prava i odgovornosti, osveta ubijenog smatrala se zajedničkom i svetom dužnošću za sve članove plemena, a izbegavanje se smatralo i lošim i neuspelim predznakom. U ovom okruženju, odmazda i dijeta, imali su ulogu da spreče beskrajne ratove i krvnu osvetu između plemena i porodica, kao i to da okončaju zajedničku dužnost plemena. Tokom doba neznanja, zarobljenici, otete žene i deca su spasavani plaćanjem određene cene (fidye-otkupnine). U ubistvima, pleme ubice bi skupljalo krvnu cenu između sebe i plaćalo je plemenu žrtve, pokušavajući tako da umiri osećaj osvete druge strane, da nadoknadi gubitak ekonomske i vojne moći koji je pleme pretrpelo i da spasu život ubice. S druge strane, ako je krivac veoma jak u odnosu na pleme žrtve, dijet-a se čini kao nehotično prihvatanje i obavezan izbor. U ovom slučaju razvijena je metoda koja se zove ta'kıje, koja bi da pokrije sramotu od dijet-e. Prema ovom metodu, ako bi se strela bačena u vazduh vratila krvlju, bila bi izabrana odmazda, a ako bi pala dok je ispaljena, bila bi izabrana dijet-a. Međutim, prihvatanje krvne cene umesto osvete pokojnika nije bilo baš dobrodošlo i smatralo se kukavičlukom. Iako postoji jaka arapska literatura koja smatra da je pijenje mleka dijetalnih kamila ispijanje krvi pokojnika, podsticanje krvi da se krv očisti i da se spase ponos plemena, broj arapskih starešina i besednika koji savetuju da se napustiti osveta i krvnu osvetu, pa čak i oprostiti drugoj strani, nije mala stvar. Priča se da su neki arbitri među Arapima počeli da vladaju sa 100 kamila kao dijet-om u periodu bliskom islamu, pa čak i da je prvu odluku po ovom pitanju doneo Ebu Sajare elAdvani ili Abdulmuttalib. Drugi deo priče možda je takođe proizašao iz čuvene parabole o Abdulmuttalib-ovom žrtvovanju 100 kamila izvlačenjem deset puta žrebom umesto njegovog sina Abdullaha.

Navodi se da se u predislamskom Medinskom (Jesribskom) društvu dijet-a plaćala i od urmi (60-100 veska), a u nekim drugim regionima arapskog poluostrva ubica je imao običaj da da donaciju bogova i žrtvovanja pored plaćanja dijet-e. U Južnoj Arabiji (Jemen), gde postoji centralna vlast i duboko ukorenjena državna tradicija, iako je dijet-a uobičajena, vladari i plemenske poglavice imali su šira ovlašćenja u određivanju dijet-e i uvažavanju količine dijet-e. Arapi su oduvek dijet-u izražavali rečju akl. Akl bukvalno znači „vezati, sprečiti“, a pošto su kamile koje su bile plaćene kao dijet-a bile vezane i zadržavane po komandi pokojnikovih naslednika, ili je takvom nadoknadom sprečena lična osveta, dijet-a se nazivala i akl ili ma 'kule. Iz tog razloga se grupa ljudi koja se

obavezuje da plaća dijet-u u određenim situacijama, naziva i akile. Iako postoji i praksa ersh (aš.bk.), što podrazumeva dijet-u organa ili određene povrede, u periodu neznanja nema dovoljno podataka da se dijet-a (gurrah- الغرّةy) plaća za abortus.

(**gurrah** – الغرّة - Nadoknada zbog pobačaja deteta (fetusa) u materici).

Dijet-a u islamskom pravu.

Religija islama je nastavila metod koji je generalno sledila i u drugim oblastima krivičnog prava u oblasti dijet-e, umesto radikalnih promena u praksi na koju je arapsko društvo bilo naviklo ili poznato u to vreme, da se uklone pogrešne prakse u postojećem sistemu i otklone problemi. Svoje reforme i ciljeve je više voleo da pokaže na ovom modelu. Nakon što Kur'an (a.m.) kaže da je odmazda obavezna u ubijanju, „Samo kome oprosti njegov (vernički) brat, onda je potrebno slediti ma'ruf, dobro i u potpunosti platiti. Ovo je ublažavanje i milost tvog Rabba“, što ukazuje da u slučaju napuštanja kisas dijet-u, treba platiti u okviru kriterijuma (ma'ruf) opšteprihvaćenog od strane muslimana i prema potrebi. Izjava da je mogućnost povratka na dijet-u iz kisasa Allah-ovo teala ublažavanje, rečeno je da se odnosi na jevrejski zakon, gde ne postoji alternativna kazna ili mogućnost osim kisas-a. U blagoslovljenom ajetu Kur'ana (a.m.) o ubijanju greškom, dijet-a se jasno (bukvalno) spominje, a u slučaju ubistva vernika greškom, pominje se davanje dijet-e porodici ubijenog i oslobađanje roba uz određene kazne:

4. I draga srca ženama vjenčane darove njihove podajte; a ako vam one od svoje volje od toga šta poklone, to s prijatnošću i ugodnošću uživajte. (en-Nisâ 4/92), (Korkut).

Međutim, u Kur'anu (a.m.) nema detalja o količini dijete i načinu na koji se ona plaća. Podela krivičnog dela ubistva na dve grupe, na hotimične i zabludele, te obaveza dijet-e i iskuplenja za ubistvo greškom, nova je odredba u odnosu na predislamski period. Mnogo je detalja i primera prakse u dijet-i u Hz.Poslanikovom (s.a.v.s.) sunnetu. Ukratko, postoje mnoge predaje da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) procenio ishranu ubijenih kao 100 kamila ili određenu količinu dobara kao što su zlato, srebro, ovce, goveda i odeća, te da je ustanovio i primenio određene mere u pogledudijet-e delotvornih radnji i organa koji su za posledicu imali povredu i invaliditet. Među njima je Resulullah (s.a.v.s.) pisao Jemencima. Uz pismo koje je poslao sa Amr b. Hazm-om, kao i predaju koju je ispričao ovaj as'hab (videti San'ani, III, 244-248), primeri prakse u Dobu blaženstva Hulefa-i- Rašidin-a, veoma su važni. Međutim, važno je napomenuti da postoje dovoljne razlike u postojećim predajama, koje će da budu izvor za svakog od različitih pogleda pravnih škola i pravnika u kasnijim vekovima. Doktrina koju su razvili islamski pravnici u vezi sa kaznom dijet-e za ubijanje i ranjavanje je hranjena rečima i praksama as'haba, kao i hadisima na tu temu. Međutim, pošto su primeri iz prakse u islamskom periodu zasnovani na određenoj kulturi koja postoji već duže vreme, i ukazujući na integritet i doslednost u sebi, ne postoji ozbiljna razlika u mišljenju između pravnih škola o dijet-i, ostavljajući po strani detaljne diskusije.

Glagoli koji zahtevaju dijet-u.

Dijet-a predstavlja jedan od glavnih predmeta islamskog krivičnog prava (ukubat-العقوبات). U islamskom pravu, kazne su podeljene u tri glavne grupe, kao što su: hadd, kisas-dijet-a i ta'zir. (**ukubat**-العقوبات - Pojam koji označava jedan od tri osnovna dela fikha, zajedno sa svim kaznama koje su u islamskom pravu određene kao šerijatske ili prepuštene nahođenju vlasti, ibadeta i tretmana.Vidi KAZNA. Izraz kelam-a, koji označava ekvivalent radnji i ponašanja ljudi na ovom ili onom svetu, i fikh-a u smislu materijalne i duhovne sankcije koja se primenjuje na zločinca. vidi

FURU. Izraz fikh-a, koji izražava amelî*--praktični deo islamskog prava i potomaka u naslednom pravu).U islamskom pravu opšti naziv napada, aktivnog čina i lošeg ponašanja koji prouzrokuje smrt, povredu i invaliditet je „ubistvo“, a ako se za zločine protiv života i telesnog integriteta ljudi izriče kazna ekvivalentna zločinu, o njima će se raspravljati pod glavnim naslovom odmazde, ako se za zločin treba platiti određena naknada. Među opštim ciljevima islamskog prava je da ne samo ljudska bića već i druga oštećena živa bića i imovina budu pod zakonskom zaštitom i da se svaka protivzakonita finansijska i telesna povreda eliminiše u najvećoj mogućoj meri. Iz tog razloga, zbog zajedničke veze između subjekata iznude, odstrela i gubitka, koji su predmet naknade materijalne štete, i opštih principa prava koji to obezbeđuju, kao i predmeta dijet-e, koji ima za cilj da nadoknadi štetu za telesne povrede, ponekad se dešava da postoje zajedničke odredbe. Iako je u klasičnim izvorima dijet-a opšti koncept koji izražava finansijsku nadoknadu plaćenu žrtvi u ubistvima, dijet-a za cenu plaćenu ubistvom je uvek bila u izvorima. Isplaćeni iznos i iznos utvrđen za određene povrede i sakaćenja koja nemaju za posledicu smrt, postoji i tendencija da se napravi dvostruka ili trostruka razlika tako što će se cena ubistva, koja je van punoletstva, a čiju će visinu utvrditi nadležni organi, nazivati pozivom vlade adl. Ova tendencija, koja se uglavnom vidi u hanefijskim izvorima, čini se da je tačnija jer ispituje dijet-u u okviru binarne i tehničke razlike kao dijet-u za ubijanje i dijet-u za organe, paralelno sa binarnom razlikom u kisas-u.U ovom slučaju, prvi deo obuhvata dijet-u u užem i tehničkom smislu, a drugi deo uključuje ersh i vladu-sudija u okviru gornje trostruke razlike. Međutim, pošto su novčana kazna i troškovi povreda i sakaćenja, zasnovani na dijet-i duše, iako sa određenim odnosima i poređenjima, opšti principi i rasprave u vezi sa dijet-om važe i za erš i vladu adl (vidi ERŠ; VLADA- i ADL).

Dijeta u ubijanju

Pošto je kisas (odmazda) primarna kazna za hotimično ubistvo, dijet-a se pojavljuje kao sekundarna (sekundarna, skupa) kazna koja dolazi u igru samo ako nosilac prava odustane od kisas-a (odmazde) ili kisas (odmazda) nije moguća iz bilo kog razloga. Iz tog razloga, prema hanefijskim, malikijskim i imamijskim školama, moguć je povratak na dijet-u samo ako ubica pristane. U stvari, hanefije su za to da se plaćena cena nazove „badel-i mir“, a ne dijet-om. Prema Šafijima i Hanbelijama, dijet-a je primarna kazna za namerno ubistvo, a staratelj rahmetlije ima pravo da izabere ili kisas ili dijet-u. Za povratak na dijet-u nije potrebna saglasnost ubice.Pored pomenutog prava na izbor, ova rasprava je važna i u pogledu toga da li će lopovu biti plaćena dijet-a ako umre pre kisas-a. Dijet-a je primarna i prva kazna za ubistva, slična kasti* (šibh-i amd) i ubijanje greškom. U ovu grupu se smatraju i ubistva za koja se smatra da su greška i ubistva počinjena naglo. (kasti*- Kamila čiji su nervi smežurani i sasušeni). Količina dijet-e se detaljno pominje u hadisima prenesenim od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), kao i u rečima i praksama Hulefa-i-Rašidin-a. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je to izrazio kao 100 kamila u svojim brojnim hadisima. U nekim hadisima količina dijet-e se pominje i kao 1000 dinara zlata, 12 000 dirhema srebra, čak 200 goveda, 2000 ovaca ili 200 pari odeće (Ebu Davud, „Dijat“, 18, 20; Ševkani, VII, 8 85). Što se tiče količine dijet-e, Hz.Umer pominje 1000 dinara zlata, 12.000 dirhema srebra kao i 200 goveda, 2000 ovaca, 200 pari odeće zbog rasta cena kamila, što je uobičajeno u svakom regionu, na primer, pod Egipćanima i Sirijcima, Iračana, prenosi se da je izjavio da treba da daju hranu od srebra (el-Muvetta', "'Ukul", 1-2; Ebu Davud, "Dijat", 18; Ševkani, VII, 6870).

Ova i slična kazivanja usko su povezana sa raspravama o tome šta je glavni faktor u određivanju količine dijet-e, kao i određivanju koliko će se dijet-a plaćati od koje vrste dobara. Prema većini pravnika imama Šafija, Ibn Hazma i Hanbelija, samo kamile su neophodne u dijet-i, a ostale imaju kvalitet koji objašnjava njenu vrednost. Predaje da su u vreme Resulullaha (s.a.v.s.) kamile bile niske i da je dijet-a iznosila oko 400-800 dinara ili 8000 dirhema, a sa povećanjem cene kamila kasnije, Allah-ov teala Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ju je povećao na 1000 dinara i 12.000 dirhema (Ibn Mace, „Dijat“, 6; Ebu Davud, „Dijat“, 20; Nesai, „Kasame“, 33-34) izgleda podržava stav da je kamila glavni sastojak dijet-e. Prema imamu Ebu Hanifi, Maliku i nekim hanbeli-jama, sve tri

kamile, zlato i srebro su neophodni u dijet-i. Međutim, hanefije su verovale da je 1 dinar vredeo 10 dirhema u vreme Hz.Poslanika (s.a.v.s.).Na osnovu Hz.Umero-ve prakse u ovom pravcu, oni tvrde da je srebrna dijet-a 10.000 dirhama. Šiiti takođe drže ovo mišljenje. Na osnovu reči Hz.Umera, imam Malik tvrdi da svaki narod u regionu može dati dijet-u od dobara određenih za tu regiju. U predaji, prema imamu Ahmed b. Hanbelu, kao i imamu Muhammedu i Imamu Ebu Jusufu, kao i školama Zejdije i Imamiija i grupi pravnika, šest vrsta dobara koje se pominju u nekim hadisima i prema Hz.Umer-ovim rečima, neophodne su u dijet-i.Ova diskusija u teoriji nema praktičan rezultat osim da se strani koja će platiti dijet-u,dati prednost da bira između ovih opcija, ako takva dobra za koja se dijet-a može platiti, imaju slične vrednosti jedna drugoj, kao u ranim periodima. Međutim, ako postoji velika razlika u vrednosti između ovih dobara, kao što je to danas, pitanje koja vrsta robe će biti uzeta kao osnova za plaćanje dijet-e je od velike važnosti za sudstvo i zakon stranke. Da li je ubijanje namerno ili nenamerno ne utiče na broj kamila koje treba hraniti, ali utiče na rasu i kvalitet. Dijet-a koja se daje od kamila u namernom i kastinskom ubijanju je 100 ženki kamila, po dvadeset pet iz svake grupe kamila koje su navršile jednu, dve, tri i četiri godine starosti, prema većini.Iako imam Muhammed, šafije, neki hanbelije i šiije smatraju da ove kamile treba da imaju 100 ženki od tri, četiri i pet godina, a da petogodišnjaci treba da imaju potomstvo u utrobi, izneli su različite brojeve o tome koliko će kamila biti iz svake grupe. S druge strane, kvalitet kamila je smanjen u slučaju ubistva iz nehata, a utvrđeno je po dvadeset ženki iz svake od četiri navedene grupe i dvadeset muških kamila sa navršenom godinu dana. Prema Imamu Maliku i Šafiji, ovih dvadeset muških kamila mora da je napunilo dve godine. Šiitski učenjaci su mišljenja da će se kamile u ubijanju greškom birati iz četiri grupe, a Ibn Hazm je mišljenja da će u sve tri vrste kamile ubice biti podeljene na pet. Ovi različiti pogledi na starost i rasu kamila su pre zbog različitih predaja od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i as'haba nego li ličnih preferencija pravnika. Prema mišljenju većine islamskih pravnika, dijet-a se može pogoršati ili olakšati u zavisnosti od toga da li je ubistvo izvršeno namerno ili greškom, samo ako se dijet-a daje od kamile. Pojedini učenjaci, koji su u manjini, smatraju da se stopa rasta vrednosti kamila treba ogledati u zlatu i srebru i da ih treba izmeriti.Ako se prihvati da se princip otežavajućegolakšavajućeg razloga usvoji prilikom promene rase i kvalifikacije kamila, čini se razumnim da se slična praksa primeni u dijet-i koja se daje od drugih dobara. Prema Šafii, Ahmed b. Hanbalu i pravnicima Imamije, ako se čin ubistva dogodi u zabranjenim mesecima, u oblasti Harema ili među bliskim rođacima, iako je to kontroverzno, dijet-a je ponovo otežana i plaćena. Imam Malik ovo ograničava samo na slučaj kada je otac ubio sina kao rezultat pogrešnog ponašanja. Diskutabilno je kako će i kojom brzinom ovi posebni otežavajući faktori pogoršati dijet-u i da li će se pogoršati zlato i srebro. Hanefije i neke hanbelije ne prihvataju ove posebne otežavajuće razloge.

Dijet-a bez odustajanja, povrede i invalidnosti (pod b).

U ubistvima i povredama koje nemaju za posledicu smrt, sa izuzetkom veoma ograničenih slučajeva, gde je odmazda moguća, finansijska cena koju treba platiti, odnosno dijet-a uopšte, erš i vlada posebni su u slučaju primarne kazne. Količina dijet-e koju zahtevaju određeni postupci, u ovoj je grupi dostupna u hadisima i u praksi as'haba, a ta tema je detaljno proučavana u islamskoj pravnoj doktrini. Kao polazna tačka za povrede i sakaćenja, uzima se puna količina dijet-e žrtve. U obzir se uzima stepen povrede, način izvršenja krivičnog dela, gubitak, prouzrokovan aktivnom radnjom, vitalna funkcija organa, te njegova neparna priroda, određuju se određene proporcije

ili količine prema kompletnoj dijet-i. U detaljno objašnjenjim izvorima, koji se bave ovom tematikom, moguće je videti pravno švatanje, koje je kompatibilno sa opštim principima i merama, koje se odnose na dijet-u, od kombinacije dijet-a u slučaju više aktivnih radnji, do iznosa dijet-e koja se plaća u slučaju delimičnog oštećenja organa, a koja ima za cilj da ublaži i nadoknadi viktimizaciju, a ne kaznu.

Razlike u količini u dijet-i.

Sa pojavom religije islama, suprotno tradiciji džahilijet-a (Vremenu neznanja), ljudi su počeli da se računaju kao zupci češlja u okviru postepenog programa (za hadis koji je doneo ovu jednakost kao princip, videti Muttaki elHindi, IX, 38). Bez obzira na promenu društvenog statusa, uveden je princip da su svi jednaki pred Allah-om teala i pred šerijatskim pravilima, te je naglašeno da se superiornost može postići samo duhovnim uzdizanjem (takva – التقوى .tjs. Takvalukom- To je koncept u smislu da se pažljivo poštuju naređenja i preporuke religije i izbegavaju haram i gresi):

13. O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa. (el-Hucurât 49/13), (Korkut).

Međutim, u periodu kada se formirala islamska pravna doktrina, vidi se da se princip jednakosti u dijet-i promenio zbog tradicionalne kulture i društvenih struktura muslimanskih društava, te da se dijet-a smatra krvnom cenom umrlog pre nego kazna za krivca, naknada štete koju je pretrpela njegova porodica i slični razlozi. Stoga su količine u dijet-i žena, nemuslimana i robova, bile predmet odvojene rasprave u islamskoj pravnoj doktrini. Ogromna većina islamskih pravnika prihvata gledište da će dijet-a žene biti upola manja od dijet-e muškarca, na osnovu hadisa objavljenog na tu temu (Šavkani, VII, 224-227). Iako neki izvori pominju da o tome postoji konsenzus (Ibn Kudame, VII, 797), učenjaci koji su ostali u manjini kažu da hadis (Nesai, „Kasame“, 46-47; Sevkani, VII, 61), koji kaže da se dijet-a vernika sastoji od 100 kamila, smatra opštim pravilom.Oni prihvataju da žrtvu treba posmatrati kao osobu, a ne kao neprocenjiv predmet, te stoga nema razlike između dijet-e žene i dijet-e čoveka (muškarca) (Abu Zehre, str. 615-616). Iako doslovno tumačenje i praksa hadisa na ovu temu podržava veliku većinu koja je odrasla pod istom zajedničkom kulturom, čak i razmatranje dijet-e kao cene krvi, a ne kazne, ne opravdava takvu razliku. Neki od islamskih pravnika smatraju da dijet-a žene kod povreda ne prelazi jednu trećinu pune dijet-e, a neki su jednaki dijet-i muškarca, sve dok ne prelazi jednu- dvadeseti deo pune dijet-e. Tako žene dobijaju jednaku dijet-u sa muškarcima kod lakših povreda i povreda koje nemaju smrtni is'hod. Međutim, grupa islamskih pravnika, posebno Ebu Hanife i Šafiija, tvrde da je pravilo žena da uzimaju pola dijet-e u odnosu na muškarce opšte i da uključuje povrede, te da različite glasine i mišljenja treba odbaciti jer su u suprotnosti sa ovim vladati.Među islamskim pravnicima postoje prilično različita mišljenja o količini dijet-e za nemuslimane.Dijet-a Ehl-i kitab-a u statusu dhimmi-a (Zimmi-a) ili muste'mena je polovina dijet-e slobodnog muslimana prema većini, posebno Maliki-jima i Hanbeli-jama; Prema rivajetu imama Šafije i Malika, kao i grupi pravnika, to je jedna trećina. Dijet-a magova (religija Magizam) i pripadnika drugih religija je 800 dirhama srebra.

Oni su zasnovani na Umerovoj praksi po ovom pitanju (vidi Ebu Davud, „Dijat“, 18) kao dokaz. Opšti stav u Imamiji je da dijet-a ljudi knjige i maga iznosi 800 dirhema, a pripadnici drugih religija neće biti plaćeni. Ibn Hazm je, pak, mišljenja da će se dijete držati samo među muslimanima (el-Muhalla, XI, 347). Kao odgovor na ovakav stav većine pravnika, koji smatraju promenu vere razlogom za razliku u dijet-i, grupa pravnika, posebno hanefija, preferira da u dijet-i ne budu muslimani, kao u kisas-ima, već da budu u islamskoj zemlji i da je krv zakonski zaštićena, i koji ne prave nikakvu razliku između dijet-e ljudi koji žive u islamskoj zemlji zbog verskih razlika. U drugom delu ajeta (en-Nisa 4 /92) o dijet-i, svaka grupa tumači izjavu različito :

92. Nezamislivo je da vjernik ubije vjernika, to se može dogoditi samo- nehotice. Onaj ko ubije vjernika nehotice- mora osloboditi ropstva jednog roba- vjernika i predati krvarinu porodici njegovoj; oslobođen je krvarine jedino ako oni oproste. Ako on pripada narodu koji vam je neprijatelj, a sam je vjernik, mora osloboditi ropstva jednog roba- vjernika; a ako pripada narodu s kojim ste u savezu, mora dati krvarinu porodici njegovoj i osloboditi ropstva jednog roba- vjernika. Ne nađe li, mora uzastopce postiti dva mjeseca da bi Allah primio pokajanje- a Allah sve zna i mudar je. (en-Nisa 4 /92), (Korkut).

Pored toga, postoje razlike između reči i praksi koje su prenete od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i as'haba koji podržavaju svaki stav (videti Ibn Mace, "Dijat", 13; Zejlai, IV, 364-369; Ševkani, VII, 68-71). Neki od pravnika, koji zastupaju stav da nad muslimana neće biti primenjena odmazda ako musliman namerno ubije zimmiju, smatravši da će u ovom slučaju zimmi-ska dijet-a bit će udvostručena, odnosno jednaka dijet-i muslimana. Iako postoji konsenzus o tome da nemusliman koji je harbi ili koji je u islamskoj zemlji bez dozvole, nema dijetu, on još nije pozvan u islam.Takođe postoje različita mišljenja o dijet-i osobe koja nije stigla do neprijatelja, i muslimana koji se nalazi u neprijateljskoj zemlji. S druge strane, pitanje da li pri određivanju količine dijet-e treba uzeti u obzir stanje žrtve u vreme ubistva ili u trenutku smrti, takođe je stvorilo posebnu oblast za diskusiju. Tradicionalna misao da treba nadoknaditi vrednost ubijenog roba, a ne njegovu dijet-u, nastavila se i u islamskom periodu. Ideja da ako je rob ubijen dok je sklopio sporazum o slobodi (mukatebe المكاتبة) sa svojim gospodarom i platio deo cene slobode, ideja da se rob smatra slobodnim po ceni koju plaća i nadoknadi za deo koji ne plati, odražava njegovo gledište veoma dobro na ovu temu. Ovo svatanje je u potpunom skladu sa tradicionalnom mišlju, koja smatra roba posebnim društvenim statusom, a dijet-u smatra više cenom krvi i nadoknadom za pretrpljeni gubitak, a ne kaznom. Međutim, ima i onih koji imaju suprotan stav ,koji imaju ideju da se kvalitet ljudskog bića treba uzeti kao osnova kod roba i da treba platiti njegovu dijet-u, a ne njegovu vrednost (Ebu Zehre, str. 620-622) . Ako vrednost roba prelazi iznos dijet-e, diskutabilno je da li će višak biti plaćen ili ne. (mukatebeh-المكاتبة - Izraz fikh-a, što znači da rob sklapa sporazum sa svojim gospodarom kako bi stekao slobodu). Što se tiče dijet-e deteta (fetusa) u majčinoj utrobi, u hadisima Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je cenio dijet-u (gurra) pobačenog deteta kao roba ili konkubine (Buhari, „Dijat", 25; Ibn Mace, „Dijat ", 11). Islamski pravnici su naveli da dijet-a fetusa čini jednu desetinu dijet-e majke, a pošto će majka dobiti polovinu pune dijet-e, kao rezultat toga, dijet-a fetusa je jedna dvadesetina pune dijet-e, tj. pet kamila, 50 dinara ili 600 dirhema (500 dirhema po hanefijama). Ova količina je, na neki način, vrednost dijet-e koju je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) cenio za fetus u smislu kamile, zlata ili srebra. Ako majka namerno abortira svoje dete, ona sama plaća ovaj iznos i ne može naslediti ovu dijet-u. I otac podleže istom dekretu. U ovom slučaju, dijet-a se isplaćuje ostalim naslednicima fetusa. Ako je pobačaj blizanac, potrebna su dva gurrea. U količini gurre nije bitan pol fetusa. Ako dete umre neko vreme nakon rođenja, potrebna je puna dijet-a. Iako je među islamskim pravnicima kontroverzno, u kojoj fazi se oplođeno jaje žene smatra fetusom, nema ozbiljnih razlika u mišljenju o dijet-i fetusa. Međutim, prema Imamiija školi, dijet-a fetusa varira između 20 i 100 dinara, u zavisnosti od stadijuma (vidi GURRE).

Odgovornost za dijet-u i plaćanje.

Budući da je dijet-a u islamskom pravu u jednom aspektu kažnjavanje i obeštećenje, a u drugom, nedostatak kaznene sposobnosti počinitelja, onemogućuje provođenje qisas-a, ali ne uklanja obavezu dijet-e. Iz tog razloga, izvršilac ubistva dete, ludilo, nemusliman, rob, žena itd, ne utiče na dijet-u. Drugim rečima, razlog za dijet-u nije krivica ili zlostavljanje počinioca, već zato što je žrtva pod zakonskom zaštitom. Prema tome, sve dok se može utvrditi dovoljna uzročna veza, smrt uzrokovane uzročnom vezom – uključujući smrt uzrokovane greškom zdravstvenog osoblja, pravosudnih organa i administrativnih organa – podležu dijet-i. U namernom ubistvu preovlađuje

kažnjavajući karakter dijet-e, a dijet-u preduzima sam ubica. Pored namere, u slučaju mira i ispovesti, ubica sam plaća dijet-u. Prema mišljenju većine pravnika, namerno ubistvo deteta i ludaka smatra se ubistvom greškom, dok imam Šafija tvrdi da u ovom slučaju dijet-u treba platiti iz bogatstva ludaka i deteta.Iako postoji skoro konsenzus oko toga da će ubica preduzeti iskupljenje, a âkıle* dijet-u u pogrešnom ubijanju, diskutabilno je da li se ubica može smatrati âkıle osobom i učestvovati u plaćanju dijet-e.Dok većina ne smatra ubicu âkıle ,hanefijski pravnici i neki malikije smatraju ga âkıle. Ubijanje greškom je dijet-a za ubicu, dok prema hanefijama i većini malikijskih pravnika, dug ubice je dug ubice, a naterati âkıle da plati cenu je pomoć i podrška zločincu. Ova razlika u mišljenju je važna u pogledu toga da li će ubici biti data mogućnost da pribegne dijet-i u slučaju da ubica nema pameti ili nije u stanju da plati dijet-u. Izneta su različita mišljenja o tome koju stopu i iznos će âkıle preduzeti da plate dijet-u (âkıle – العاقلة - Grupa pojedinaca koji se obavezuju da plate dijet-u u ime zločinca u slučaju nenamernog ubistva ili ranjavanja). U slučaju namernog ubistva, na âkıle je dug za dijet-u, kao kod ubijanja greškom, po mišljenju većine, ali prema Imamiji i grupi pravnika, ubica mora sam da snosi dijet-u, kao u nameri. Maliki, koji ne prihvata razliku između namere i nenamere u ubistvu, već smatra da je namerno ubistvo namerno ubistvo, takođe su ovog mišljenja. Drugi stav se čini tačnijim u smislu kažnjavanja namere izvršioca da izvrši krivično delo.Još jedan primer primene u vezi sa podelom obaveze plaćanja dijet-e je kasame. Po ovom običaju, koji vuče korene iz predislamskog perioda, posle nerazjašnjenog ubistva počinjenog u nekom regionu, pedeset ljudi iz tog kraja se zaklinje da nisu počinili zločin i da ne znaju identitet ubice , a onda su ljudi tog regiona prisiljeni da plate dijet-u žrtve (vidi KASAME). Iako se na prvi pogled čini da su i âkıle i kasam u suprotnosti sa principom ličnosti zločina i kazne, ove dve prakse imaju pozitivne efekte s jedne strane, sprečavajući da krv žrtve bude rasipanje, a sa druge strane, čineći porodicu , srodstvo i društvo osetljivije na članove društva i ono što se oko njih dešava. Sa druge strane, iako je načelo lične odgovornosti dominantno u krivičnim delima u islamskom krivičnom pravu, pošto dijet-a nije potpuna kazna, ona je u prirodi obeštećenja i krvnog novca, kako bi se olakšao težak teret dužnika dijet-e i da izvrši isplatu porodici stradalog, kao i da obezbedi da se kolektivna odgovornost, društvena solidarnost i dijet dug u određenim situacijama prenesu na druge segmente i grupe, sa idejom da se zadrže ideja o bezbednosti života, doduše u jednom aspektu.Koncept akile je vremenom proširen, a određene profesionalne grupe, vojne jedinice i društvene organizacije su počele da se smatraju akil-om, posebno kod hanefija, bilo je moguće da se dijet-a plaća iz državne kase u slučaju da ubica i akil budu nesposobni da plate dijet-u. Uvođenje državne kase u ovoj fazi, zasniva se na ideji da je država najveći akil, i to u svrhu plaćanja dijet-e u svakom slučaju, a ne krvlju žrtve. Zadržava se pravo regresa Trezora prema licu ili osobama koje su prvenstveno odgovorne za dijetu. Prema mišljenju većine pravnika, ako se dijet-a vrati na namerno ubijanje, ne postoji rok za isplatu dijet-e ubici. Prema Hanefiji, pošto je cena plaćena u namernim ubistvima mir, a ne dijet-a, pitanje u potpunosti zavisi od uslova mira, pod uslovom da ne prelazi količinu dijet-e. U slučaju namernog i pogrešnog ubijanja, opšteprihvaćena je mogućnost plaćanja dijet-e u tri jednake rate tokom tri godine. Diskutabilno je da li će rok početi od smrti ili od sudske odluke. Kod povreda i sakaćenja, poverilac dijet-e je žrtva, a u ubistvima, naslednici žrtve. Ubica ne može da nasledi dijet-u.

Dijeta je u prirodi ličnog duga za poverioca i ako dužnik dijet-e ne plati iako je u mogućnosti, može iz predostrožnosti biti zatvoren kako bi bio prinuđen na plaćanje. Ako ne može da plati zbog nemogućnosti, ne smatra se pravom da bude zatvoren. U islamskom pravu, izvršenje dijete, kao i izvršenje odmazde, tiče se ličnih prava, a ne javnih prava. U slučaju ubistva (veliyyu'd-dem), srodnici žrtve mogu oprostiti učiniocu odmazdu, kao i dijet-u, u slučaju delotvornog dela. (Ime kao što je veliyyu'd-dem – znaći osoba ili osobe koje imaju pravo na osvetu za hotimično ubistvo i nasilna dela). Dakle, dijet-a je čisto lično pravo. Međutim, u islamskom periodu kažnjavanje više nije bilo privatno pravo i praksa pojedinca i plemena, i kao takva bila je monopolizovana od strane države. Međutim, pokušano je da se uspostavi razumna ravnoteža između javnog reda i prava

ličnosti, tako što je pravo države i pravosudnih organa na raspolaganje o odmazdi i dijet-i veoma ograničeno. Jasno je da u krivičnom delu ubistva i nasilnog dela, osim prava na odmazdu i dijet-u, država ili pravosudni organi mogu da izreknu još jednu kaznu učiniocu u ime javnog reda i mira, a da odricanje od ličnih prava ne utiče na ovu drugu vrstu kazne.Iako se dugo raspravljalo o tome da li je dijet-a kazna ili kompenzacija, dijet-a uvek čuva svoju osobinu troška krvi i obeštećenja. Njegov aspekt kažnjavanja je očigledniji u namernim i delimično namernim ubistvima, čije plaćanje počinilac lično duguje. U slučajevima kada âkıle i treća lica preuzimaju isplatu, dijet-a sada izgleda kao socijalno osiguranje i nadoknada, a ne kao kazna. Dijet-a je slična nadoknadi za lišavanje izdržavanja i materijalne i nematerijalne nadoknade, koju ceni sud, za ubistvo i delotvorne radnje, a ne kao velike novčane kazne u savremenom krivičnom pravu. Međutim, postoje određene razlike u pogledu obaveze plaćanja, iznosa i prava. Sa druge strane, ne može se reći da dijet-a nadoknađuje i uklanja sve štete žrtvi i da je potpuna kompenzacija. Dakle, ako postoje posebni i opravdani razlozi, pitanje je da li se uz dijet-u može tražiti i dodatna nadoknada.

Aplikacija.

Može se reći da se običaj dijet-e, koji ima dugu istoriju, široko nastavio u muslimanskim društvima nakon islama i da je igrao ulogu u sprečavanju krvne osvete i smirivanju ličnih osećanja osvete. Razlike u praksi i pogodnosti koje su donete tokom istorije, potpomognute su bogatom doktrinarnom debatom i razlikama u mišljenjima između islamskih pravnih škola. Na primer, poznato je da je u osmanskom društvu dijet-a pravljena od srebra kako bi se obezbedila pogodnost u okviru tolerancije hanefijskog mezheba, a u Egiptu su nadležni organi određivali dijet-u odvojeno od zlata i srebra, dajući dužniku pravo izbora u oblasti krivičnog prava u islamskim zemljama. Vidi se da je princip dijet-e nastavljen u legalizacijama formiranim u XIX veku, pa čak i u postojećim zakonima nekih islamskih zemalja ili u ustaljenim kazai (sudskim) praksama, (videti Ivaz Ahmed Idris, str. 373444, 608-618). Određivanje količine dijet-e uglavnom je prepušteno nahođenju sudova ili je pokušano da se uspostavi tradicija u vezi sa ekonomskim uslovima u zemlji. Iako ovaj metod, na prvi pogled, nije u potpunosti u skladu sa formulacijom predaja koje određuju količinu dijet-e i klasičnom merom i metodom koja preovlađuje u teoriji, ona se takođe može smatrati opravdanom i valjanom idžtihadskom preferencijom sa druge tačke gledišta. Jer, vidi se da su pomenute količine zlata, srebra, kamila i druge robe u ranim periodima, imale tržišne vrednosti, bliske jedna drugoj, a u našem dobu, postoji jasna nesrazmera između njih i do dvadeset-trideset puta. U ovom slučaju, pošto će davanje prava jednoj od stranaka ili pravosuđu da izabere jednu od ovih dobara u dijet-i, dovešće do nekih neprijatnosti i zamerki. U naše doba, islamske zemlje treba da odrede vrednost dijet-e, uzimajući u obzir lokalne običaje i uslove u zemlji, u meri u kojoj uzima u obzir prava dveju strana, kao i glasine i doktrinarne stavove o ovoj temi, koje su u skladu sa njegovom svrhom i duhom. U prošlom veku, primećeno je da se praksa dijet-e nastavila među arapskim beduinskim plemenima, ali je bilo nekih odstupanja od klasične linije islamskog prava u pogledu metoda i količine (Ali Sadik Ebu Hejf, str. 149-185; Dickson, str. 526-531; Hardi, str. 74-97). Međutim, nije ispravno tumačiti ovu situaciju kao tešku i nepraktičnu dijet-u u islamskom pravu.

Plemena su htela da popune prazninu koja je nastala usled nedostatka mentalne i državne budžetske podrške i nedostatka zakonske regulative u ovim krugovima, kojim bi da obezbede svoja lična prava, doduše regionalnim i tradicionalnim metodama.Jasno je da je niska količina dijet-e među ovim plemenima (npr. 40-50 kamila, 70 goveda, 200-500 egipatskih cuneihi, 800-2000 rijala itd.) povezana sa nivoom prihoda ljudi u regionu.Težnja ka zaštiti krivičnog i javnopravnog karaktera krivičnog prava, koja je dominantna u krivičnim zakonima proisteklim iz zapadnog prava, često dovodi do nepoštovanja ličnih prava žrtava ubistava i nasilnih radnji, a nedovoljno je da pronađu rešenja koja će ih zadovoljiti. Ideja zaštite prava žrtava zločina i konačna uloga države u obezbeđivanju ove zaštite. Od druge polovine XX veka, teorija je počela da dobija na težini, a razumevanje materijalne i moralne naknade u zadovoljavajućim iznosima, počela je

da se odražava u praksi. U islamskom pravu, dijet dug koji se može naneti zločincu, njegovom bliskom krugu, profesionalnim organizacijama i konačno državi u ubijanju, ranjavanju i sakaćenju, ima za cilj da eliminiše štetu i viktimizaciju koja proističe iz nezakonitog dela, i da zaštiti prava žrtve zločina, umesto da kazni zločinca. Ovo je posebno evidentno kod smrti, povreda ili invaliditeta koji su posledica krivice ili nemara. Uz podršku današnjeg shvatanja socijalne sigurnosti i socijalnog stanja, moguće je da institucija dijet-e u klasičnoj doktrini, postane operativna u novom shvatanju i strukturi u savremenim društvima, tako je moguće uspostaviti zaštitnu i zadovoljavajuću mrežu socijalne sigurnosti za žrtve neopravdane smrti i povreda.

Bibliografija

el-Muvaṭṭaʾ, “ʿUḳūl”, 1-17. Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef, IX, 271-491; X, 1-126. Buhârî, “Diyât”, 5-43. İbn Mâce, “Diyât”, 413. Ebû Dâvûd, “Diyât”, 18, 20. Nesâî, “Ḳasâme”, 33-34, 46-47. Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), IX, 30-54. Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1298, s. 219-233. İbn Hazm, el-Muḥallâ, X, 342-529; XI, 1-64, 347. Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü’l-fuḳahâʾ, Dımaşk 1964, III, 133-181. İbn Rüşd, Bidâyetü’lmüctehid, II, 401-424. İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1947, VII, 758-836. Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu’l-İslâm fî mesâʾili’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm, Necef 1389/1969, IV, 245-292. a.mlf., el-Muḫtaṣarü’n-nâfiʿ, Bağdad 1964, III, 319333. Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), IV, 364-369. Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, IX, 38. Emîr es-San‘ânî, Sübülü’s-selâm, Beyrut 1407/1987, III, 244-253. Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VII, 61, 68-72, 81-85, 224-227. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb fî maʿrifeti aḥvâli’l-ʿArab, Bağdad 1314, II, 322-324; III, 18-19. a.mlf., “ʿUḳûbâtü’l-ʿArab fî câhiliyyetihâ ve ḥudûdü’l-meʿâşî elletî yertekibühâ baʿżuhüm” (nşr. M. Behcet el-Eserî), MMİIr., XXXV/2 (1404/1984), s. 2-85. Ali Sâdık Ebû Heyf, ed-Diye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve taṭbîḳuhâ fi’l-ḳavânîn ve âdâti Mıṣr el-ḥadîṯ iyye, Kahire 1932. H. R. P. Dickson, The Arab of the Desert, J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 184-185. M. Cevâd Muğniyye, Fıḳhü’l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1966, VI, 350-377. Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 592-602. Ahmed Fethî Behnesî, el-ʿUḳûbe fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1970, s. 150-167. a.mlf., ed-Diye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1404/1984. Ahmed el-Husarî, elḲıṣâṣ ed-diyât el-ʿiṣyânü’l-müsellaḥ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1973. M. Ebû Zehre, el-ʿUḳûbe fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1974, s. 606-640. Ebü’l-Meâtî Hâfız Ebü’l-Fütûh, en-Niẓâmü’l-ʿiḳābiyyü’l-İslâmî, Kahire 1976.Abdülkādir Ûdeh, etTeşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Kahire 1977, I, 668-678; II, 261 vd. Muhammad Muslehuddin, Insurance and Islamic Law, Lahore 1982, s. 23-29. Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, VI, 297-410. Karaman, İslâm Hukuku, I, 135-137. İvaz Ahmed İdrîs, ed-Diye beyne’l-ʿuḳûbe ve’t-taʿvîż fi’l-fıḳhi’l-İslâmiyyi’l-muḳāren, Beyrut 1986. W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, London 1991. Abdullah Âlâ, “Diyetü ġayri’l-müslim”, Aḍvâʾü’ş-şerîʿa, XV, Riyad 1404, s. 127-160. Pakalın, I, 468-469. T. H. Weir, “Diya”, EI, I/2, s. 980-981. a.mlf., “Diyet”, İA, III, 626-627. E. Tyan, “Diya”, EI2 (İng.), II, 340-343.

Umumu'l-belva*- عموم البلوى - Termin fikha, koji označava događaje koje je teško izbeći ili koji se ne mogu znati zbog njihove rasprostranjenosti).

Müellif- Autor:

MUSTAFA BAKTIR

U rečniku, belva znači „stvar koja je predmet nevolje i testa“. U fikhu, umumu'l-belva se odnosi na događaje ili situacije za koje nije moguće ne znati sa događajima koje je poreskim obveznicima veoma teško izbjeći jer se često susreću i postaju široko rasprostranjeni u društvu. Reči kao što su opšta nužda, opšta potreba ljudi takođe se koriste za opisivanje pitanja u okviru ovog pojma.

Postoji veoma bliska veza između belva i nužnosti; ponekad se belva, a ponekad nužnost prikazuju kao dokaz iste odredbe u fikhu. Belva se takođe može posmatrati kao neka vrsta nužnosti koja proizilazi iz nužde, koju je teško izbeći zbog njene rasprostranjenosti. Stoga se pri utvrđivanju postojanja umumu'l-belva, stanja potrebe ili nužnosti, traži rasprostranjenost ovog stanja i njegovo često ponavljanje. Umumu'l-belva se tretira na dva različita načina, jedan u fikhu, a drugi u furu-i fikhu).Dokazna vrijednost haber-i-vahida o stvarima koji se smatraju umumu'l-belva u fikh metodi, još jedno je pitanje za diskusiju. Pravnici se slažu da se pravila religije, koja se zovu "külliyyât/zarûriyyât", koja moraju biti poznata svima, prenose na način koji izražava određene informacije i da se ova pitanja ne mogu popraviti vestima o objavi. Međutim, pitanje da li je moguće delovati na haber (vest) koji nije poznat ili je dostigao nivo mutevatira, iako postoji pitanje koje se tiče svih u odredbama furua, diskutabilno je. Hanefije, koji smatraju da hadis koji postoji na temu ummu'l-belva nivoa, ostaje na nivou haber-i-vahid kao razlog za duhovni diskontinuitet. Rekli su da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.), koji je bio zadužen za prosvjetljavanje ljudi o pitanja koja bi im bila potrebna, preneli su informacije malom broju ljudi i da se ta saznanja kasnije nisu širila, bar do famoznog nivoa.Ne vide to kao razumno. Iako to vide kao moguće u pitanjima koja se odnose na vrlinu, oni misle da osnovna pitanja kao što su stubovi obožavanja, treba da budu poznata među as'habima. Na primer, vest o glasnom čitanju bismile u namazima, nisu prihvatile hanefije iz ovog razloga.Ibn Huvejzimendad, jedan od iračkih Malikija, ima slične stavove sa hanefijama po pitanju umumu'l-belva.Ibn Rušd al-Hafid je mišljenja da su pogledi Malikija na dela stanovnika Medine slični umum el-belva.Ibn Teymiyya takođe predstavlja sličan pristup kada kaže da je dodirivanje žena i poništavanje abdesta stvar umumul-belve, te da je Allah-ov teala Hz.Poslanik (s.a.v.s.) izjavio svojoj ummi da se među as'habima treba znati mudzerirano dodirivanje i abdest, ali nije bilo nikakvog mišljenja a da je preneo o tome, (Mecmuʿatu'l-fetava, XXI, 135-139). Prema mišljenju većine učenjaka i muhadisa, ako se hadis prihvati kao verodostojan, onda se na hadis mora postupati, a hadis ne mora biti poznat. Međutim, Fahreddin er-Razi je mišljenja da se preferira umumu'l-belva; Prenošenje haber na ehad način o pitanjima gde postoji umumu'l-belva, dovodi do toga da ona bude „merdzuh" i napuštena u slučaju sukoba sa drugim haber-om (vesti), (el-Mahsul, V, 592). Umumu'l-belva je takođe povezan sa konceptima tišine, kijas, istihsan-a i sedd-i zeria (za detalje videti Devseri, str. 243-320). U ovom okviru, umumu'l-belva, s jedne strane, ima funkciju objašnjenja i predstavlja jedan od razloga za licence, kao što su licence koje su utvrđene ajetima, i dozvoljenost istisna i selam dela, s druge strane, predstavlja opravdanje za donošenje olakšavajuće odluke po analogiji u novonastalim pitanjima idžtihada. Jedna od definicija istihsana koju je dao Serahsi je „Traženje lahkoće u stvarima o kojima su svi zavisni" (el-Mebsut, X, 145). Prema ovome, umumu'l-belva predstavlja razlog za odlazak u istihsan. Umumu'l-belva je jedan od olakšavajućih razloga u odredbama furu.

Ajeti kao što su:

185. U mjesecu ramazanu počelo je objavljivanje Kur'ana, koji je putokaz ljudima i jasan dokaz Pravoga puta i razlikovanja dobra od zla. Ko od vas u tom mjesecu bude kod kuće, neka ga u postu provede, a ko se razboli ili se na putu zadesi, neka isti broj dana naposti- Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate- da određeni broj dana ispunite, i da Allaha veličate zato što vam je ukazao na Pravi put, i da zahvalni budete.

(el-Bekare 2/185),(Korkut).

Zatim:

78. i borite se, Allaha radi, onako kako se treba boriti! On vas je izabrao i u vjeri vam nije ništa teško propisao, u vjeri pretka vašeg Ibrahima. Allah vas je odavno muslimanima nazvao, i u ovom Kur'anu, da bi Poslanik bio svjedok protiv vas, i da biste vi bili svjedoci protiv ostalih ljudi. Zato, molitvu obavljajte i zekat dajite i u Allaha se pouzdajte; On je Gospodar vaš, i to kakav Gospodar i kakav zaštitnik! (al-Hac 22/78), (Korkut),

i hadisi (elMuvettaʾ, "Husnu'l-huluk",

1). Musned u kojem se navodi da je cilj olakšati život ljudima, a ne da teško podnesu verske odredbe i podstiču to. , III, 131; V, 266; VI, 85; Buhari, „ʿIlim", 3; Muslim, „Džihad", 3), i pravnici koji su uzeli u obzir umum el-belva kao razlog za ublažavanje. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je za mačku rekao: "To nije nedzis (prljavo), to je jedna od životinja koje lutaju oko tebe" (Ebu Davud, "Taharet", 38; Tirmizi, "Taharet", 69). Isključio je mačku, čije je meso nejestivo i čija je pljuvačka nedzis (prljava) , iz opšteg pravila o nedzis životinjama, zbog stalnog suživota sa ljudima i zbog teškoće izbegavanja istih, uzroka je prepuno. Sujûtî i Zeynuddin İbn Nudzeym, objašnjavajući pravilo „Poteškoće zahtevaju olakšavanje", naveli su sedam različitih razloga za ublažavanje i među njih uključili umumu'l-belva. Prisustvo male količine nečistoća kao što je krv štetočina i muva na odeći, jedan od primera za to je da neizbežne situacije poput blata na odeći ili prskanja vode po prašnjavom zemljanom putu pomešanom sa životinjskim otpadom, ne ometaju namaz. Prema Güzelhisârîu, radnja sa umumu'l-belva je zasnovana na nužnosti. Na primer, zbog umumu'l-belva bunari ili bazeni čija je voda postala nedzis, smatraju se čistim kada se deo njihove vode ispusti u zavisnosti od stanja nedzis (prljavštine) koja je pala u njih. Prema Ismailu Hakki-ju iz Izmira, umumu'lbelva znači „proširenje nužde u rečenicu"; nužnost i potreba takođe zahtevaju olakšavanje (Ilm-i Hilaf, str. 170). U ovom okviru su i neka od pravila (čl. 17, 18, 21) na početku Medzele. U ovom okviru su i neka od pravila (čl. 17, 18, 21) na početku Mečele.Iako je u izvorima dato više primera čistoće umumu'l-belva, s'hodno tome, postoje primeri iz oblasti kao što je prašina koju postač proguta na putu, ne poništava mu post, kupovina putem razmene je dozvoljena, voće se mogu prodati pre nego što sazru, uslov idžtihada se ne traži kod kadije. Umumu'l-belva je takođe efikasan u donošenju presude u oblastima kao što su porodično pravo, finansijske transakcije, pa čak i krivično pravo, u skladu sa pravilom „običaji su sprovodljivi", nakon što se u društvu formiraju određeni običaji i tradicije. Korištenje Takvima u određivanju vremena namaza za savremena pitanja koja su dozvoljena na osnovu umumulbelva, korištenje pojačivača zvuka na poziv za namaz, izvođenje obilaska na gornjim spratovima Mesdžidu-lHarama, korištenje lekova za odlaganje menstruacije radi pogodnosti u post i hodočašće, kao i kupovina upakovane gotove hrane pre nego što bude viđena, kupovina, transplantacija organa, pomenuti su primeri kao što je donošenje presude u tužbama na osnovu izveštaja, kao što su otisci prstiju i potpisi (Devseri, str. 417-510).

Traže se uslovi da bi se odredbe ublažile zbog umumu'l-belva:

1. Umumu'l-belva mora da je postala nužnost koja se stvarno dešava i pokriva većinu društva, a ne mit.

2. Umumu'l-belva bi trebalo da bude prirodna situacija i ne bi trebalo da bude uzrokovana labavošću poreskih obveznika. Na primer, poreski obveznik treba da izbegava nedžaset što je više moguće; jer je oprost nedžaseta vezan za deo koji se ne može izbeći.

3. Ne bi trebalo da bude u stvari koja je u suprotnosti sa šerijat-kat'i ajetom, što se prihvata kao sramota. U prošlosti su postojale zakonske odredbe koje su bile ublažavane zbog umumu'l-belva,

a danas, posebno za muslimane koji žive u nemuslimanskim zemljama, ublažavajuće odredbe na osnovu nužde i umumu'l-belva, što se smatra tom vrstom, može se pomenuti. Međutim, jasno je da se pitanja o kojima postoje pouzdani dokazi ne mogu se ublažiti samo iz ovog razloga. Zato što je umumu'l-belva pravilo koje se koristi u nekim poteškoćama sa kojima se susreću u ispunjavanju naredbi ibadeta i vere, kao i u otklanjanju problema u vezi sa legitimnim potrebama ljudi u svakodnevnom životu, i koje je ograničeno na pitanja idžtihada.

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, "blv" md. Müsned, III, 131; V, 266; VI, 85. İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire 1404/1984, I, 109-110; II, 151-153. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut 1418/1997, III, 24-28, 334, 339, 411, 507, 526; IV, 10-11. Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1414/1993, I, 303, 364, 368-369; II, 130, 187, 189, 204, 207, 284-285.a.mlf., el-Mebsûṭ, Beyrut 1973, I, 49, 50, 51, 61, 87-88; X, 145. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. M. Abdüsselâm Abdüşşâfî), Beyrut 1413, I, 114, 115, 135-137, 195-196. Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz elAlvânî), Beyrut 1400/1980, III, 545; V, 57-58, 64-65, 592. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1404/1984, II, 124-127; IV, 38-41, 258, 273-274. Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'luṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1398, s. 62-67. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'l-fetâvâ (nşr. Âmir el-Cezzâr – Enver el-Bâz), Mansûre 1426/2005, XXI, 135-139; XXV, 130; XXVI, 104, 121; XXIX, 33; XXXII, 81-82. Tâceddin esSübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ (Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 161-162, 182, 227. İbnü'lHümâm, et-Taḥrîr (Emîr Pâdişah, Teysîrü't-Taḥrîr içinde), Kahire 1350-51, III, 112-115, 133, 161, 250; IV, 39, 78, 80. Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Beyrut 1403/1983, s. 78-80, 262, 532. İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1426/2005, s. 85-90. Ebû Saîd el-Hâdimî, Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ (Güzelhisârî, Menâfiʿu'ddeḳāʾiḳ içinde), İstanbul 1307, s. 16. İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1421/2000, I, 189, 191, 310, 314, 316, 318, 320, 323, 325, 326, 631, 632; III, 333; IV, 556; V, 354; VI, 337, 370. İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf,İstanbul 1330, s. 169-170, 191-192. Mustafa Baktır, İslâm Hukukunda Zarûret Hali, Ankara, ts. (Emel Matbaacılık), s. 136146.Muslim b. Muhammed b. Mâcid ed-Devserî, ʿUmûmü'l-belvâ, dirâse naẓariyye taṭbîḳıyye, Riyad 1420/2000.Ahmet Aydın, İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı (yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 83-122. a.mlf.",İbn Rüşd Öncesinde Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ Telakkisini Benimseyen Bir Mâlikî: İbn Huveyz Mendâd", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 18, İstanbul 2007, s. 49-72. Nâyif b. Cem'ân Cerîdân, Mesâʾilü muʿâṣıra mimmâ teʿummü bihi'l-belvâ fî fiḳhi'l-ʿibâdât, Riyad 1430/2009. Mus'ab Mahmûd Ahmed Kevâri', ʿUmûmü'l-belvâ ve eṣ eruhâ ʿale'l-ḫaberi'l-vâḥid (yüksek lisans tezi, 1431/2010), elCâmiatü'l-İslâmiyye-Gazze. Abdülmuiz Harîz, "Ḫaberü'l-vâḥid fîmâ teʿummü bihi'l-belvâ", Dirâsât, XXV/1, Amman 1419/1998, s. 27-45. Abdülmecîd Mahmûd Salâhîn, "ʿUmûmü'l-belvâ, mefhûmüh ve âṣ âruhü'l-fiḳhiyye", a.e., XXV/2 (1419/1998), s. 363-372. Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîler'in Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhidin Değeri Üzerine", Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV/2, Adana 2004, s. 19-31. Abdurrahman b. Muhammed b. Âyiz el-Karnî, "Ḫaberü'l-âḥâd fî ʿumûmi'l-belvâ, dirâse uṣûliyye taṭbîḳıyye", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-fiḳhiyyi'l-İslâmî, sy. 23, Mekke 1429/2008, s. 205-287. "ʿUmûmü'l-belvâ", Mv.F, XXXI, 6-10.

Âm*- العام - Izraz usul-i fikh, što znači „formulacija koja obuhvata sve pojedince bez izuzetka, u skladu sa rečnikom koji znači u jednoj upotrebi").

Autor:

Usulisti su temeljno ispitali reči Kur'ana (a.m.) i Sunneta, dva glavna izvora islamskog prava, u smislu jezičkih pravila i podvrgli ih metodološkim klasifikacijama. Jedna od ovih klasifikacija je ona koja je napravljena sa obzirom na obim reči vaz (morfološka struktura, rečničko značenje i upotreba). S'hodno tome, reči Kur'ana (a.m.) i Sunneta su podeljene na četiri kao am, has*, muşterek* i muevvel*. Međutim, Sadrušerija i hanefijski učenjaci koji su ga pratili kao rezultat idžtihada, stoga su ih isključili iz ove klasifikacije. Reč am uključuje sve pojedince, uključene u rečnik, bez ikakve razlike ili posebnog izraza. Uopštenost reči Kur'ana (a.m.) i Sunneta, usko je povezana sa morfološkom i gramatičkom strukturom arapskog jezika, pošto pravila tog jezika određuju značenje reči. S'hodno tome, reči sa rečima pepeo (svaki) i sve (ceo) ili lam-ı ta'rif koje označavaju rod, imena rodova, jednine sa afinitetom, pitanja, İsm-i mevsûl- onaj koji..." ili "onaj koji je...", nazivi uslova, neodređene reči, („nepoznata stvar, neizvesnost“.) i slično, u odričnoj rečenici, izražavaju opštost u arapskom jeziku. Na primer, reč „trgovina“ (el-beyʿ – البيع - Najčešći ugovor kojim se prenosi svojina je ugovor o prodaji.), u ajetu:

275. Oni koji se kamatom bave dići će se kao što će se dići onaj koga je dodirom šejtan izbezumio, zato što su govorili: "Kamata je isto što i trgovina." A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu. Onome do koga dopre pouka Gospodara njegova- pa se okani, njegovo je ono što je prije stekao, njegov slučaj će Allah rješavati; a oni koji to opet učine- biće stanovnici Džehennema, u njemu će vječno ostati. (el-Bekare 2/275), (Korkut),

uključuje sve vrste kupovine. Isključivanje nekih pojedinaca uključenih u reč am u pogledu upotrebe, odnosno sužavanje njenog obima, naziva se alokacija. Jasno je da su neke odredbe u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu, posebno reči o Allahovom teala zât-u i svojstvima, te principima vere, opšte. Međutim, iako su neke reči am, pod njima se podrazumeva posebna grupa.

Na primer, nema spora da je reč „narod“ u ajetu koji kaže da je hodočašće obavezno za ljude namenjeno samo onima koji su to obavezni.

Glavni predmet diskusije je pitanje šta je denotaciono polje apsolutno besmislenih reči, za koje nema dokaza da li su opšte ili specifične.

97. U njemu su znamenja očevidna- mjesto na kojem je stajao Ibrahim. I onaj ko uđe u nj treba biti siguran. Hodočastiti Hram dužan je, Allaha radi, svaki onaj koji je u mogućnosti; a onaj koji neće da vjeruje- pa, zaista, Allah nije ovisan ni o kome. (Âl-i İmrân 3/97), (Korkut).

Iako je neophodno da se reč odnosi na sve svoje članove osim ako nema dokaza da je dodeljena, stepen jačine ovog značenja bio je predmet kontroverzi. Prema većini mutakalimun učenjaka, značenje reči am je u suštini zanni (pretpostavka). Jer, osim nekoliko, uglavnom se izdvajaju reči Kur'ana (a.m.) i Sunneta. U tom smislu, alokacija je velika mogućnost.Prema hanefijama i nekim drugim mutekalimunskim učenjacima, znak 'am' je definitivan osim ako nije dodeljen.

Pošto verovatnoća alokacije nije zasnovana na dokazima, nije ispravno reč „am“, oduzeti od njenog pravog značenja sa takvom verovatnoćom. Iz tog razloga, dokaz o am-u je siguran na početku. Međutim, nakon alokacije, pretpostavlja se da preostali članovi to označavaju. Kao prirodna posledica ovog sukoba, prema mišljenju većine učenjaka mutekelimuna, izrazi Kur'ana (a.m.) se mogu od samog početka dodeliti nagađačkim dokazima kao što su haberi vahid i kijas. U stvari, mnogi ajeti Kur'ana (a.m.) koji se općenito izražavaju, alocirani su sa vestima o ehad-u i poređenjem. U međuvremenu, Malikija je postavio uslov da ehad haber, kijas ili dela stanovnika Medine (amel-i ehl-i Medina) treba da podrže prisvajanje 'am reči iz Kur'ana (a.m.). Prema hanefijama, s druge strane, ehad se na početku ne pripisuje vestima i poređenju, pošto je znak am određen. Međutim, može se dodeliti ekvivalentnim dokazima, odnosno određenim

dokazima. Međutim, pošto se reč am dodeljuje jednom, smatraće se da se odnosi na ostale članove, tako da se ehad kasnije može dodeliti vestima i poređenju. U primerima koje je većina uzela kao dokaz, reč am u Kur'anu (a.m.) je ili bila dodeljena još jednom definitivnom dokazu, a zatim ponovo dodeljena vestima o ehadu, ili je to bilo moguće, jer su ovi hadisi bili mutevatir ili poznati hadisi. Činjenica da je reč opšta, ne sprečava da razlog bude poseban. U tom pogledu, uobičajene reči koje su otkrivene ili stvorene za pojedinačne događaje, takođe izražavaju opšta značenja. Mnogi sukobi u sekundarnim pitanjima islamskog prava su rezultat metodoloških razlika na 'am.

Bibliografija

Serahsî, el-Uṣûl, I, 124, 125. Cüveynî, el-Burhân, I, 318 vd. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 32 vd. Âmidî, el-İḥkâm, II, 181 vd. İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-müntehâ, Bulak 1316-17, II, 99. Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. Muhammed Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 326 vd. Habbâzî, el-Muġnî, s. 99. Nesefî, Keşfü'l-esrâr ʿale'l-Menâr, Beyrut 1406/1986, I, 22. Sübkî, el-İbhâc, I, 80 vd. Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ (et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957 ⟶ Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 32 vd. Emîr Bâdişâh, Teysîrü't-Taḥrîr, Kahire 1350-51/1932, I, 185 vd. Muhammed b. Nizâmeddin el-Ensârî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (el-Müstaṣfâ içinde, I.).

Has*- الخاص - Termin fikha, metod u smislu reči koji je stavljen da izrazi jedno značenje sa jednim **vad**-om-الوضع .

vad' – الوضع - Grana nauke koja se bavi izražavanjem reči u zamenu za određeno značenje i odnosom između reči i značenja).

Autor:

FERHAT KOCA

Reč has (ima) u rečniku je „biti sam, otići; To je ime izvedeno iz korena hass (hussus), što znači "privući, dodeliti, dati prednost jedno drugom". Kao termin usul-i fikha, on se odnosi na reč koja je stavljena da ukaže na jedno značenje ili ograničen broj pojedinaca sa jednom situacijom. Različiti derivati ovog korena koji se pominju i u Kur'anu (a.m.) (el-Bekare 2/105; Al-i Imran 3/74; el-Enfal 8/25; el-Hašr 59/9) i hadisima (videti Vensinck, al. Mu'cem, "hss" art.) koristi se u značenjima rečnika).

105. Ne vole oni koji ne vjeruju, ni sljedbenici Knjige ni mnogobošci, da se vama od Gospodara vašeg bilo kakvo dobro objavi. A Allah milost Svoju daruje kome On hoće; Allah je neizmjerno dobar. (el-Bakara 2/105), (Korkut) .

Zatim:

25. I izbjegavajte ono što će dovesti do smutnje koja neće pogoditi samo one među vama koji su krivi, i znajte da Allah strašno kažnjava. (el-Enfâl 8/25), (Korkut).

Zatim:

9. i onima koji su Medinu za življenje izabrali i domom prave vjere još prije njih je učinili; oni vole one koji im se doseljavaju i u grudima svojim nikakvu tegobu, zato što im se daje, ne osjećaju, i više vole njima nego sebi, mada im je i samima potrebno. A oni koji se učuvaju lakomosti, oni će sigurno uspjeti. (el-Haşr 59/9), (Korkut).

Pošto su Kur'an (a.m.) i hadisi, koji su glavni izvori islamskog prava, na arapskom jeziku, nije moguće pravilno razumeti dotične tekstove i izvući ispravne sudove iz njih bez poznavanja vrsta reči i njihovog odnosa sa značenjem. po pravilima ovog jezika.U tom pogledu, da bi se poznavali načini donošenja sudova (istinbat) iz izvora, koji čine važan deo metode fikha, reči su podvrgnute određenim razlikama u odnosu na njihov odnos sa značenjem. Jedna od njih je razlika u smislu značenja reči. Značenje reči znači da joj je dodeljeno da izrazi značenje ili da se značenje stavlja u zamenu za to. Uz vaz', reč se može upotrebiti za jedno ili više značenja, kao i za razna značenja sa raznim vaz'-ovima. Zbog ovog širokog spektra mogućnosti i opcija u vaz' procesu, hanefijski učenjaci kao što su Ebu Zejd ed-Debusi, Fahru'lIslam el-Pezdevi i Şemsulejmme es-Serahsi, podelu reči u smislu značenja u kojoj reči koje se koriste ne obuhvataju „pojedince izražene rečima, ajetom ili obraćanjem.“, a po obimu su reči podelili na has, am, zajednički i muevvel deo. Debusi, jedan od pravnika koji je usvojio fukaha metod, opisao je hass kao „formulaciju koja obuhvata samo jednu stvar u smislu suštine i značenja“, a „Zejd“ se koristi za označavanje posebne osobe (lične) pomoću „ osoba, džin, melek“, a posebna reč se koristi za označavanje određenog roda. On je naveo reči poput „muškarac, žena“ kao primere za značenje nev (Takvimu'l-edille, vr. 46b). Najvažniji element ove definicije je da hass uključuje samo jedno značenje, bilo u smislu suštine ili značenja. Sa druge strane, Pezdevi, jedan od utilitarista koji se pridržavaju istog metoda, detaljnije je opisao has kao „svaku reč koja se koristi za jedno značenje sama i bez učešća, i svako ime dato samo za određene pojedince“ (Kenzu' l-vusul, I, 30-31). Ovo se sastoji od dve različite definicije.Ovde se has razlikuje od verodostojnih reči kao što su "ai, vov, ah, vah", koje se ne koriste za označavanje jednog značenja, već imaju samo prirodne i racionalne indikacije. Pored

toga, podrazumeva se da su "značenja" koja odgovaraju materijalnom postojanju (ajn) uključena u "značenje" u definiciji. Jer, prema Pezdeviju, realno se može koristiti za mentalna značenja kao i za opipljive entitete koji postoje u spoljašnjem svetu. Dakle, značenje hass može biti mentalno i ekstra-umno, posebno (cuz'î- الجز "ِني - Filozofski i logički termin koji se koristi u smislu situacije, kvaliteta, koncepta koji pripada samo jednom ili nekoliko pojedinaca tipa entiteta) i može biti kulli (kulli –لٌّى الك - Reč koja izražava pojedince pod vrstom i terminom filozofija i logika u smislu postojanja na koje ova formulacija ukazuje). Ovaj pristup je u skladu sa Pezdevijevim stavom da značenja i pojmovi imaju opšti kvalitet, čak i ako su metaforički izrečeni.Sa druge strane, „zajedničko" je isključeno sa „pojedinačnim" unosom u definiciji. Zato što se zajedničko stavlja jedno po jedno za više značenja. Međutim, činjenica da "jedinstveni" element u definiciji nije registrovan ni sa jednom drugom kvalifikacijom, ukazuje da Pezdevi prihvata da će i stvarni i pravni "oni" biti uključeni u has. Stoga, iako u njemu postoji mnogostrukost, nazivi brojeva koji su dodeljeni svim količinama koje oni označavaju takođe su podrazumevano prihvaćeni kao „jedan" i uključeni su u definiciju hasa.Pored toga, kod zapisa „sam" u definiciji navodi se da će reč sadržati jedno značenje bez obzira da li ima različite članove u spoljašnjem svetu, a ovim unosom se želi da se razlikuje od has značenja.Zato što među članovima has-a nema zajedništva kao u prošlosti. Gazzali, jedan od učenjaka koji je usvojio metod teologa, opisao ga je kao „reč u koju neka druga značenja ne mogu da uđu zbog značenja koje sadrži" (el-Menhul, str. 162). Prema njegovim rečima, reč koja je sama po sebi jedinstvena (ima li-zatihi), to je kao „jedan" koji se ne može razbiti. Reč jedinstvena za svako biće (ima li-gajrihi) je jedinstvena za one iznad nje, a am za one ispod nje. Na primer, reč „čovek" je specifičan za reč „životinja", ali prema reči „čovek" to je am.Postoji bliskost između Gazzali-jevih koncepata has li-zatihi i li-ne-postojanja i Debusi-jevog objašnjenja da je jedinstven u smislu njegove suštine i značenja. Na osnovu ove bliskosti, može se reći da je prema većini islamskih pravnika uopšte hass „reč kojom se izražava jedno značenje sa jednim vazom". S druge strane, neki učenjaci kao što je Sejfedin el-Amidi, koji je član teološke tradicije, i neki učenjaci kao što je Ibn el-Humam, koji je usvojio mešoviti metod, opisuju imovinu kao „sve stvari koje nisu čiste" ili kao "suprotnost ljubavi" nekih učenjaka kao što su Ibn Tejmija i Ibn el-Nadžar. Odaje utisak da je to deo duše. Međutim, o tome se može razgovarati samo ako postoji odnos između njih. Ako među njima postoji odnos, ako je jedno od njih isključeno iz obima drugog, onda nije obavezno da ostane deo koji nije ostavljen. Ako među njima nema veze, onda ne bi bilo prikladno da se opisuju na način koji bi eliminisao jedni druge istine. Jer, ovo je kao da opišete privatno kao „stvari koje nisu dobre", a ljude kao „stvari koje nisu jedinstvene" i protivno je tehnici definicije. Bilo je i nekih diskusija o odnosu između pojmova „isključivo" i „problem". Dok su formalisti kao što su Ebul-Husejn el-Basri, Imamul-Haremejn elKuvejni, Pezdevi, Serahsi i Alaeddin es-Samarkandi rekli da rečnik i značenje termina ovih reči je isti, Ebul-Velid el-Baci je izjavio da je tvrdio da je to značilo da postavi deo njega sa bilo kakvim dokazom" (Ihkam, str. 48). Ova definicija Bačija pre objašnjava „alokaciju". Ističući ovu razliku u ranijem periodu, Ebul-Husejn el-Basri je rekao da je upotreba subjekta o dodeljenom amu mala, dok se hass koristi i za pojedinca (osobu) i za dodeljene pojedince (el-Mu'temed, I, 251). Uprkos navodnim razlikama između ova dva pojma, opšte prihvaćeno mišljenje formalista je da oni znače istu stvar. Međutim, dok se pitanja vezana za has razmatraju pojedinačno i u celini pod naslovom „ima" ili „upadljivo" u metodičkim knjigama pisanim metodom fukahe, u delima pisanim po metodi teologa, predmet alokacije je više obrađen pod ovim naslovima.

Ovo može biti rezultat njihovog davanja značenja "posebne" (dodijeljene stvari) ili "dodjeljivanja" terminima "ima" i "posebnog", i da vide "imati" kao dio i unutar opsega "amm" (Ibnu'n-Nadžar, III, 104). Na arapskom se prave reči sastoje od slova, vlastitih imenica i imena rodova, brojeva, odbitaka, naredbi i zabrana. Postoje neka slova (hurufu'l-meani) koja su posebno stavljena da izraze neka značenja kao što su slova-i ceri i upitni predlozi, koji su specifični po značenjima u kojima se koriste. Budući da različita mišljenja lingvista o značenju ovakvih slova ukazuju njihov uticaj na doslovno tumačenje tekstova Kur'ana (a.m.) i Sunneta, ova slova su razmatrana pod

naslovom "hurufu'l-meani" zajedno sa njihovim primerima u udžbenicima. Ako se radi o imenu sa značenjem hass, ono mora biti konkretno i specifično na način koji neće prihvatiti zajedništvo. Stoga su sva vlastita imena jedinstvena. Iako je mnogim ljudima dato isto ime, ono se stavlja samo za određenu osobu u vreme vaza i ta osoba nema nikakvog partnerstva sa ostalima. Pored toga, značenje koje izražava osoba može biti ime roda ili bilo koja od njegovih vrsta. Rod je ime dato značenju koje je uobičajeno među mnogim pojedincima koji nisu ujedinjeni statutom (kao što je ljudska), a vrsta je ime dato značenju koje je zajedničko među različitim pojedincima koji nisu ujedinjeni zakonom (kao npr. muško- ženski). Iako je članova ove poslednje mnogo, oni su po podrazumevanoj vrednosti jedan.Međutim, ovi primeri nisu prema nauci logike, već prema metodi fikha, i prirodno je da nauke sa različitim ciljevima različito vrednuju neke pojmove. S druge strane, iako među nazivima brojeva ima mnogo pojedinaca kao što su dva, pet, trideset, sto, oni su prihvaćeni kao „jedan“ i jedinstveni jer se koriste za sve ove brojeve odjednom. Opet, „roditelj, sahibejn, imamejn“ itd. Deuteronomija je prihvaćena kao jedinstvena, jer je mnoštvo koje sadrži ograničeno. Iako je ovo u skladu sa gore datom definicijom hassa, jasno je da je ponovljeni zakon najmanji iznos manjinske množine, posebno kada se uzmu u obzir neslaganja oko toga da li je množina manjine (cem'-i killet) dva ili tri, i debate o tome koliko će pojedinaca ostati u 'am nakon alokacije. Iz toga se vidi da su stavovi da to treba računati kao am, a ne kao da su zasnovani na čvršćim dokazima. Reč „ima“ može biti naredba i zabrana, kao i apsolutna i relativna u smislu upotrebe i prideva. Kao što su Fahreddin er-Razi i Kadi Bejzavi izjavili, apsolutni dodatak (zait) je reč koja označava samo suštinu bez ikakvih rezervi (el-Mahsul, I/2, str. 521-522; Minhacu'l-vusul, II, II,). Sve ima istinu (prirodu), i ako postoji element koji ima značenje suprotno ovoj istini, on stvara drugo biće osim istine o kojoj je reč. Iz tog razloga, reč koja samo ukazuje na istinu jer je istina i ne ukazuje na bilo kakav zapis ili njen atribut, apsolutna je i stoga ima jedinstven kvalitet.Kada bi se reč koja označava ovu istinu našla pod uslovom mnogostrukosti, i kada bi i ova mnogostrukost bila neizvesna, ne bi bila apsolutna, bila bi greh. Iz tog razloga, iako su hanefije prihvatile apsolut kao svojstveno, učenjaci koji su usvojili teološki metod ispitivali su ga u 'am' ili neposredno posle njega, na osnovu njegove rasprostranjenosti (suju) karakteristike i neograničenosti mesta na kojima se koristi. Međutim, od ova dva koncepta, opšte javnosti je sveobuhvatno, opšte apsolutnog je skupo, dok prvi označava opšte u celini i svakog pojedinca kao pojedinca, dok se drugi, iako univerzalan, odnosi na svaki od pojedince koje uključuje, ne pojedinačno, već pojedinačno (prema troškovima).

Sa druge strane, kod mukajed

المقيّد, (mukajed – المقيّد - Termin fikh metoda u smislu reči koja ukazuje na neodređenu osobu ili pojedince i registruje se pridevom, vidi MULAK - mutlak- Termin fikh metoda u smislu neregistrovane formulacije.)., koji ukazuje na atribut apsoluta, jednog ili više pojedinaca, postoje dokazi da je registrovan sa bilo kojim kvalifikacijama.Dok su hanefije tvrdile da je takjit* više od nas i da bi više od nas značilo ukidanje, šafijski učenjaci su ocenili takjit kao opštu alokaciju apsolutnog.

Amidi i Şevkani navode da ono što su rekli o dokazima alokacije važi i za poricanje (el-Ihkam, III, 4; Irsadu'l-fuhul, str. 167), Hasan b. Muhammed el-Atar je, s druge strane, rekao da nema razlike između alokacije amm i poricanja apsolutnog (Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr, II, 59).

(**Takjit***- التقييد - Termin fikhskog postupka u smislu ograničavanja apsolutne formulacije uslovima kao što su kvalifikacija, stanje, vreme i mesto.).

Prema njima, višak u mukajed-u nije nas, već uspostavljanje legitimne odredbe ...

(takrir – التقرير - Jedan od delova Sunneta je odobrenje Hz.Poslanika (s.a.v.s.), i dodavanje još jednog elementa u to kroz međusobni razgovor. Prema prvom od ovih stavova, dok razlike između alokacije i ukidanja važe za poricanje i između poricanja,prema drugom stavu, podrazumeva se

da se poricanje može izvršiti uz dokaze o alokaciji. Međutim, kada se kombinuje sa hanefijskim prihvatanjem mukajed-a kao jedinstvenog, šafijska percepcija poricanja u istom smislu kao i alokacija, i informacije gore navedene da oni ispituju alokaciju pod konceptima „ima“ ili „materijal“, ispostavlja se da je mukajed jedinstven prema oba pristupa. Imperativno raspoloženje, koje je prihvaćeno kao jedna od vrsta Has, ima značenje vudzub – الوجوب *, nedb, vidi MENDUB, itd, dok Nehij – النهي *, sa druge strane, nerado označava značenje korupcije i destrukcije. Međutim, ova dela mogu biti amm za njihove sagovornike. Sa druge strane, u sudskoj praksi, raspravljalo se o tome da li dela imaju karakterističan ili opšti karakter. Dok Emir Padišah navodi da ovde glagol nije glagol koji odgovara reči (radnji) već glagol u bukvalnom smislu (glagol u gramatici) (Teisir, I, 247), Mazeri navodi da da li glagol izražava određenu ili opštu karakteristiku, zavisi od toga da li je rečenica verbalna ili lična (Sevkani, Irsadu'l-fuhul, str. 114). U ovom slučaju, ako je presuda osobina lica, onda su i radnje, a samim tim i presude izražene tim radnjama, takođe specifične.Ako je odredba verbalni kvalitet, onda reči imaju opštu i specifičnu prirodu. Međutim, rasprave o određivanju da li su glagoli has ili am fokusirane su na to da li su glagoli pozitivni ili negativni. Većina islamskih pravnika tvrdi da afirmativni glagol nema opšti karakter u pogledu svojih različitih delova i aspekata, vremena i drugih lica, odnosno da je jedinstven, dok neki tvrde suprotno. Među proceduralcima postoji saglasnost da će negativni glagol značiti javno jer je kao nekre- نكرة u nefiji – فِي النا. (nekre – نكرة - Reč nekre na turskom znači „nepoznata stvar, neizvesnost“. Arapski nakrat nkrt̰ z je izveden od reči „nepoznata stvar, neizvesnost“. Arapska reč nukr nukr – نكر je naziv merre od reči "ne znati, poricati".Reč "nekre" je prva poznata u istoriji, "dvosmisleno, dvosmisleno, nedefinisano" Ahmet Vefik Paša, Lugat-ı Osmani (1876)"1. Reč sa višeznačnim značenjem u arapskoj gramatici, (nefiji –فِي النا – Sufijski izraz u smislu da su dela sluge smrtna u Allah-ovim teala delima, vidi mahu ve isbat- المحو والإثبات - Sufijski termin u smislu sticanja dobrih navika. Salik napušta svoje loše navike i usvaja dobre navike) ...

Prema mišljenju većine islamskih pravnika, značenje jedinstvene reči je zapravo jasno i ne treba dalje objašnjenje. Na osnovu ovog prihvatanja, bili su jednoglasni da će to definitivno označavati značenje u koje je stavljeno, i da se ne može prevesti u bilo koje drugo značenje osim ako ne postoje dokazi koji govore suprotno. U ovom slučaju, ako je konkretna reč postala apsolutna, presuda će biti fiksirana na apsolutnom osim ako ne postoji bilo koji drugi dokaz koji bi to zabeležio. Na primer:

89. Allah vas neće kazniti ako se zakunete nenamjerno, ali će vas kazniti ako se zakunete namjerno. Otkup za prekršenu zakletvu je: da deset siromaha običnom hranom kojom hranite čeljad svoju nahranite, ili da ih odjenete, ili da roba ropstva oslobodite. A onaj ko ne bude mogao - neka tri dana posti. Tako se za zakletve vaše otkupljujte kada se zakunete; a o zakletvama svojim brinite se! Eto, tako vam Allah objašnjava propise Svoje da biste bili zahvalni. (el-Maide 5/89), (Korkut).

Reči „deset“ i „tri“ u ajetu koje znače

„Ko ne može da nađe neka posti tri dana“ (el-Maide 5/89)

su specifične i njihove indikacije su jasne. Zato što se ovi brojevi ne odnose na meru ili količinu osim na iznos koji izražavaju. Dakle, iskupljenje zakletve je ili osloboditi roba ili nahraniti ili odeti deset siromaha, ili postiti tri dana ako to nije moguće.Ovaj znak Has-a nije zbog njegove istine ili metafore, već zbog njegove strogosti u svom prvobitnom stanju. Iz tog razloga, ima, kako su istakli

Pezdevi i Serahsi, s jedne strane sadrži značenje koje se pod njim podrazumeva, s druge strane čini neophodnim da se deluje u smislu rečnika koje se propoveda. Međutim, to ne znači da se prvobitno stanje has-a nikada neće promeniti, to znači da se o njemu ne može uštedeti kroz razna objašnjenja. Neki hanefijski pravnici, kao što su Debusi, Pezdevi, Serahsi i Sadruşşerîa, tvrde da apstraktna verovatnoća ne eliminiše izvesnost realnog, a sigurnost u njenoj naznaci nije izvesnost (ilmu'l-jakin), u smislu da nema druge mogućnosti.Tvrdili su da nema sigurnosti (ilmu't-tuma'nine) na osnovu dokaza. Prema ovome, iako se može misliti sa drugim značenjem od značenja u kojem se podrazumeva, ova situacija ne šteti njegovoj sigurnosti osim ako ne postoje dokazi koji pokazuju tu mogućnost. Jer mogućnost koja nije zasnovana na dokazima i odsustvo takve mogućnosti su ista stvar, a obe izgleda da ne postoje. S druge strane, neke hanefije i neki iz drugih mezheba, rekli su da bi mogućnost apstrakcije uklonila izvesnost gnjavaže, pa stoga, iako je obavezno delovati u prividnom smislu has-a, ne zahteva izvesnost. Oni u prvoj grupi, tvrdili su da će hass nastaviti sa svojom istinom sve dok ne bude dokaza da izražava metaforu, dok su oni u drugoj grupi tvrdili da je istina metaforička mogućnost i da se verovatnoća i izvesnost ne mogu razmatrati zajedno; Reči „deset“ i „tri“ u ajetu koje znače

„Ko ne može da nađe neka posti tri dana“ (el-Maide 5/89)

su specifične i njihove indikacije su jasne.

Zato što se ovi brojevi ne odnose na meru ili količinu osim na iznos koji izražavaju. Dakle, iskupljenje zakletve je ili osloboditi roba ili nahraniti ili odeti deset siromaha, ili postiti tri dana ako to nije moguće.Ovaj znak Has-a nije zbog njegove istine ili metafore, već zbog njegove strogosti u svom prvobitnom stanju. Iz tog razloga, ima, kako su istakli Pezdevi i Serahsi, s jedne strane sadrži značenje koje se pod njim podrazumeva, s druge strane čini neophodnim da se deluje u smislu rečnika koje se propoveda. Međutim, to ne znači da se prvobitno stanje has-a nikada neće promeniti, to znači da se o njemu ne može uštedeti kroz razna objašnjenja. Neki hanefijski pravnici, kao što su Debusi, Pezdevi, Serahsi i Sadruşşerîa, tvrde da apstraktna verovatnoća ne eliminiše izvesnost realnog, a sigurnost u njenoj naznaci nije izvesnost (ilmu'l-jakin), u smislu da nema druge mogućnosti.Tvrdili su da nema sigurnosti (ilmu't-tuma'nine) na osnovu dokaza. Prema ovome, iako se može misliti sa drugim značenjem od značenja u kojem se podrazumeva, ova situacija ne šteti njegovoj sigurnosti osim ako ne postoje dokazi koji pokazuju tu mogućnost.Jer, mogućnost koja nije zasnovana na dokazima i odsustvo takve mogućnosti su ista stvar, a obe izgleda da ne postoje. S druge strane, neke hanefije i neki iz drugih mezheba, rekli su da bi mogućnost apstrakcije uklonila izvesnost gnjavaže, pa stoga, iako je obavezno delovati u prividnom smislu has-a, ne zahteva izvesnost. Oni u prvoj grupi, tvrdili su da će hass nastaviti sa svojom istinom sve dok ne bude dokaza da izražava metaforu, dok su oni u drugoj grupi tvrdili da je istina metaforička mogućnost i da se verovatnoća i izvesnost ne mogu razmatrati zajedno; Ovde se čini da je teško složiti se sa stavom da će izvesnost određene formulacije koja ukazuje na značenje u kome se propoveda kao istina, oslabiti, samo zato što postoji mogućnost metafore. Jer, u ovom slučaju, gotovo da nema reči u jeziku za koju je malo verovatno, da će imati drugo značenje, zbog različitih razloga kao što su istina, metafora, eksplicitna, uobičajena i originalna aluzija. U ovom slučaju, trebalo bi da bude tačnije postupati u pravom obliku reči dok ne postoje dokazi koji govore suprotno.

U suprotnom, sumnje koje se mogu pojaviti u vezi sa sigurnošću autentičnih šerijatskih nas-a mogu dovesti do slabljenja ovih nas-a. Praktične implikacije ove kontroverze o preciznosti, preciznosti su očigledne u nizu pitanja. Na primer, prema prvom gledištu, pošto je has definitivno, to znači više ukidanja koje se na njemu vrši, a to može biti samo određen način u svojoj vlastitoj moći. Prema drugom gledištu, pošto postoji sumnja u izvesnost has-a, svaki eksces koji im je učinjen, nije poništavanje, već izjava, a ova izjava može biti sa istim jakim dokazom kao i has ili sa vestima o vahidu.

U vezi sa verovatnoćom has-a može se dati sledeći primer:

Po rečima Hz.Poslanika (s.a.v.s.), „Jedna ovca se mora dati kao zekat od svakih četrdeset ovaca“ (Darimi, „Zekat“, 4; Ibn Mace, „Zekat“, 13; Tirmizi, „Zakat“, 4), broj četrdeset, što je deklarisano kao zekat kvorum ovaca, nije validno i ne označava niži ili veći iznos. Osim toga, višak i nedostatak u broju ovaca koje se daju kao zekat ne mogu se prihvatiti. Međutim, hanefije su, u cilju zadovoljenja potreba siromašnih u regulisanju zekata, tvrdile da svrha ovce koja se daje kao zekat može biti sama ovca, kao i njena vrednost. Prema njima, šerijat je učinio zekat obaveznim da bi se zadovoljile potrebe siromašnih. Ova svrha se može postići i davanjem vrednosti ovce.Dat je sledeći klasičan primer u vezi sa mogućnošću metafore za has: Reč „lav“ u rečenici „video sam lava“ označava značenje na koju se definitivno misli, odnosno na životinju ovog imena. Međutim, ne postoji nikakva prepreka da ova reč metaforički znače „hrabru osobu“. Međutim, ova mogućnost se ne uzima u obzir osim ako nema dokaza da se misli na ovo značenje, a prema prvom gledištu, ova mogućnost sama po sebi ne šteti izvesnosti impliciranog. Ako je konkretna formulacija dovoljno precizna da eliminiše ovu apstraktnu mogućnost, onda se pretvara u muhkem – المحكم ili mufesser- المفسّر. Međutim, ako postoji bilo kakav dokaz o postojanju ove mogućnosti, on prihvata has te'vil-التأويل i može biti uklonjen iz njegovog pravog značenja i dati mu značenje koje zahteva dokaz. Međutim, prema drugom gledištu, metaforička mogućnost istine na prvom mestu podriva njenu izvesnost. Pravila o pravim rečima ukazuju da se istinitost jezika ne može zanemariti prilikom tumačenja Kur'ana (a.m.) i hadiskih tekstova, koji su glavni izvori islamskog prava. Ajet sa prevodom:

4. Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga, da bi mu objasnio. A Allah ostavlja u zabludi onoga koga hoće i ukazuje na Pravi put onome kome hoće; On je Silni i Mudri. (Ibrahim 14/4),(Korkut),

izražava stvarnost da je svaki Poslanik (a.s.) bio poslan svom narodu na svom sopstvenom jeziku. Iz tog razloga, pitanja has, am i njegova alokacija, vezana za obim ajeta i odredbe koje oni izražavaju, proučavana su u klasičnim knjigama o fikhu ili kao samostalna dela, na način koji se ne može porediti sa raspravama o predmet u savremenim pravnim metodologijama. Na primer, izjava u Šafijevom er-Risaleu, koja je i dalje sačuvala svoju osobinu da je prva knjiga metoda koja je preživela do današnjih dana, predmeti has i am su prvi deo rada i dok predstavlja jedno od njegovih najvažnijih pitanja, Karafi-jevo obimno delo el-ʿIkdu'l-manzum fi'l-husus ve'lʿumum (Mekke 1983) ispituje samo pitanja has-a i am.Diskusije oko ove teme su proizvodi pravne refleksije od kojih se može koristiti tokom aktivnosti na izradi zakona i tumačenju za druge pravne sisteme (videti takođe AM; TAHSIS).

NAPOMENA: Pre nego sto navedem Bibliografiju ove teme, odakle je autor crpio informacije za obradzivanje ove teme, prinudzen sam da prevedem i obradim znacenja jos par termina ukratko, dok prvi termin, moram ga prevesti i obraditi opsirnije, jer ima veliku vaznost za razumevanje celokupne poente ove teme. (Samir Bhem).

Takjit, str. 324- Imitacija, kao značenje reči, znači beležiti, vezivati, ograničavati i ograničavati uslovljavanjem. Drugim rečima, ograničenje prava svojine na nepokretnosti predstavlja smetnju. Napomene u aktu, prava služnosti, nepokretna imovina, kao osnova, hipoteka, pravo vernosti, založno pravo, pravo plodouživanja i prisustvo zaloga su primeri koje treba ometati. Odnosi se na ograničenje nepokretnosti i stvarnih prava upisanih u vlasnički list. Stoga bi trebalo ispitati da li postoji smetnja u zemljišnim knjigama u kupoprodaji nepokretnosti. Ako nepokretnost ima napomenu u zemljišnim knjigama, ta nepokretnost ima ograničenje po pitanjima koja su predviđena zakonom ili ugovorom. Ovo ukazuje da se transakcije kao što su prodaja i prenos nepokretnosti ne mogu izvršiti. Za nepokretnosti koje su dodeljene ili će biti dodeljene u skladu

sa Zakonom br. 775, period zabrane je 10 godina. Ako postoje ograničenja u koloni napomena, deklaracija, zaloga u vlasničkom listu predmetne nepokretnosti, ali ne sprečavaju prenos i prodaju, ova ograničenja treba navesti u službenom centu koji se izdaje. U posebnim kolonama na poleđini računa, detaljno se navode komšiluk, ostrvo, parcela, podaci o površini nepokretnosti i predmet ograničenih napomena na njoj, koliko je stara i podaci o identitetu lica kome će to biti preneto, treba navesti.Prema članu 34 Zakona o sirotinjskim četvrtima br. 775, zemljište koje su opštine dodelile i zgrade izgrađene na ovim zemljištima, ne mogu se prenositi, ustupiti, opterećivati zalogom i stvarnim pravima, ne mogu biti predmet ugovora o kupoprodaji u roku od 10 godina. Pored toga, dug nije moguće otkloniti podelom i prodajom, zapleniti i zauzeti, osim javnim institucijama. U slučaju prestanka ortačkog društva, ako postoje ograničenja kao što su založno pravo, napomena o predaji i upis hipoteke u korist trećeg lica u tapskom listu predmetne nepokretnosti, obavezna je prodaja nepokretnosti zajedno sa ovim ograničenjima. U slučaju odluke o prodaji, u klauzuli odredbe je ukazano da se prodaja vrši uzdržano. (konutprojeleri.com).

(muhkem – المحكم - Termin koji se koristi za najviši nivo jasnoće u fikhu sa ajet-ima i hadis-ima sa jasnim značenjima koja ne nose nikakvu drugu mogućnost).

(mufesser – المفسّر - Izraz usul-i fikh, koji označava formulaciju koja jasno ukazuje na odluku i koja nema mogućnost tumačenja ili alokacije).

(te'vil-التأويل - Pojam u smislu izbora i učitavanja jednog od mogućih značenja reči u tekstovima).

(âm – العام - Izraz usul-i fikh, što znači "formulacija koja obuhvata sve pojedince bez izuzetka, u skladu sa rečnikom koji znači u jednoj upotrebi").

(tahsîs – التخصيص - Am je termin fikhske metode u smislu objašnjenja sa dokazom da su neke od pojedinaca koje pokriva riječ znači).

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, "ḫṣṣ" md. Tehânevî, Keşşâf, I, 423-424; II, 1483-1484. Tâcü'l-ʿarûs, "ḫâṣ" md. Kāmus Tercümesi, II, 1167. Wensinck, el-Muʿcem, "ḫṣṣ" md. Dârimî, "Zekât", 4. İbn Mâce, "Zekât", 13. Tirmizî, "Zekât", 4. Şâfiî, erRisâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 21-73, 213. Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim enNeşemî), Küveyt 1405/1985, I, 40-419. Debûsî, Taḳvîmü'l-edille, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 46a-b. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, I, 14, 201-316. Bâcî, İḥkâm (Türkî), s. 48, 172, 190-230. Cüveynî, el-Burhân, I, 356-439. a.mlf., el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1979, s. 50. Pezdevî, Kenzü'lvüṣûl, I, 26-33, 79-101, 291-314; II, 2-33; III, 111. Serahsî, el-Uṣûl, I, 14-132; II, 82-84. Gazzâlî, el-Menḫûl, s. 146, 162. a.mlf., el-Müstaṣfâ, II, 32-35, 63-68, 163, 185. Kelvezânî, et-Temhîd (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, II, 177-188. Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984, s. 297-301. Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, I/2, s. 520-522; I/3, s. 5-213, 541-544. Âmidî, el-İḥkâm, II, 181-313; III, 37, 155-157. İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Beyrut 1983, I, 171-185.Beyzâvî, Minhâcü'l-vüṣûl fî maʿrifeti ʿilmi'l-uṣûl (İsnevî, Nihâyetü's-sûl içinde), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 312-321, 374-400.Şehâbeddin el-Karâfî, el-İstiġnâ fî aḥkâmi'l-istisnâ (nşr. Tâhâ Muhsin), Bağdad 1982, s. 160-161, 232-233. a.mlf., el-ʿİḳdü'l-manẓûm fi'lḫuṣûṣ ve'l-ʿumûm (neşre hazırlayan Ahmed Sırrü'l-Hatem Abdullah, doktora tezi, 1404/1983), Mekke Câmiatü Ümmi'l-kurâ. İbn Teymiyye, el-Müsevvede fî uṣûli'l-fiḳh, Kahire 1983, s. 105, 510. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'lesrâr, I, 30-33, 79; II, 109-203, 286; III, 111. Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, I, 32-38, 98-122.Subkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, I, 462-516. İsnevî, Nihâyetü's-sûl, Beyrut, ts., (Âlemü'l-kütüb), II, 312-321, 374-400. İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr, I, 82. İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî- Nezîh Hammâd), Dımaşk 1982, III, 104. Emîr Pâdişah, Teysîr, I, 194, 247, 331. İbn Abdüşşekûr, Müsellemü'ṣ-ṣ übût, I, 360. Hasan b. Muhammed el-Attâr, Ḥâşiyetü'lʿAṭṭâr ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 59, 84. Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, s. 12-29, 90-183, 194-196. a.mlf., Neylü'l-evṭâr, IV, 147. Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü uṣûli'l-fiḳh, Küveyt 1388/1968, s. 160-163, 182, 191-192. Zekiyyüddin Şa'bân, Uṣûlü'l-fiḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1971, s. 293-300. Ali Abbas Osman el-Hakemî, Taḫṣîṣü'l-ʿâm ve eṣ eruh fi'l-aḥkâmi'l-fiḳhiyye (doktora tezi, 1979), Mekke Câmiatü Melik Abdilazîz, s. 47-50. M. Ebû Zehre, Uṣûlü'l-fiḳh, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 91-92, 123.M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fiḳhi'İslâmî, Beyrut 1984, I, 466-587, 591-756; II, 11-12, 160-191.Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî uṣûli'l-fiḳh,

Bağdad 1985, s. 279-284. Nâdiye Şerîf el-Ömerî, et-Taḫṣîṣ ʿinde ʿulemâʾi'l-uṣûl, Kahire 1987, s. 19-28. Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 31-96, 313-331. Muhammed Ali en-Neccâr, "el-Lafẓ ʿinde'lfuḳahâʾ", MMLA, XII (1960), s. 161-169. Doğan Aksan, "Türk Anlam Bilimine Giriş-Anlam Değişmeleri", TDAY Belleten (1966), s. 176-184. Hâmid Sâdık el-Kuneybî, "et-Teṭavvürü'd-delâlî fî luġati'l-fuḳahâʾ", Mecelletü'lMüslimi'l-muʿâṣır, XLII, Safat 1405/1985, s. 73-88. Ahmed Muhammed Kaddûr, "Fi'd-delâle ve't-teṭavvürü'ddelâlî", MMLAÜr., XXXVI (1988), s. 100-143. İbrahim Kâfi Dönmez, "el-ʿUrf fi'l-fiḳhi'l-İslâmî", Mecelletü Mecmaʿi'lfiḳhi'l-İslâmî, IV/4, Cidde 1408/1988, s. 3297-3329. Uceyl Câsim en-Neşemî, "el-Lafẓü'l-ġâṣ ve taṭbîḳātüh", Mecelletü'ş-Şerîʿa, XVI, Küveyt 1990, s. 77-135.

Muşterek - المش برك - Kategorija reči sa više od jednog značenja, upotreba takvih reči i izraza u prozi i poeziji.

Autor:

İSMAİL DURMUŞ

U rečniku, reč iştirâk znači pripadnost, „biti partner", muşterek znači zajedničko, "ono što je zajedničko". Reč koja ima više od jednog značenja naziva se zajednička reč. Sa druge strane, muteradif -برادفV م , znači „u suprotno", dve ili više reči imaju isto značenje. Sva značenja zajedničke reči moraju biti doslovno značenje. Iz tog razloga, reči sa jednim značenjem kao istina, a drugim kao metafora ili aluzija, nisu prihvaćene kao uobičajene. Ayn (oko, oko/proleće, sunce, zlato ...), ḫâl (ujak, ja, oblak ...), hub (greh, tuga, ćerka, sestra ...). Pošto su značenja reči stvarna, ovo su uobičajene reči. Nasuprot tome, esed (lav, hrabar čovek [metafora]). Pošto je jedno od značenja reči kesiru'r-remad (puno pepela, velikodušna [optužnica]) stvarno, a drugo je metafora i aluzija, ne smatra se uobičajenom rečju. Antonimi (eddâd – الْأَضداد - Reči sa suprotnim značenjem na arapskom.) su takođe uključeni u kategoriju uobičajenih reči. Grupa lingvista, posebno Ibn Durusteveyh, tvrdila je da se uobičajene reči ne mogu naći u arapskom jeziku, jer će upotreba reči sa više od jednog značenja ometati komunikaciju koja je razlog postojanja jezika. Ovi naučnici su pokušali da isključe značenja uobičajenih reči iz obima uobičajenih reči prihvatajući jedno od značenja uobičajenih reči kao istinu, a drugo kao metaforu, povezujući oba značenja sa opštijim i jedinstvenim značenjem koje ih pokriva, ili smatrajući svako od značenja vezanim za različite infinitive i metafore. Polisemija, antonimi i sinonimi postoje u svim jezicima. Međutim, glavna stvar u jeziku je da reč ima samo jedno značenje i da ima samo jedno značenje u upotrebi. Izneta su različita mišljenja o razlozima za pojavu više od jednog značenja reči u arapskom jeziku.

1). Većina ovih vrsta reči nastala je kao rezultat drevnih arapskih plemena koja su ih koristila u različitim značenjima. Ova značenja su određena kao različita značenja reči u rečnicima, pisanim u kasnijim periodima, bez pripisivanja plemenima. Takođe je moguće da je, dok je reč korištena u jednom smislu u svim plemenima, vremenom je njeno prvobitno značenje zaboravljeno i počelo da se koristi u drugom smislu.

2). Metaforička značenja su vremenom porasla na nivo bukvalnih značenja kao rezultat široke upotrebe. Osim značenja "oko", reč Ajn znači "oko/proleće, špijun, zlato" itd. dobijanje značenja je primer za to.

3). Identifikacija reči sa drugom rečju (fonetska evolucija) zbog razloga kao što su transformacija (ibdal), pad (hazif) i zijade- Mnogo, više,.

4). Značenje reči se vremenom zaboravlja i počinje da se koristi u drugom smislu, a ova situacija se ogleda u rečnicima jer se reč koristi u dva različita značenja.

5). Pripisivanje novih značenja rečima kao rezultat društvenih i kulturnih promena i razvoja. Prije islama, salat se koristio u značenju "namaz", zekat "povećati", hadž "kasta", ali sa dolaskom islama, ove reči su dobile značenje "namaz", "finansijski ibadet", "posjećivanje Kabbe". Isto važi i u naučnom i tehničkom smislu.

6). Kao rezultat pogrešne upotrebe, reč dobija nova značenja. Retoričari i kritičari poezije, bavili su se zajedničkim predmetom u književnim proizvodima, a posebno sa stanovišta refleksije i plagijata ..

(serika – intihâl – الانتحال - Književni termin u smislu posedovanja tuđe reči ili pesme.) u pesmama. Ebu Ali el-Hatimijeva „reč participacija", Ebul-Hasan al-Curcanijeva „zajednička značenja" značila su zajedničke teme, teme i slične klišee koji se široko koriste među pesnicima. Hatimi je video sličnost takvih izraza u poeziji kao tevarud – التوارد - U rečniku, tevarud potiče od korena vurud što znači „doći do izvora vode", što znači „doći zajedno na isti izvor ili na isto mesto", (muvarede- Reč muverede se takođe koristi u sličnom smislu (el-Mu'cemu'l-vasit, "vrd" art.).),

... dok je Curcani izjavio da se ne mogu smatrati serik-om – intihâl – الانتحال - Književni termin u smislu posedovanja tuđe reči ili pesme.(Hilietu'l-muhadara, II, 68; al-Vesata, str. 183-184).

Ebu Hilal el-Askeri može biti privučen mnogim značenjima u poeziji sa uobičajenim rečima, mislio je na uključivanje (dvosmislenog) izraza i izraza koji je otvoren za različita tumačenja i komentare, (Kitabu's-Sınaʿatein, str. 42-45). Ibn Reših el-Kajrevani je podelio particip u dve kategorije; kao reč i značenje, ispitajući leksički particip u tri dela.

1). Izrazi, teme i stereotipi koji su uobičajeni i česti među pesnicima.

On kaže da pesnici mogu da spasu izraz od kvaliteta participacije metaforičkim i sadržajnim značenjima koja pripisuju takvim klišeima.

2). Puna igra reči. Kao i reč Mahmud, što znači „pohvaljen" koji se koristi kao vlastita imenica.

3). Pesnik ustupa mesto reči ili izrazu koji mogu imati oba značenja. Ako nema dokaza ili iskaza o tome koje značenje pesnik misli u pesmi, učešće je loše i ružno, ako ima, dobro je i lepo. Ibn Reših je mislio da su dva pesnika izrazila istu temu različitim obrascima izražavanja i zajedničko-uobičajenim i anonimnim klišeima među pesnicima sa značenjem učešća podeljenim na dva dela. Upotreba ovih poređenja se ne smatra serikom i plagijatom. Međutim, pesnik to može učiniti svojim vlasništvom sa nijansama koje će dodati ovim klišeima (al-ʿUmde, II, 80).

Ibn Ebul-Isba se takođe bavio temom u dva dela; kao učešćem reči i značenja, podelivši svaki od njih na tri dela; kao nesavršene, savršene i lepe, kao i vrstu poezije koja se zove „temlit", čiji su prvi primeri pronađene u drevnoj arapskoj poeziji, takođe je uključeno u učešće lepih reči, uključene u kategoriju. U ovoj vrsti prvi stih dvostiha peva pesnik, a drugi stih peva drugi pesnik. Prve studije o uobičajenim rečima su vezane za takve reči u Kur'anu (a.m.) . U ovim delima, koja su bila zaštićena autorskim pravima pod opštim nazivom „el-Vucuh ve'n-nezair", uobičajene reči u Kur'anu (a.m.) podrazumevale su se sa „vucuh". Priča se da su delo sa ovim imenom preneli Âzatli İkrime sa Ali b. Ebû Talha od Abasa. Mukatil b. Sulejmanov el-Vucuh ve'nneza'ir je objavljen (vidi bibl.). Kutrub, Asmai, Ebu Hatim es-Sicistani i Ibnu's-Sikkit, sa delima starih lingvista pod imenom el-Ezdad, Yahya b. Sella-mov et-Tasarif i Ebu't-Tajjib el-Lugavi-jev Seceru'd-dur fi

tedahuli'l-kelam bi'lma'ani'l-mu'telife, među prvim su studije u ovoj oblasti. Sujuti takođe ima delo pod nazivom Muʿtereku'l-akran fi-mustereki'l-Kurʾan.

Bibliografija

Tehânevî, Keşşâf, II, 776-780. Mukātil b. Süleyman, el-Vücûh ve'n-neẓâʾir (nşr. Ali Özek), İstanbul 1993, neşredenin girişi, s. 26-29. Hâtimî, Ḥilyetü'l-muḥâḍara (nşr. Ca'fer el-Kettânî), Bağdad 1979, II, 68. Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim – Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1386/1966, s. 183-184. İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî (nşr. Mustafa eş-Şüveymî), Beyrut 1382/1963, s. 201, 269. Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 42-45. İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, elʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, II, 80, 92-95. İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383/1963, s. 339-342. İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 365. Süyûtî, el-Müzhir, I, 369-386. Mecdî Vehbe – Kâmil Mühendis, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1979, s. 27. Mîşâl Âsî – Emîl Bedîʿ Ya'kūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1987, I, 137-139.

Postupak, metoda Fikh-a. (Usul-i-Fikh)

Autor:

FERHAT KOCA

U metodi fikha, muşterek je zajednički izraz koji izražava reč koja ima više od jednog značenja, svaka sa posebnim vaz-om, (vaz' – الوضع - Grana nauke koja se bavi izražavanjem reči u zamenu za određeno značenje i odnosom između reči i značenja). Sa druge strane, koncepti ištirâk – participacija i muşterek – zajednička, koriste se sa posebnim značenjima u različitim delovima fikh-a. Na primer, kada više osoba ima pravo svojine na imovini, to se naziva "muşterek mulkiyet"- „zajednička svojina". Ako je ovo ortačko društvo formirano voljom ortaka, kao u nasleđivanju, ono se zove "cebrî şirket/iştirak"-„prinudno društvo/udruženje", ako je formirano sopstvenom voljom naziva se "ihtiyarî şirket/iştirak" - „dobrovoljno društvo/povezano društvo".Zajednički imenilac u postupku izjednačavanja imenilaca napravljenih da bi se pronašao udeo svakog naslednika u raspodeli nasleđa naziva se "müşterek mahredz"- „zajedničko poreklo". U današnjem krivičnom pravu, pitanje učešća više lica, koje se izražava terminom iştirak-učešća, razmatrano je u okviru različitih koncepata u fikh-u, (Vidi iştirâk – اشتراكV الاش - Pravni izraz označava umešanost više od jedne osobe u izvršenje krivičnog dela).

Dok su učenjaci koji su usvojili fukaha metodu koristili termin muşterek u razlikovanju reči kao što su has, am muşterek ve muevvel -u smislu značenja u kom su im dodeljene, oni koji su sledili metod mutekelimin su ih ispitivali uglavnom u smislu jedinstvenosti i mnogostrukosti formulacije i značenja. Na primer, Gazzali navodi da se u smislu relativnosti prema njihovim značenjima (musemme مسمّىً-y – znači „Onaj koji ima ime"),mogu koristiti reči muteradif- sinonim, mutebajin - Nekompatibilno. Suprotnost jedna drugoj. Veoma odvojeno., mutevati- Slični jedni drugima i zajedničke reči (al-Musta'fa, I, 31-32; up. Debusi, str. 94; Semsuleimme 124; es-Sem) Shavkani, str. 42-45). Vidi se da hanefijski učenjaci uključuju izraze koji odražavaju njihove preferencije u svojim zajedničkim definicijama, posebno u debatama o umûmu'l-muşterek i uobičajenoj reči koja ima suprotna značenja, (Debusi, str. 94; Şemsuleimme es-Serahsi, I, 126; Alaeddin es-Samarkand, str. 340). Reč ajn, jedan od najpoznatijih primera datih za uobičajeno u arapskom

jeziku, uključuje značenja kao što su „oko, fontana, špijun, zlato“; Reč kur' takođe znači "menstrualni period i period čišćenja između dva perioda". Na turskom se takve reči nazivaju „višeznačne“; Na primer, takva je reč oko, što znači „organ vida, izvor iz koga izlazi voda“. U jeziku, imenice mogu biti uobičajene, kao i glagoli i slova (predlozi) (na primer, videti Abdulvehhab Hallaf, str. 327-328; Atar, str. 203). Sa druge strane, kada se reč stavi u univerzalno značenje sa jednim značenjem i mnogi pojedinci učestvuju u tom značenju kroz cenu, to se naziva “mânevî muşterek”-„duhovno opšte dobro“. Tako se reč „insan“- „ljudski” podjednako odnosi na osobe sa različitim imenima, dok reč „beli” označava različite nivoe beline u različitim tonovima. Glavni tip spoja koji se obrađuje u metodi fikha je“lafzî muşterek”- „književni spoj“, što znači „reči koje imaju više od jednog značenja, svaka sa posebnim vaz-om. U zajedničkoj formulaciji, ono što je zapravo muşterek- zajedničko (ortačko) su značenja koja označavaju, formulacija je samo mesto iştirak- učešća. Ovo je slično kao da se kuća u „muştereken mâlik“ – „ zajedničkom vlasništvu“ dvoje ljudi naziva “ortak ev”-„ortačkom kućom“; U ovom primeru nije kuća zapravo partner, već vlasnici te kuće (Ali Hajdar efendi, str. 163). Imajući više od jednog značenja zajedničkog, razlikuje ga od pacijenta, a činjenica da se propoveda odvojeno za ova značenja, odvaja ga od stvarnog značenja. Postoji bliska veza između njih dvojice, pošto se termin „muevvel“ u hanefijskoj metodi uglavnom koristi za izražavanje zajedničke reči čije se moguće značenje smatra superiornijim, na osnovu pretpostavljenih dokaza. Sa druge strane, Alaeddin es-Samarkandi navodi da, pošto je značenje zajedničkog poznato od strane vlasnika reči, ali ne zna od strane slušaoca, ono se smatra vrstom sažetog, ali dok je svako zajedničko mucmel, ne svako sažeto je uobičajen (u tom pogledu, zajedno sa poređenjem koje je napravio sa “mutlak”- "apsolutnim", videti Mizanu'l-usul, str. 342-343; videti takođe AM; HAS; MUCMEL; MUEVVEL). Ako reč ima dva značenja, jedno je istina, a drugo metafora, i postoji oklevanje oko toga da li se to odnosi na zajedničku ili metaforu, bilo bi prikladnije da se nazove metaforom (Tehanevi, I, 779). Iako postoje neki koji tvrde da je postojanje uobičajenih reči u arapskom jeziku nemoguće ili, naprotiv, neizbežno, većina učenjaka smatra da je to dozvoljeno i moguće (za razloge za ovakva gledišta, videti Fahreddin er-Razi, I, 97-110; Bihari, I, 198-200; Şevkani., str. 45-46).

Glavni razlozi koji otkrivaju zajedničko mogu se navesti na sledeći način:

1). Upotreba reči od strane arapskih plemena u različitim značenjima i njeno prenošenje na sledeće generacije bez pominjanja koje je značenje koristilo koje pleme.

2). Kada se reč koristi za značenje koje čini zajedničku tačku dva različita značenja, ovo zajedničko značenje se vremenom zaboravlja pa se koristi za svako od ta dva značenja. Na primer, rečničko značenje reči „ kur‘ lafzının“ znači „bilo koji vremenski period u vezi sa određenom situacijom“.Na osnovu ovog uobičajenog značenja, periodi kada žene imaju menstruaciju i pročišćene od menstruacije nazivaju se „ kur „.

3). Široko rasprostranjena upotreba reči koja se koristi za određeno značenje, kao metafore u drugom smislu zbog relevantnosti, postala je rasprostranjena na način koji će postati uobičajena istina, pa se tako prenosi na sledeće generacije kao istina u oba smisla (Abdulaziz el-Buhari, I, 42; Zekijjuddin Şa'ban, str. 360-361).

Jedno od pitanja o kojima raspravljaju učenjaci koji prihvataju postojanje uobičajenih reči u jeziku je pitanje upotrebe reči za suprotna značenja i postajanja uobičajenim. Dok su se neki učenjaci protivili ovome na osnovu toga da učešće zahteva jedinstvo, a kontrast zahteva odvajanje i diferencijaciju jedno od drugog, neki su rekli da u ovom slučaju jedinstvo i diferencijacija nisu samo u jednom pravcu, već u smislu formulacije/lokaliteta i drugog u smislu značenja, tako da nema situacije koja zahteva sukob (Tehanevi, I, str. 778; za primere na ovu temu videti Gazali, I, 32).Pored činjenice da izvor vaz-a za različita značenja mogu biti različiti jezici i različiti ljudi, među

pitanjima koja se razmatraju je i da li će reč dobiti zajedničko ime ako se stavi u dva različita (bukvalno figurativna).). Značenja, jedno po jeziku, a drugo po veri (shar') 777; Ali Hajdar Efendi, str. 162).Prilikom razmatranja pitanja odredbe zajedničkog, proceduralisti navode da pre svega treba uzeti za osnovu neuobičajene reči, pa ako postoji mogućnost da neka reč može ili ne mora biti zajednička, druga mogućnost treba biti poželjniji. Ako se podrazumeva da je reč zajednička, pre svega treba razlikovati dve situacije: 1. Ako je reč u tekstu zajednička između rečničkog značenja i značenja verskog pojma, ocenjuje se da se podrazumeva značenje verskog pojma osim ako ne postoji pretpostavka suprotnog. Na primer, iako reč salat u rečniku znači „dova“, ona izražava bogosluženje koje se na turskom zove namaz kao verski termin. Prema navedenom pravilu, reč „ salât „ u Kur'anu (a.m.) moraju se svatiti kao namaz, osim ako ne postoji suprotno indikacija.

Sa druge strane, reč salat u glagolskom obliku u 56. ajetu sure El-Ahzab :

56. Allah i meleki Njegovi blagosilju Vjerovjesnika. O vjernici, blagosiljajte ga i vi i šaljite mu pozdrav!

(El-Ahzab 33/56.),(Korkut), u kontekstu donošenja salevata na Allah-ovog teala Hz.Poslanika (s.a.v.s.). 2. Ako je formulacija zajednička između dva ili više značenja, a da religijski termin nije u pitanju, idžtihad se pravi ispitivanjem sîga i traženjem drugih dokaza koji će razjasniti pitanje (M. Edib Salih, II, 138-141) .Osim ako ne postoje dokazi ili pretpostavke koje zahtevaju prednost, presuda opšteg je da verujete da bilo koje od značenja na koje ukazuje nije preferirano (izvedeno), i da verujete da ono što se pod tim podrazumeva je istina (Debusi, str. 104). ; Şemsuleimme es-Serahsi, I, 162; Fahreddin er-Razi, I, 105-107; Zekijjuddin Ša'ban, str. 307). Ako se kao rezultat ispitivanja i istraživanja utvrdi da je jedno od muşterek- značenja poželjno, ostala značenja se više ne uzimaju u obzir. Dakle, formulacija prestaje da bude uobičajena i dobija naziv "muevvel". Ako se smisao ovoga ne može razumeti uprkos svim ispitivanjima i istraživanjima, obična reč se pretvara u zagonetku. Mucmel se, s druge strane, može razumeti samo uz objašnjenje vlasnika reči (bihari, I, 203; Abdulvehhab Hallaf, str. 327). Kada se jedno od značenja muşterek - zajedničkog ne daje prednost, tema o tome da li se svako od ovih značenja može smatrati podrazumevanim (umumu'l-mu'terek) je široko raspravljena u radovima metodologije. Prema gledištu koje se pripisuje imamu Šafiju i koje su usvojili mnogi šafijski i mutezilski učenjaci, moguće je misliti na sva ova značenja odjednom. Stav koji se pripisuje imamu Ebu Hanifi i koji brani većina hanefija, posebno Kerhi, i neki šafijski i mutezilski učenjaci, je u suprotnom pravcu.Vidi se da se nekim učenjacima u svojim radovima pripisuju oba pogleda na ovo pitanje. U međuvremenu, postoje oni koji prihvataju umumu'l-uobičajeno u negativnom izrazu, praveći razliku između istine i stvarnosti metaforički i negativno.

Šokani smatra da muşterek-zajedničko nije muşterek-zajedničko jer se svako značenje muşterek-zajedničkog stavlja u drugačiji kontekst i reč ne ukazuje na više značenja u isto vreme (Irsadu'l-fuhul, str. 46-48; ovi stavovi) a za razloge videti i Cessas, I, 76-78; Imamu'lHaremein el-Cuvejni, I, 343; Gazzali, II, 71; Alaeddin es-Samarkandi, str. 343-345; Fahreddin er-Razi I, 102; Bihari, I, 201).

Bibliografija

isânü'l-ʿArab, “şrk” md. Tehânevî, Keşşâf, I, 776-780. Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 76-79. Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fiḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 94-95, 104. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 922. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fiḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 343. Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, I, 38. Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 124, 126-127, 162-163. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Kahire 1322, I, 31-33; II, 71. Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl, s. 337-347. Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut

1408/1988, I, 96-110.İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 111-114. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, I, 42. Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmizi't-Tenḳîḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, I, 3233, 66-67. Zerkeşî, el-Burhân, II, 207-208. Bihârî, Müsellemü'ṣ-ṣ übût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Kahire 1322, I, 198-203. Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 42-48. Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1966, s. 162-165. Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü uṣûli'l-fikh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, s. 325-328. Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s. 201-203. M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fiḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, II, 133-156. Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 75-77, 138-140. Zekiyyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2004, s. 307, 360-363.

İŞTİRAK

Autor:

AHMET AKGÜNDÜZ

Pravni izraz označava umešanost više od jedne osobe u izvršenje krivičnog dela.

U rečniku, afilijacija, što znači „učestvovati u poslu", odnosi se na učešće više lica u izvršenju krivičnog dela u krivičnom pravu. Pošto su Hz.Adem i Hava proterani iz Dzenneta kao posledica greške koju su zajedno počinili, Kur'an (a.m.), (el-Bekara 2/35-36):

35. I Mi rekosmo: „O Ademe, živite, ti i žena tvoja, u Džennetu i jedite u njemu koliko god želite i odakle god hoćete, ali se ovom drvetu ne približujte pa da sami sebi nepravdu nanesete!" (Korkut)

36. I šejtan ih navede da zbog drveta posrnu i izvede ih iz onoga u čemu su bili. "Siđite!"- rekosmo Mi- "jedni drugima ćete neprijatelji biti, a na Zemlji ćete boraviti i do roka određenoga živjeti!". (al-Bakara 2/35-36), (Korkut)

, zločini koje su počinila drevna plemena kažnjavani su kolektivno na ovome svetu, a oni koji su zajedno grešili na ovome svetu, dovodivši jedni druge u zabludu, optužiće jedni druge na ahiretu i da će oni zajedno biti kažnjeni:

23. mimo Allaha, i pokažite im put koji u Džehennem vodi (es-Saffat 37/22-33), (Korkut).

37. oni će ih od Pravoga puta odvraćati, a ljudi će misliti da su na Pravome putu. (Korkut)

38. I kada koji dođe pred Nas, reći će: "Kamo sreće da je između mene i tebe bila tolika razdaljina kolika je između istoka i zapada! Kako si ti bio zao drug!" (Korkut)

39. Toga dana vam neće biti od koristi to što ćete u muci zajedno biti, kad je jasno da ste druge Allahu ravnim smatrali. (ez-Zuhruf 43/37-39), (Korkut).

pominje se u kontekstu Božanske mudrosti, pouke i onostrane odgovornosti bez ikakve pravne reference. Opet, saradnja na grijehu i neprijateljstvu je zabranjena u Kur'anu (a.m.),

O vjernici, ne omalovažavajte Allahove odredbe hadždža, ni sveti mjesec, ni kurbane, naročito one ogrlicama obilježene, ni one ljude koji su krenuli ka Časnome hramu želeći nagradu i naklonost Gospodara svoga. (el-Maide 5/2).

A kad obrede hadža obavite, onda loviti možete. I neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite, zato što su vam spriječili pristup Časnome hramu,* nikako ne navede da ih napadnete! Jedni drugima pomažite u dobročinstvu i čestitosti, a ne sudjelujte u grijehu i neprijateljstvu; i bojte se Allaha, jer Allah strašno kažnjava. (al-Maida 5/2), (Korkut).

U pojedinim vrstama krivičnih dela predviđene su neke novčane kazne, bez karakterizacije počinioca i utvrđivanja broja. Ova pitanja se često pominju u hadisima, mada se u ograničenom broju, u nekim hadisima, pominje da oni koji učestvuju u izvršenju krivičnog dela treba da budu zajednički kažnjeni, a mišljenje i praksu u ovom pravcu preneli su as'habi. (Buhari, "Dijat", 21; Tirmizi, "Dijat", 8). Pošto je klasična doktrina fikh-a u oblasti krivičnog prava, zločini i vrste kazni se razvijaju razmatranjem studija slučaja u okviru trostruke razlike ubistva (kisas i dijet-a), hadda i ta'zir-a, predmeta iştirak- učešća, kao i druge opšte odredbe krivičnog prava, u literaturi se ne ispituje pod posebnim naslovom. U stvari, teško je reći da je reč „iştirak"-„učešće" dobila neko posebno značenje osim svog rečničkog značenja.Međutim, kako je pojam iştirak- učešća usko vezan za osnovne predmete krivičnog prava kao što su uzročno-posledični odnos u nastanku krivičnog dela, saradnja i preduzimanje, podstrekavanje i usmeravanje, osuda i ličnost u kažnjavanju, ovi izvori se obavezno odnose na subjektu učešća u različitim aspektima pri razmatranju svakog zločina i kazne. Međutim, pošto će učešće biti u pitanju u zločinima kao što su ubistvo i krađa, koji se mogu počiniti uz učešće više osoba, a ne u zločinima kao što su blud, preljuba, piće i otpadništvo, kontakti pravnika su uglavnom uzimali mesto na takvim primerima. Kada se sve ove informacije saberu, moguće je prepoznati opšte tendencije islamskih pravnika klasičnog perioda u pogledu koncepta participacije i uspostaviti opštu teoriju participacije u tom pogledu. Pošto islamski pravnici prave razliku između neposrednog izvršenja krivičnog dela (mubašaret) i izazivanja njegovog izvršenja (tasebbub) u određivanju koja vrsta dela i izvršioca je delotvorna u izvršenju zločina, a samim tim i u određivanju kazne, učešće u zločinu treba takođe uzeti u obzir u ovom dvojnom razlikovanju.Mubašeret se po pravilu odnosi na učešće u izvršenju materijalnog elementa krivičnog dela, dok se tasebbub odnosi na procesuiranje drugih pomoćnih radnji osim ovog izvršenja i pomaganje da se rezultat ostvari.Zajedno vađenje predmeta iz zatvorenog mesta je primer učešća u krađi, zajedničko ranjavanje osobe je učešće u ubistvu kao mubašare, a držanje na oku ovih zločina ili zadržavanje odbeglog je primer učešća u ubistvu. Zločinac u prvoj grupi se zove „mubashir- počinilac" ili „babešir šarik", a drugi se naziva „počinilac ne mubašir (mutesebbib) počinilac" ili šerik. Slična razlika se pravi u savremenom pravu pod nazivom „glavno učešće-supsidijarno učešće". Međutim, iako se čini da je u teoriji lako podeliti podružnicu u dve grupe na gore navedeni način, grupisanje i prikazivanje primera podružnice predstavlja određene poteškoće u praksi, jer se koja vrsta akcije i doprinosa može smatrati mubašertom ili tasebbubom može varirati u zavisnosti od kako moguće vrste zločina i prirodu dela koje čini zločin, tako i razliku u gledištu mezheba. Prvi pravni problem koji su pokrenuli islamski pravnici u učestvovanju u mubašare-u, gde više od jedne osobe direktno i aktivno učestvuje u izvršenju zločina, jeste da li će kažnjavanje više od jedne osobe odvojeno za zločin poremetiti balans zločin-kaznu. Dok je većina islamskih pravnika rekla da kisas (odmazdu) treba primeniti na sve koji su učestvovali u ubistvu, bez obzira na broj, u ovoj raspravi o uslovima primene odmazde, posebno u slučaju zajedničkog ubistva, grupa naučnika kao što su Muaz b. Cebel, Abdulah b. Zubeir, Ibn Sirin i Zuhri smatraju da samo jedan od onih koji su učestvovali u zločinu treba da bude ubijen, a ostali treba da plate zajedničku dijet-u. Rebiaturre'j, Lejs b. Sa'd, Davud ez-Zahiri, Ibnu'l-Munzir en-Nisaburi.

Prema jednoj predaji Ahmed b. Hanbel-a, u trećoj grupi, kao što je u ovom slučaju, nikakv kisas se ne primenjuju ni na koga, dok se dijet-a plaća zajednički. Većina, koja kao kriterijume za kažnjavanje uzima situaciju počinioca, opšte svrhe kazne i javni red, navela je da je Hz. Umer uzvratio sedmoro ljudi koji su zajednički ubili jednu osobu, a da je Hz. Ali uzvratio trojici povodom ovog incidenta a da je Hz. Umer rekao: „Da su svi ljudi iz Sane učestvovali u masakru, svi bi bili ubijeni. Ja bih uzvratio" tvrdeći da postoji konsenzus među as'habima po ovom pitanju (elMuvettaʾ, „ʿUkul" , 18; Ibn Kudame, VIII, 289-290). Manjinski posmatrači, s druge strane, tvrde da princip ekvivalencije u kisas-ima mora striktno da ae sprovodi, inače će ravnoteža zločina i kazne biti poremećena. Ponovo, većina je mišljenja da kisas treba posebno primenjivati na ortake izvršitelje u krivičnim delima ranjavanja i sakaćenja (efikasna radnja), dok hanefije smatraju da se

ne treba primenjivati ni na jednog od njih. Zanimljivo je i to da su tokom rasprave o tome kako kazniti sudske izvršitelje u ubistvu, pravnici govorili o dve različite situacije, koje su nazvali „tevafuk" i „temalu" (tevatu, ittifak - savez). Tevafuk je situacija u kojoj nema prethodnog dogovora između saučesnika, i kao rezultat naglog razvoja, svaki od njih se okreće istom zločinu, nezavisno od drugog. Fakihi kažu da će u ovom slučaju, po pravilu, svaki počinilac odgovarati za svoje delo. Međutim, između hanefija i drugih, koriste se različiti kriterijumi za određivanje namere i mubašare.Tematskim učešćem znači da saučesnici čine krivično delo tako što se unapred dogovaraju i nastavljaju svoju volju tokom krivičnog dela.Prema mišljenju većine islamskih pravnika, u ovom slučaju, svaki partner koji učestvuje u izvršenju dela koje predstavlja krivično delo smatra se da je izvršio krivično delo namerno ubistvo, bez obzira na uticaj dela koje je počinio na ostvarenje smrti. Naročito Malikije drže koncept mubašaret-a i kast-e prilično široko u ovom pogledu.Hanefijski pravnici se, sa druge strane, zalažu da se svaki počinilac smatra odgovornim za sopstveno delo u ovom slučaju, kao u tevafuk-u, i na osnovu toga da li sredstvo zločina koje se koristi kao objektivni kriterijum treba da bude smrtonosno ili ne, a ne na osnovu volje učešće u utvrđivanju umišljaja učinioca. Postoju dva različita saučesnika u slučaju da jedan od saučesnika izvrši materijalni element krivičnog dela, a drugi izvrši sporedne i pomoćne radnje uz prethodni dogovor i međusobnu podelu rada; Prvi se zove mubashir šerik, dok se drugi zove mubasbib šerik. U slučaju postojanja pripadnosti i iskušenja u krivičnom delu, izvršilac sudskog izvršitelja se po pravilu kažnjava stvarnom kaznom koja odgovara krivičnom delu. Partneru koji ga uzrokuje dobija se niža kazna, na primer, kazna ta'zir proporcionalno kisas i hadd. Vidi se da se ova razlika, koja je jasnije sačuvana u had-dima, nastavlja sa istom jasnoćom u krivičnim delima ubistava i aktivnim radnjama hanefija, kao i da drugi mezhebi, a posebno malikije, uključuju i neke pomoćne glagole, koje hanefije smatraju kao tasebbub-om, u konceptu mubašeret. Mišlenje da će se hadd primeniti i na one koji počine krivično delo razbojništva, a ne preduzmu nikakvu stvarnu radnju, jer i pokušaj predstavlja krivično delo narušavanja javnog reda i bezbednosti, a ne širenja zajedničkog učešća.Lice koje podstiče i izaziva izvršenje krivičnog dela smatra se da je učestvovalo u krivičnom delu pokušajem ako je takvo ponašanje delotvorno u izvršenju krivičnog dela. Dok pravnici navode da je podsticanje na zločin verski greh, oni smatraju da je počinilac prvenstveno odgovoran u slučaju izvršenja zločina; Kažu da se podređena kazna u ta'zir grupi može dati onima koji ohrabruju i provociraju. Zato što je u nastajanju krivičnog dela i zaslužnosti kazne od suštinske važnosti izvršiočeva moć žalbe i svojevoljno ponašanje. Pored toga, svako ko je predmet ohrabrenja ili naređenja u vezi sa neposlušnošću ima obavezu da se toga ne pridržava. Međutim, drugačije je kada lice koje je upućeno na zločin nema moć žalbe, a lice koje usmerava je u poziciji zločinačkog oruđa. U stvari, Malikije smatraju odgovornim za podstrekača zločina, na primer, oca koji mu je naredio da počini zločin, koristeći svoj autoritet nad svojim sinom, koji je i počinio zločin. Stavovi pravnika o licu koje je izvršilo krivično delo prinudom (mukreh) takođe odražavaju njihove stavove o predmetu iştirak učešća.Kada se posmatra spolja, onaj ko primorava osuđenika na priznanje je mutesebbib – onaj koji sprovodi, a onaj koji je prinuđen je mubâşir - sudski izvršitelj. Međutim, situacija se menja kada se u obzir uzme umišljaj i stvarno hotimično dejstvo u formiranju krivičnog dela.

Zbog toga je u potpunosti raspodela pravne odgovornosti koja proizilazi iz ubistva između ikrah - prisilioca i prisiljenog kontroverzna u doktrini. Većina pravnika vidi obe strane kao glavne aktere u takvoj situaciji i obema treba kisas-om (odmazdom) uzvratiti. Među imamijama i hanefijama, Zufer je za kisas (odmazdu) za onog koji prisiljava, Ebu Hanifa, Muhammed el-Šejbani i po jednoj predaji i imam Šafija, smatraju da će biti potrebna onome koji prisiljava. Prema rečima Ebu Jusufa, odmazda se ne primenjuje jer zločin nije u potpunosti formiran za obe strane, a onaj ko prisiljava mora da plati dijet-u.To što javnost prinuđene smatra mubašir - sudskim izvršiteljima i da je vrednost ljudskog života jednaka jednim i drugima, čini se da je osetljivost specifična za ubistva. Osim posebnog slučaja preljube (vidi IKRAH), hadd se po pravilu ne primenjuje na obe strane, pošto je u krivičnim delima had-da, počinjenim usled osude prisiljenog mubašir-a – Sudskog

izvršitelja i onog koji sprovodi – mutesebbib-a. Među pravnicima, oporuku preuzimaju oni koji smatraju da je naredba šefa države prihvaćena ili oni koji izuzimaju dobronamerne državne službenike od onih koji čine zločine po naredbi šefa javne vlasti , smatrajući nalogodavca odgovornim za izvršenje krivičnog dela sa umišljajem kao kriterijum u formiranju krivičnog dela. Iako je najčešći oblik učešća kroz iskušenje da se deluje da bi se olakšalo izvršenje zločina, koje delo će se smatrati učešćem i iskušenjem razlikuje se prema prirodi zločina, događaju i mezhebima. Prema mišljenju većine pravnika, poverenikom se smatra lice koje pomaže ubici držeći ubijenog u krivičnom delu ubistva, čak i ako je znalo za nameru ubice i to učinilo; Prema mišljenju većine pravnika, mutesebbib-om se smatra lice koje pomaže ubici držanjem ubijenog u krivičnom delu ubistva, čak i ako je znalo za nameru ubice i to učinilo; Sudski izvršitelj primenjuje kisas (odmazdu) na izvršioca, Ta'zir se takođe primenjuje na mutesebbib-a (partnera). Po pravilu, vrsta ta'zir kazne zavisi od diskrecionog prava sudije ili zakonodavca, ali prema čvrstom mišljenju među zahirijatskim i imamijskim sektama i hanbelijama, ova osoba je osuđena na doživotni zatvor. U slučaju da je počinilac nevaspitana osoba kao što je ludak ili dete, odmazda se primenjuje na şerik (ortaka). Ovakvo viđenje javnosti uslov je principa da će u slučaju koegzistencije sa mubâşeret-om, primarna će kazna biti izrečena sudskom izvršitelju (Medzele, čl. 90).Jedan stav među hanbalijama i mezhebom Malikija, koji se sveobuhvatnije bave mubašer-om, jeste da se osoba koja uhvati žrtvu znajući da će je ubica ubiti smatra izvršiocem izvršioca i na nju se primenjuje kisas (odmazda). U stvari, ovi pravnici kažu da odmazdu treba primeniti na osobu koja vodi ubicu, obaveštava lokaciju žrtve ili igra nezamenljivu ulogu u izvršenju zločina, na primer, sprečava one koji priteknu da pomognu žrtvi, pod uslovom da on /ona to radi svesno. Učešće u had-du zločinima je uglavnom krađa i razbojništvo, a u njima pravnici imaju sličan pristup ubistvu. Na primer, značajan deo pravnika, posebno hanefija, u krađi smatra da je krivično delo ulazak u zatvoren prostor i iznošenje imovine, mubâşeret – saučesnik koji zahteva učešće u dve osnovne radnje i ispunjenje uslova posedovanja imovine određene vrednosti (nisab) za svakog partnera, u drugim slučajevima, iako postoje mnoge razlike u mišljenjima u detaljima, oni uglavnom imaju tendenciju da razmotre iştirak- učešće u činu, što zahteva ta'zir. Razlog za to je sumnja u hadd i načelo da optuženi ima koristi od sumnje u krivično pravo. Bibliografija el-Muvaṭṭaʾ, “ʿUḳūl”, 18. Buhârî, “Diyât”, 21. Tirmizî, “Diyât”, 8. Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 33-97, 175-191, 233-327. İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VIII, 289-292. Mecelle, md. 90, 92-93. Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi’şşerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1389/1969. Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kâtibi’lArabî), I, 357-379. M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1974, s. 403-426. Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü’lcinâʾiyye fi’l-fiḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, I, 130-170. Mahmûd M. Abdülazîz ez-Zeynî, Naẓariyyetü’l-iştirâk fi’lcerîme, İskenderiye 1993. Gays Mahmûd el-Fâhirî, el-İştirâkü’l-cinâʾî fi’l-fiḳhi’l-İslâmî, Bingazi 1993. “İştirâk”, Mv.Fİ, XI, 270-371. “İştirâk”, Mv.F, IV, 309-311.

Muevvel*- الم ؤُول - Termin fikh metoda u smislu uobičajenog izraza, čije se jedno od značenja preferira na osnovu Zan*-nijevih dokaza).

Autor:

FERHAT KOCA

U rečniku „prevesti; Izvedena od oblika "tef'il" (te'vil) korena reči evl što znači "vratiti se", reč "muevvel" znači "tačka do koje će se neko vratiti, do koje će se na kraju stići". Kao termin fikhske metode, on se odnosi na uobičajenu reč koja je prihvaćena kao superiorna u odnosu na jedno od njenih mogućih značenja, na osnovu pretpostavljenih dokaza. S druge strane, zajednička je reč koja ima više od jednog značenja, svako sa posebnim vaz-om; Takva je reč "ayn" koja znači "oko, fontana, špijun, zlato" (za razloge učešća, (videti Muşterek). Na primer, reč "Kuru" u ajetu:

228. Raspuštenice neka čekaju tri mjesečna pranja;* i nije im dopušteno kriti ono što je Allah stvorio u maternicama njihovim, ako u Allaha i u onaj svijet vjeruju. Muževi njihovi imaju pravo da ih, dok one čekaju, vrate ako žele dobro djelo učiniti.* One imaju isto toliko prava koliko i dužnosti, prema zakonu- samo, muževi imaju prednost pred njima za jedan stepen.- A Allah je silan i mudar. (el-Bekare 2/228), (Korkut).

koja reguliše period (iddet) koji razvedene žene moraju da čekaju na novi brak. Uobičajena je formulacija u značenju "menstruacije" i "period čišćenja"; Koje god od ovih značenja nekome dosadi, to značenje će se na njemu tumačiti.

Reč "brak" u ajetu :

230. A ako je opet pusti,* onda mu se ne može vratiti što se neće za drugoga muža udati. Pa ako je ovaj pusti, onda njima dvoma nije grijeh da se jedno drugome vrate, ako misle da će Allahove propise izvršavati; to su Allahove odredbe, on ih objašnjava ljudima koji žele znati. (el-Bekare 2/230), (Korkut),

koji glasi da nije dozvoljeno da muškarac koji se razvede od svoje žene po treći put oženi drugu ženu i razvede se od nje, uobičajena je arapska reč koja označava oboje. „bračni ugovor“ i „seksualni odnos“ je verbalan; ovde se ustalio u smislu polnih odnosa (Bilmen, I, 74). Iako je reč ta'vil sjedinjena sa muevvelom u smislu dostizanja značenja reči kao rezultat intelektualnih napora i zaključivanja, ona je po obimu drugačiji od nje (videti TE'VIL). Dok su hanefijski učenjaci kao što su Debusi, Serahsi i Pezdevi podelili reči na četiri dela kao hâs, âm, muşterek ve muevvel, u smislu značenja u kojima su date, (Takvimu'l-edille, str. 94; el-Usul, I , 124; Kenzu'l-v. , I, 26, 28).Sadrusseria je rekao da muevvelin znači određeno značenje ne u smislu vaz'a, već sa mišljenjem i idžtihadom mudžtehida, stoga ga treba tretirati uobičajenim rečima, a umesto toga tvrdio je da nije moguće da bude nezavisan u smislu vaz-a i da uđe u druge stepene božanstva. cem'-i munekker (et-Tavzih, I, 32-33; vidi takođe Mulla Husrev, I, 116- 121). 230. A ako je opet pusti,* onda mu se ne može vratiti što se neće za drugoga muža udati. Pa ako je ovaj pusti, onda njima dvoma nije grijeh da se jedno drugome vrate, ako misle da će Allahove propise izvršavati; to su Allahove odredbe, on ih objašnjava ljudima koji žele znati. (el-Bekare 2/230), (Korkut),koji glasi da nije dozvoljeno da muškarac koji se razvede od svoje žene po treći put oženi drugu ženu i razvede se od nje, uobičajena je arapska reč koja označava oboje. „bračni ugovor“ i „seksualni odnos“ je verbalan; ovde se ustalio u smislu polnih odnosa (Bilmen, I, 74).

Iako je reč ta'vil sjedinjena sa muevvelom u smislu dostizanja značenja reči kao rezultat intelektualnih napora i zaključivanja, ona je po obimu drugačiji od nje (videti TE'VIL). Dok su hanefijski učenjaci kao što su Debusi, Serahsi i Pezdevi podelili reči na četiri dela kao hâs, âm, muşterek ve muevvel, u smislu značenja u kojima su date (Takvimu'l-edille, str. 94; el-Usul, I , 124; Kenzu'l-v. , I, 26, 28) Sadrusseria je rekao da muevvelin znači određeno značenje ne u smislu vaz'a, već sa mišljenjem i idžtihadom mudžtehida, stoga ga treba tretirati uobičajenim rečima, a umesto toga tvrdio je da nije moguće da bude nezavisan u smislu vaz-a i da uđe u druge stepene božanstva. cem'-i munekker (et-Tavzih, I, 32-33; vidi takođe Mulla Husrev, I, 116- 121). U nekim usul-skim knjigama (knjigama o metodama), s druge strane, reči se analiziraju u tri dela,naime, hâs, âm i muşterek, u smislu značenja u kome su postavljene; Muevvel Munekker je uključen u cem'-i munekker prema onima koji navode âmma ili âmda, (Šemsuleimme es-Serahsi, I, 127;

Sadrusseria, I, 32; Molla Husrev, I, 118). Iako se definicije muevvel približavaju u tački da „jedno od mogućih značenja uobičajene reči postaje određeno“, u nekima je to „idžtihad i dominantno mišljenje“ (Debusi, str. 95; Šemsuleimme esSerahsi, I, 127) , dok u nekima je to "neuvjerljivi dokaz" (Alaeddin es- Samarkandi, str. 348; Abdulaziz al-Buhari, I, 44). Osim toga, Debusi je dokaze koji vode do izbora jednog od mogućih značenja zajedničkog klasifikovao, ne kao definitivno i nagađanje, već kao idžtihad i semai (prevod) i rekao da će zajedničko, čije značenje postaje jasno kroz sem'u, nazvati mufeser. Po njemu, kada jedno od uobičajenih formulacijskih značenja postane određeno kroz sem'u, ono se pretvara u mufesser; Određivanje ovog značenja pomoću re'j-a- u smislu fikhske metode- nije u prirodi "tefsira", već se sastoji od otkrića. Ovo ne znači određivanje pravog značenja reči, već samo izbor jednog od mogućih značenja zajedničke reči, čime se eliminiše zajedništvo među njima pomoću re'j-a i idžtihada. S druge strane, neki učnjaci koriste termin „muevvel” za hafî, müşkil i sažete reči čija je nejasnoća ispravljena re'j (Debusi, str. 95, 168; za poslednje dve videti Alaeddin es-Samarkandi, str. 348; za analizu definicije muevvel, videti takođe . et-Taʿrifat, „Muʾevvel” art.).Prilikom objašnjenja presude muevvel-a u hanefijskim usul-skim radovima (metodološkim radovima), navodi se da, iako postoji mogućnost greške i lenjosti, potrebno je postupiti u skladu sa tim, ali kada se preferira jedno od značenja zajedničke reči, mogućnost upućivanja na druga značenja neće biti potpuno eliminisana, tako da osoba koja negira doslovno značenje u šerijatskom predmetu, ne može biti optužena za bogohuljenje. U međuvremenu, skreće se pažnja na činjenicu da je dekret muevvel-a na jedan način sličan dekretu prividnog, ali da spoljašnje izražava samo znanje, a muevvel izražava pobednički re'j (razmišljanje) kao haber-i vahid (Debusi, str 104; Šemsuleimme es-Serahsi, I, 163)). Debusi ubraja muevvel među dokaze koji ne izražavaju znanje poput haber-ivahid-a i kijas-a, već su zasnovani na delima i nazivaju se „lažnim dokazima“ zbog njihove pogodnosti u praksi; Uprkos mogućnosti greške i naredbi da u Kur'anu (a.m.):

36. I ne slijedi ono o čemu ti nemaš znanje. Uistinu, sluh i vid i srce, za svako od njih biće se pitano.

(el-Isra 17/36), (Mlivo),

on odgovara na prigovore koji se mogu pojaviti o tome kako se muevvele može nazvati dokazom (Takvimu' l-edille, str. 168-169).

Bibliografija

Lisânü’l-ʿArab, “evl” md. et-Taʿrîfât, “Müʾevvel” md. Debûsî, Taḳvîmü’l-edille fî uṣûli’l-fiḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 94-95, 104, 168-169. Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, I, 26, 28, 38. Şemsüleimme esSerahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 124-127, 163. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Kahire 1322, I, 384-402. Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl, s. 339, 348. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm (nşr. İbrâhim elAcûz), Beyrut 1405/1985, III, 49-50. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Keşfü’l-esrâr, Beyrut 1406/1986, I, 204. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, I, 42-44. Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, I, 32. Sadrüşşerîa, etTavzîḥ, I, 32-33. İbn Melek, Şerḥu’l-Menâr, İstanbul 1292, s. 96. Molla Hüsrev, Mirʾâtü’l-uṣûl (İzmîrî, Ḥâşiye içinde), İstanbul 1309, I, 116-121. Bihârî, Müsellemü’ṣ -ṣ übût (Fevâtiḥu’r-raḥamût ile Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Kahire 1322, II, 22-32. Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma’rife), s. 19, 176-177. Ali Haydar Efendi, Usûli Fıkıh Dersleri, İstanbul 1966, s. 165-167. Bilmen,

Kamus2, I, 20-21, 74-75. Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s. 205-206. Zekiyyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 307, 320-325, 341-342. Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 74-79. M. Nazif Şahinoğlu, "Te'vil", İA, XII/1, s. 215-217.

Ahlâk – الْأَخلاق - Celina moralnih osobina i navika koje dovode do karakterizacije osobe kao dobrog ili lošeg i namernih ponašanja koja se otkrivaju njihovim uticajem; nauka vezana za njih.

Müellif- Autor:

MUSTAFA ÇAĞRICI

Moral je množina reči hulk ili huluk, što na arapskom znači „sedžije- السجيّةy- (Pojam psihologije i morala u smislu prirode, temperamenta,karaktera. Vidi ŞAHSİYET – الشخصيّةy).

U rečnicima je zabeleženo da se koriste reči za fizičku strukturu ljudskog bića i hulk za duhovnu strukturu (Lisanu'l-ʿArab, "hlk" md.). U islamskim izvorima, posebno u hadisima, termini hulk i moral se uglavnom koriste za izražavanje dobrih i loših navika, vrlina i sramota; posebno dobrog i čestitog ponašanja, husnu'l-huluk – (Moralna lepota. Lep moral.), mehâsinu'l-ahlâk, mekârimu'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde, loše navike i loši postupci su srele termine kao što su: suu'l-huluk, el-ahlaku'z-zemime, el-ahlaku's-sejjie.Pored morala, ponašanja i bontona u različitim oblastima svakodnevnog života, kao što su jelo, piće, ćaskanje, putovanja, i pristojni obrasci ponašanja koji su ljubazni i vredni divljenja ovih obrasaca ponašanja, kratke i mudre reči koje daju savete o njima, a dela u kojima su ove reči sastavljene nazivaju se i edeb ili adab. U islamskoj literaturi termin edeb se koristi za posebna polja ponašanja od ranih perioda, dok su izvor morala, stavova i ponašanja duhovna i prirodna sposobnost, izrazivši polje znanja i misli da bi obezbedio duhovno savršenstvo čoveka. Iz tog razloga, stav (vidi EI2 [Fr.], I, 336) da je književnost persijskog porekla bila dominantna u islamu, da je onda zamenjena moralom, ne odražava istinu.

Moral u doba neznanja.

Izvori o moralnom shvatanju Arapa pre islama su islamski dokumenti kao što su džahilijska poezija i poslovice, kao i Kur'an (a.m.) i sunnet. Prema informacijama dobijenim iz ovih izvora, reč moral se ne susreće u džahilijskoj literaturi. Jednina ove reči, hulk, se retko koristi. Termin murue (murruvvet) je češći da do neke mere izražava značenje dobrog i morala. Pored pojmova sa moralnim sadržajem kao što su dobročinstvo, **maruf**- لمعر وفا – (Izraz znači autentičan hadis.) i pravo, upotreba različitih pojmova kao što su hrabrost, kerm (plemenitost, dobročinstvo, seha- velikodušnost i otvorenost, dzud – dzumert (Težnja da se sredstva stave na raspolaganje u korist drugih, dobrovoljno i ne očekujući ništa zauzvrat.) i vernost, odanost. Njihove suprotnosti za izražavanje vrlina neznanja takođe je bila prilično uobičajena. Međutim, svi ovi koncepti bili su daleko od izražavanja visokog i univerzalnog svatanja morala, imali su svetovni i plemenski karakter. Jer, Arap iz džahilijeta nije verovao u drugi život.

Pošto Arap iz džahilijeta nije verovao u drugi život, smatrao je da mu je životni cilj da se što više okoristi blagodatima i zadovoljstvima ovoga sveta.:

29. I govore: "Nema ništa sem života našeg dunjalučkog i mi nećemo biti podignuti!" 6:29 (el-En'âm 6/29), (Mlivo).

Zatim:

78. i Nama navodi primjer, a zaboravlja kako je stvoren, i govori: "Ko će oživiti kosti kad budu truhle?" (Yâsîn 36/78),(Korkut).:

Zatim:

24. "Postoji samo naš život zemaljski, živimo i umiremo, jedino nas vrijeme uništi"- govore oni. A oni o tome baš ništa ne znaju, oni samo nagađaju. (el-Dzâsiye 45/24), (Korkut).

Žene, ljubav, vino i plemenski ratovi su među glavnim temama u poeziji džahilijeta. Čuveni pesnik tog perioda, Tarafe, izražavao je ovaj hedonistički moral iz perioda džahilijeta, dok je u svom Mu'allaka izjavljivao da, pošto se večnost ne može pominjati, najbolja stvar koju čovek može da uradi jeste da uživa u zadovoljstvima života svim svojim bićem, (Zevzenî, s. 82).

Šta znači hrabrost, koja je na početku vrlina neznanja, pokazuju sledeći dvostihi u Zuhajr-ovoj Muʿallaka, koji je veran jezik ovog moralnog svatanja: „On je lav, čiste ruke, sparene / njegove grive; nokti neobrezani /Yiğittir – (Alpski mladic, snazni, hrabri junak, smeo, koji se ne ustručava da otvoreno izrazi svoje misli (bilo kome), hrabar.). Kad ga progone, odgovara surovo / Brzo (...) Ako ga ne progone, proganjaće samog sebe“ (...) / „Ko ne brani svoje pleme svojom puškom biće ponižen / A oni koji ne progone ljude biće podvrgnuti ugnjetavanju“ (Zevzeni, str. 115).

Moral u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu.

Vera islama je stavila blagost i saosećanje, što znači obuzdavanje nečijeg nefsa i zaštitu svoje prirode od gneva i nasilja, protiv vulgarnih i grubih tradicija koje je stvorio plemenski duh, rivalstvo i prezir, prepuštanje privremenim zadovoljstvima; na taj način naučio je čoveka da energiju borbe, koju je okrenuo bićima izvan sebe, usmeri protiv zlih sklonosti sopstvene duše. Kako navodi I. Goldziher (Le Dogme et la Loi de l'Islam, str. 4, 11) nije bilo moguće uspostaviti društvenu strukturu zasnovanu na životnom stilu, običajima i praksi arapskih plemena. Njihovo mračno i besmisleno idolopoklonstvo bilo je samo prepreka uspostavljanju visokog morala. Iz tog razloga, Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je preuzeo zadatak uspostavljanja moralnog i verskog jedinstva, zasnovanog na poslušnosti Jednom Allahu (dz.š):

103. Svi se čvrsto Allahova užeta držite i nikako se ne razjedinjujte! I sjetite se Allahove milosti prema vama kada ste bili jedni drugima neprijatelji, pa je On složio srca vaša i vi ste postali, milošću Njegovom, prijatelji; i bili ste na ivici vatrene jame, pa vas je On nje spasio. Tako vam Allah objašnjava Svoje dokaze, da biste na Pravom putu istrajali. (Al-i Imran 3/103);(Korkut);

Tako je umesto razumevanja plemena i porekla, poštovanje prema Allahu (takvaluk) postalo merilo individualnog i društvenog uzdizanja i sticanja vrednosti; U skladu sa ovom merom, učenja islama uključuju milosrđe prema svim Allah-ovim teala stvorenjima, poštenje i pouzdanost u ljudskim odnosima, neuzvraćenu ljubav i samopožrtvovanje, iskrenost i dobronamernost, suzbijanje loših sklonosti i mnogo drugih loših vrlina. Glavni izvor islamskog morala su Kur'an (a.m.) i Sunnet formiran u njegovom svetlu. U stvari, Hz.Aiša je izjavila da je moral Hz.Poslanika (s.a.v.s.) moral Kur'ana (a.m.),(Muslim, "Musafirin", 139). Iz tog razloga, islamska moralna misao počinje Kur'anom (a.m.) i sunnetom.

Ova dva izvora crtala su opšti okvir pobožnog i svetovnog života, određivala pravila prakse i tako činila osnovu moralnih svatanja koja će kasnije razvijati pravnici i muhadisi, teolozi, mistici, pa čak i filozofi.Iako se Kur'an (a.m.) ne bavi pitanjima o moralu sistematski kao bilo koja druga knjiga o moralu, kao i ostala pitanja koja sadrži, on je doneo teorijske principe i praktična pravila koja su dovoljno bogata da formiraju kompletan sistem morala. U ovom delu predmeta pokušat će se uvesti razumevanje morala koje donosi islam, direktno na osnovu ajeta Kur'ana (a.m.) i hadisa koji ukazuju tumačenje i primenu ovih ajeta. Iako reč moral nije uključena u Kur'an (a.m.), reč huluk, koja je jednina od moralnosti, koristi se na dva mesta, jedno u značenju „običaji i tradicija“, a drugo u značenju „morala“.:

137. ovako su i narodi davnašnji vjerovali, (eş-Şuarâ 26/137), (Korkut).

Zatim:

4. jer ti si, zaista najljepše ćudi (el-Kalem 68/4), (Korkut).

Pored toga, obim pojma delo u mnogim ajetima je proširen i uključuje moralna ponašanja. Pored ovoga, dobar moral kao što je birr

(**birr** -البر - To je izraz koji izražava svu dobrotu vezanu za İman, ibadet i ahlâk), takvaluk, uputa, sirat-i mustekijm,

Sidk- الصدق - (Moralni izraz koji označava poštenje u nijetu (nameri), ispravnost i istinitost reči i dela)., dobra dela, dobrota,

maruf - – (Izraz znači autentičan hadis.),

ihsan, dobrota i smer; Postoju mnogo pojmova koji označavaju isti ili bliski lošem moralu, kao što su ism (günah), dalal

(**Perverzija**. * Odstupiti. Da skrene direktno sa puta vere i islama).,

fahša (Reč i delo koje razum i logika ne mogu da prihvate. To znači ilegalnu dobit, preljuba, prostitucija).,

munker (Termin koji označava hadis koji je slab zbog suprotstavljanja slabog prenosioca pouzdanom prenosiocu).,

bağ- البغي - (Izraz fikha koji znači suprotstaviti se legitimnom šefu države oružjem, pobuniti se).,

seyyie - السيّئة - (To je pojam koji izražava loše posledice, kazne i nesreće lošim ponašanjem i postupcima).,

hevâ- الهوى - (Moralni i sufistički izraz koji izražava želje i sklonosti nefsa).,

israf - الإشراف – (To je koncept u smislu prevazilaženja onoga što je stvarno, legitimno i razumno, odstupanja od umerenosti). ,

fisk -الفسق - Izraz fikha i hadisa u smislu postupanja protiv naredbi i zabrana vere). ,

fucûr – (Istrajati, grešiti, skrenuti s pravog puta, lagati u svojoj zakletvi i obećanju. Ne poslušati Allah-ove teala naredbe, postupati suprotno verskim standardima i principima, pasti u neposlušnost i pobunu).,

hatîe,vidite **HATA** - الخطأ - (Jedan od propusta licence koji potpuno ili delimično ukida odgovornost, termin fikh koji se koristi kao suprotan od kaste)., zulum (okrutnost).

U hadisima se pored ovih termina koriste i reči moral i hulk – (Moral. Priroda. Urođena osobina. Urođenost čovek ili duhovna i duševna stanja koja je stekao svojim životom).

Stoga je Kur'an (a.m.), koji čoveka prepoznaje kao jedino obavezno i odgovorno stvorenje vidlivog sveta, dao poseban značaj pitanju njegove moralne prirode. S'hodno tome, Allah teala je stvorio čoveka u najlepšoj prirodi:

4. Mi čovjeka stvaramo u skladu najljepšem, (et-Tin 95/4).

Zatim:

29. i kad mu dam lik i u nj udahnem dušu, vi mu se poklonite!", (el-Hidžr 15/29).

Iz tog razloga, u skladu sa Allah-ovom teala naredbom, meleci su pali na sedždu pred Ademom. Međutim, pored ovog superiornog duhovnog aspekta čoveka, postoji i ljudski aspekt stvoren iz zemlje. Ova dualnost u čoveku je rezultirala time da je on bipolarno biće u smislu morala.:

„Allah Teâlâ je nadahnuo ljudsku dušu i njenu moć i takvaluk“, odnosno dao joj je sposobnosti koje su zajedno izvori dobra i zla. Dakle, „ko čuva svoju dušu čistom, dostigao je selamet, a ko je oskrvnavi, razočaran je“.

9. uspjeće samo onaj ko je očisti,

10. a biće izgubljen onaj ko je na stranputicu odvodi! (eš-Šams 91/9-10).

Ovaj uravnotežen pristup Kur'ana (a.m.) o moralnoj prirodi čoveka naveo ga je da na isti način procenjuje svoje moralne sudove i sklonosti. Ovaj oprezni optimizam Kur'ana (a.m.) o ljudskim bićima rezultirao je činjenicom da je islamski moral u osnovi pobožnog porekla. Prema Kur'anu (a.m.) i Sunnetu, izvor odgovornosti je vera.:

36. Kada Allah i Posalnik Njegov nešto odrede, onda ni vjernik ni vjernica nemaju pravo da po svom nahođenju postupe. A ko Allaha i Njegova Posalnika ne posluša, taj je sigurno skrenuo s pravog puta. (el-Ahzab 33/36).

(„Kada su Allah i Njegov Poslanik nešto odredili, vjernici više nemaju izbora u svojim poslovima. Očigledno je da je zalutao onaj ko bude nepokoran Allahu i Njegovom Poslaniku” (el-Ahzab 33/36). Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je izjavio da je sporazum da se halal smatra haramom, a haram halal, uključujući odredbe o moralu, nevažeći (Ebu Davud, "Aḳżıye", 12).

Međutim, drugi autoriteti kao što su majka, otac i država, takođe mogu nametnuti dužnosti, pod uslovom da nisu u suprotnosti sa Allah-ovim teala uredbama, kao i to da moraju da se poštuju (Buhari, „Ahkam“, 4, 43; Muslim, „Imare “, 34, 38). Iako postoje posebne odredbe za mnoga moralna ponašanja, pored opštih odredbi koje se odnose na moral u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu, uzeto je u obzir da se, uprkos svemu, mogu naići na zamršena pitanja o kojima nema odredbe. Hz. Poslanik (s.a.v.s.) je rekao: „Halal i haram su jasni; Između ovo dvoje postoje sumnjive situacije. Čovek koji izbegava sumnje zaštitiće čast svoje vere“ (Buhari, „Iman“, 39; „Buiu‘“, 2;Muslim, „Musakat“, 107, 108), savetujući da se povinuje odluci srca i savesti u takvim slučajevima. Međutim, pravila savesti su u Kur'anu (a.m.) i hadisima dočekana s oprezom. Zato što je ljudska duša pod pritiskom šejtana, koji usađuje zlo i vulgarnost:

169. On vas navraća na grijeh i razvrat i na to da o Allahu govorite ono što ne znate. (el-Bekare 2/169).

Pored toga, loše želje i sklonosti koje se u islamskoj terminologiji nazivaju heva i nesvesno oponašanje, prikazuju se kao prepreke na putu morala i vrlina. U stvari, Kur'an (a.m.) je osobu koji je zarobljenik loših želja uvela kao nekog "koji svoje želje uzima za boga":

43. Kaži ti Meni, hoćeš li ti biti čuvar onome koji je strast svoju za boga svoga uzeo? (el-Furkan 25/43).

Zatim:

23. Reci ti Meni ko će uputiti onoga koji je strast svoju za boga svoga uzeo, onoga koga je Allah, znajući ga, u zabudi ostavio i sluh njegov i srce njegovo zapečatio, a pred oči njegove koprenu stavio? Ko će mu, ako neće Allah, na pravi put ukazati? Zašto se na urazumite? (el-Dzasije 45/23),

sa druge strane, oni koji uporno oponašaju svoje pretke koji su bili na pogrešnom putu, „Oni su gluvi, nemi i slepi; oni ne mogu da koriste svoj um" (el-Bekare 2/170-171), dok je istakao da odredbe pobožnog i zdravog uma podržavaju jedna drugu.:

170. A kada im se rekne: "Slijedite Allahovu Objavu!" – oni odgovaraju: "Nećemo, slijedit ćemo ono na čemu smo zatekli pretke svoje." – Zar i onda kada im preci nisu ništa shvaćali i kada nisu na pravom putu bili?!

171. Oni koji neće da vjeruju slični su stoci na koju se viče, ali ona čuje samo zov i viku. Gluhi, nijemi i slijepi,- oni ništa ne shvaćaju. (el-Bekare 2/170-171).

U Kur'anu i Sunnetu se naglašava materijalna i duhovna korist vrlina za individualni i društveni život, te šteta sramote. Allah teala kaže: „Ako budete zahvaljivali, ja ću povećati svoje blagoslove" (Ibrahim 14/7);

7. i kad je Gospodar vaš objavio: "Ako budete zahvalni, Ja ću vam, zacijelo, još više dati; budete li nezahvalni, kazna Moja doista će stroga biti." (Ibrahim 14/7).

Zatim:

91. Šejtan želi da pomoću vina i kocke unese među vas neprijateljstvo i mržnju i da vas od sjećanja na Allaha i od obavljanja molitve odvrati. Pa hoćete li se okaniti. (el-Maide 5/91).

zatim, dalje kaže da;

105. Mi smo u Zeburu, poslije Tevrata, napisali da će Zemlju Moji čestiti robovi naslijediti. (el-Enbija 21/105).

Pored toga, ajeti koji obaveštavaju da su moralno propadanje i kolaps odigrali važnu ulogu u propasti mnogih drevnih naroda, zauzimaju veliko mesto u Kur'anu (a.m.). Međutim, takve prirodne i fizičke štete, društvene i duhovne nevolje, uzrokovane ponašanjem suprotnim moralnim principima, ne smatraju se moralnom sankcijom u islamu; dakle, ne oslobađa osobu odgovornosti. Istina, postoje neki hadisi koji govore da se ovozemaljske nesreće mogu smatrati iskupljenjem za grehe (videti Buhari, „Fiten", 17; Muslim, „Birr", 49; Darimi, „Rikak", 56; Musned, V, 173, 177, 289).

Međutim, to nije neophodan rezultat nesreće i štete uzrokovane moralnim zalima, već nagrada pozitivnih stavova kao što su strpljenje, rızâ – الرضا – (To je pobožno-mistični izraz koji znači da je sluga koji se pokorava verskim pravilima zadovoljan Alah-om teala i Allah-ovom teala voljom) i pouzdanje u Allaha teala koje u ovoj situaciji pokazuje pogođena osoba. S druge strane, vidi se da radost izazvana dobrotom u duhovnom ja, žaljenje i bol izazvana zlom, imaju veliku vrednost u Kur'anu (a.m.) i Sunnetu. U stvari, Hz. Muhammed (s.a.v.s.) je rekao: „Ako čovek može da oseća radost kada čini dobro i tugu kada čini zlo, onda je pravi vernik" (Musned, V, 251),

pa je čak opisao dobrotu (jedan) i zlo (ime) prema prirodi uticaja koji izazivaju na nečiju savest (nefs) (Muslim, „ Birr* „ , 14, 15; Tirmizi, „Zuhd", 52; Musnad, IV, 227).

(Birr*- البر - To je izraz koji izražava svu dobrotu vezanu za Iman (veru), Ibadet (Bogosluženje) i Ahlak (moral). Međutim, osećaj savesti može biti moć koja osuđuje čoveka ako čini zlo: i kunem se dušom koja sebe kori. (el-Kijame 75/2),

Ali, zato što su zavjet svoj prekršili, Mi smo ih prokleli i srca njihova okrutnim učinili. Oni su riječi s mjesta na kojima su bile uklanjali, a dobar dio onoga čime su opominjani izostavili. I ti ćeš kod njih, osim malo njih, neprestano na vjerolomstvo nailaziti, ali im oprosti i ne karaj ih - Allah, uistinu, voli one koji čine dobro.(el-Maide 5/13).

Zatim:

Zar je isti onaj čije je srce Allah učinio sklonim islamu, pa on slijedi svjetlo Gospodara svoga? Teško onima čija su srca neosjetljiva kad se spomene Allah, oni su u pravoj zabludi! ez-Zumer 39/22) .

Može također doći u stanje koje je izgubilo svoju osetljivost pred licem zla. Zato su u islamu sve moralne dužnosti vezane za onostrane sankcije ; Taj drugi svijet daćemo onima koji ne žele da se na Zemlji ohole i da nered čine, a oni koji se Allaha boje čeka srećan kraj.

Onaj ko učini dobro djelo dobiće desetorostruku nagradu za njega, a onaj ko uradi zlo - pa, oni koji budu zlo radili biće tačno prema zasluzi kažnjeni. (el-Kasas 28/83-84).

Zatim:

Čas oživljenja će sigurno doći- od svakog ga tajim -, kad će svaki čovjek prema trudu svome nagrađen ili kažnjen biti. (Taha 20/15).

Zatim:

17. Svaki čovjek će toga Dana prema zasluzi kažnjen ili nagrađen biti; toga Dana neće biti nepravde! Allah će, zaista, brzo obračunati. (El-Mu'min 40/17).

Zatim:

27. Allahova je vlast na nebesima i na Zemlji! A na dan kada nastupi Čas oživljenja, oni koji su laži slijedili biće izgubljeni. (el-Dzasije 45/27),

džennet je obećan za dobro, dok zlima preti džehennem. Međutim, u primeni moralnih pravila, posebno u zdravom funkcionisanju društvenog poretka, moral zasnovan samo na ovim motivima ne može se smatrati u potpunosti vrednim poštovanja, tako da je ljubav prema Allahu Teâlâ na najvišem nivou:

165. Ima ljudi koji su mjesto Allaha kumire prihvatili, vole ih kao što se Allah voli, ali pravi vjernici još više vole Allaha. A da znaju mnogobožci da će onda kada dožive patnju - svu moć samo Allah imati i da će Allah strahovito kažnjavati, (el-Bekare 2/165) .

Biti dostojan Njegovog zadovoljstva i biti zadovoljan Njime, pokazalo se kao osnovni moralni motiv,

119. Allah će reći: “Ovo je Dan u kome će iskrenima od koristi iskrenost njihova biti; njima će džennetske bašče, kroz koje rijeke teku, pripasti, vječno i dovijeka će u njima ostati. Allah će zadovoljan njima biti, a i oni Njim. To će veliki uspjeh biti!”, (el-Maide 5/119), naglašeno je da je najviši cilj ispravnog verovanja i čistog života Allah-ovo Teala zadovoljstvo:

72. Allah obećava vjernicima i vjernicama džennetske bašče kroz koje će rijeke teći, u kojima će vječo boraviti, i divne dvorove u vrtovima edenskim. A i malo naklonosti Allahove veće je od svega toga; to će, doista, uspjeh veliki biti! (et-Tevbe 9/72).

Zatim:

27. Zatim smo, poslije njih, jednnog za drugim naše Posalnike slali, dok nismo Isaa, sina Merjemina, poslali, kojem smo Indžil dali, a u srca sljedbenika njegovih smo blagost i samilost

ulili, dok su monaštvo oni sami, kao novotariju, uveli- Mi im ga nismo propisali- u želji da steknu Allahovo zadovoljstvo; ali, oni o njemu ne vode brigu onako kako bi trebalo, pa ćemo one među njima koji budu ispravno vjerovali nagraditi, a mnogi od njih su navjernici. (el-Hadid 57/27).

Ovakva dinamična struktura islamskog morala znači da to nije samo masovni moral ili samo elitni moral, naprotiv, to je sveobuhvatan i skladan pristup koji uzima u obzir brige i težnje ljudi na svim nivoima u materijalnom, mentalnom i psihološkom aspektu, takođe mu pruža mogućnost da se iz situacije u kojoj se nalazi uzdigne u idealniju situaciju, ukazuje na skladan moral. S'hodno tome, ne, nije statičan, kao da cilj nije statičan. Pored dobrih dela (obaveza) koje svi ljudi mogu i stoga moraju da čine, postoje i dobra dela koja zavise od nečije vrline i savršenstva. To je stalno obnavljanje u pogledu morala, znanja i vrline. Za ovo, prema Kur'anu (a.m.), pre svega, čovek treba da stekne ljubav prema verovanju, da mrzi zlo i pobunu:

7. I znajte da je među vama Allahov Poslanik; kad bi vas u mnogo čemu poslušao, doista biste nastradali; ali Allah je nekima od vas pravo vjerovanje omilio, i u srcima vašim ga lijepim prikazao, a nezahvalnost i neposlušnost vam omrazio. Takvi su na pravom putu

14. Neki beduini govore: “Mi vjerujemo!” Reci: “Vi ne vjerujete, ali recite “Mi se pokoravamo!” jer u srca vaša prava vjera još nije ušla. A ako Allaha i Njegova Poslanika budete slušali, On vam nimalo neće umanjiti nagradu za djela vaša.”- Allah, uistinu, prašta i samilostan je. (el-Hudzurât 49/7, 14),

i da unese mir u svoje srce, odnosno, svom unutrašnjem svetu, sa sveśću o Allahu teala (zikrullah).:

28. one koji vjeruju i čija se srca, kad se Allah pomene, smiruju- a srca se doista, kad se Allah pomene smiruju! (er-Ra'd 13/28).

Na taj način će Allah-ova teala svest pružiti ljudima priliku da uživaju u moralnom i duhovnom životu, da svate svoje greške, da se okrenu od njih i da traže oprost od Allaha teala:

135. i za one koji se, kada grijeh počine ili kad se prema sebi ogriješe, Allaha sjete i oprost za grijehe svoje zamole- a ko će oprostiti grijehe ako ne Allah?- i koji svjesno u grijehu ne ustraju. (Al-i Imran 3/135).

Konačna tačka, do koje će ovaj moralni napredak predviđen islamom dostići svoj vrhunac, jeste da čovek prevaziđe svoju brigu o sopstvenim interesima, i mimo nade u raj i straha od pakla, on procenjuje sve svoje misli i ponašanja, u smislu, da li će oni biti u skladu sa Allah-ovim teala naredbama i saglasnošću.:

112. Ti idi pravim putem, kao što ti je naređeno, i nek tako postupe i vjernici koji su uz tebe, i objesni ne budite, jer On dobro vidi ono što radite. (Hud 11/112).

Zatim:

15. Zato ti pozivaj i budi ustrajan, onako kako ti se naređuje, a ne povodi se za prohtjevima njihovim, i reci: “Ja vjerujem u sve knjige koje je Allah objavio, i naređeno mi je da vam pravedno sudim; Allah je i naš i vaš Gospodar, nama naša, a vama vaša djela; nema potrebe da jedni drugima dokaze iznosimo; Allah će nas sve sabrati, i Njemu će se svi vratiti.” (el-Šura 42/15).

Zatim:

8. i hranu su davali – mada su je i sami željeli – siromahu i siročetu i sužnju.

9. “Mi vas samo za Allahovu ljubav hranimo, od vas ni priznanja ni zahvalnosti ne tražimo! (el-Insan 76/8-9).

U ovoj poslednjoj tački, islamska etika eliminiše pragmatične tendencije i dobija kategorički moralni identitet. U prvom veku islama, moral se u potpunosti zasnivao na verskim principima i pravilima gore navedenim.Svi su muslimani verovali da treba da slede naredbe Kur'ana (a.m.) i da organizuju svoj život u skladu sa učenjem koje je doneo Hz.Poslanik (s.a.v.s.).Približno, iako su se manje-više različita moralna svatanja pojavila pred novim situacijama početkom II. veka, svatanje koje je za princip uzelo tradicionalni islamski moral, zasnovan na Kur'anu (a.m.) i uobličen u životu Hz.Poslanika (s.a.v.s.) a njegovi as'habi (drugovi, sledbenici) su nastavili da postoje. Nastala su bogata literalna dela. Početak proučavanja morala u ovom pravcu, uglavnom od strane muhadisa i učenjaka fikh-a, moguće je pratiti do perioda klasifikacije hadisa.U stvari, u skoro svim hadiskim časopisima, posebno u Kutub-i Sitte, postoje odeljci koji sadrže posebne hadise o moralu pod naslovima kao što su „Kitabu'lEdeb“, „Kitabu'l-Birr“, „Kitabu Husni“ l-hulk". Buhari-jev el-Edebu'l-Mufred. Pored dela koja se sastoje samo od hadisa i vesti o moralu, kao što je Abdullah b.Mubarek-ov Kitabu'z-Zuhd ve'r-rekaʾik, vodeći subjekti četrdesetak hadiskog korpusa, koji se nastavljaju kroz istoriju islamske kulture, takođe su sastojeni temama o moralu. Takođe je neophodno istaći postojanje pitanja o moralu u delima kao što su "ahkamu'l-Kur'an" u nauci o tefsiru i pitanja o moralu u knjigama o fikhu. Jedan od vodećih klasika tradicionalne islamske etike, koja je po broju dela jedno od najproduktivnijih oblasti islamske kulturne istorije je Maverdi-jev Edebu'd-dunja ve'd-din (Bejrut 1978). Zbog svog širokog sadržaja, materijalnog bogatstva, naučne, intelektualne i književne superiornosti, delo je dobilo veliku pažnju u svakom periodu i u svim islamskim zemljama. Ibn Hazm-ov pobožno-filozofski el-A'lak va's-sijer (Bejrut 1985), koji ukazuje moralnost Hz.Poslanika (s.a.v.s.) kao najviši životni ideal za čitavo čovečanstvo, od velike je književne vrednosti kao i od značaja njegovog sadržaja. Ebu Nasr et-Tabersi-jev Mekarimu'l-a'lak (Kairo 1303) jedan je od najtipičnijih primera tradicionalnih etičkih knjiga, koji ukazuju stavove i ponašanja Hz.Muhammeda (s.a.v.s.) u svim oblastima života, prikazuju ga kao moralni ideal. U historiji islamske kulture, značajno mesto u literaturi o moralu zauzimaju književna i naučna dela pisana na arapskom, persijskom i turskom jeziku, koja su oduvek sačuvala svoj pobožni karakter, ali ima raznovrsnost oblika i sadržaja koja ne dozvoljava lako preciznu klasifikaciju. Ibnu'l-Mukaffa-ov čuveni prevod po imenu Kelile ve Dimna (Amman, ts., Mektebetu'rRisale), Ibn Kutajba-ov ʿUjunu'l-a'bar (Bejrut 1986), Ibn Miskeveih-ov (Bejrut-i 98) Mubessir b. Fatik-ov Muhtaru'lhikem (Madrid 1958) jedan je od najstarijih i najvrednijih primera ovog žanra.

Kasnije su književna dela moralnopobožne prirode, moralni aforizmi, poslovice, anegdote i priče pisane pod stereotipnim nazivima kao što su Kabusname, Sijasetname, Nasihatname, Pendname, Futuvvetname. Urađeno je nekoliko turskih bibliografskih studija o islamskoj književnosti o moralu. Jedna od njih, knjige o moralu Bursalija Mehmeda Tahira (Istanbul 1315), daje kratke informacije o 108 knjiga i njihovim autorima. Mehmed Ali Ajni je o turskim moralistima opširno predstavio deset autora i njihove knjige o moralu, (Istanbul 1939). Agah Sirri Levend je dao podatke o imenu, autoru, mestu izdavanja, ukoliko je objavljeno, mestu i datumu 238 knjiga koje je identifikovao kao pisane ili štampane primerke u bibliotekama Istanbula i Ankare pod naslovom „Naše knjige o moralu u doba Ummah” (TDAI Belleten 1963, str. 89-115).

KELÂM – الكلام – (Nauka koja se bavi glavnim principima religije islama).

Osnova problema o moralu kojima se bavi nauka o kelamu su dela slugu (ef'alu'l-ibad), vezana za pitanje sudbine. Zapravo, rasprave o sudbini i u zavisnosti od nje, volji i izboru čoveka, pravdi, dobroti i kubuhu (dobru i zlu),

Salah – صلاح - zdravlje,moralno blagostanje, duhovno spasenje i

Aslah – الْأُصلح - To je jedna od ideja koju su prihvatili Mu'tazile u svom osnovnom pogledu na "vudžub alellah", nisu bile ograničene samo na metafizičke probleme, već su proizvele i rezultate koji su duboko uticali na osnovna razmišljanja o moralu. Iako su se o pitanjima koja čine glavne probleme filozofije o moralu, kao što su sloboda volje, obaveza i odgovornost ljudskog bića prema verovanju u sudbinu, kaznu i nagradu, počelo se raspravljati još u doba blaženstva. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) islama je objasnio muslimanima na odgovarajućem jeziku, objašnjavajući da to pitanje nije pogodno za racionalno objašnjenje. On (a.s.) je odbio da raspravlja o tome. Od početka hidžretskog II. veka, kasniji verski, intelektualni i politički razvoj, to je dovelo do sistematskog pokretanja diskusija na ovu temu. Selef-ijski učenjaci, uglavnom poznati kao pravnici i muhadisi, prihvatili su apsolutnost i neograničenost Allah-ove Teâlâ moći i volje, zajedno sa obavezom i odgovornošću čoveka, i nisu se zadržavali na moralnoj dilemi koja bi neizbežno proizašla iz ovog prihvatanja.Čini se da su neki Umejadski vladari, upuštajući se u nepravedne postupke, hteli da legitimišu svoju surovost i nepravdu tvrdnjom da su ti postupci uslov Božanskog proviđenja, pa se na osnovu toga svatilo da je selefistički odnos prema sudbini dobio pogodan oblik za eksploataciju i da kao takav može predstavljati moralnu opasnost. Nakon ovih događaja, poslanica koju je napisao Hasan-ı Basrî umejd-skom halifi Abdulmelik b. Mervân-u, pitao ga je za njegovo mišljenje o ovoj temi. Ovaj značaj proizilazi iz činjenice da se traktat bavi sudbinom i pobožno-etičkim problemima oko nje, primenom racionalnih metoda, kao i ajeta i hadisa, i tumačenjem ajeta i hadisa sa racionalno doslednim tumačenjima. U ovoj raspravi Hasan-ı Basrija, da oslobodi Allah-a Teâlâ od ugnjetavanja i prinudzvanja koje su primjenjivali neki vladari Umejada, da dokaže da je tvrdnja da su te stvari rezultat Božanskog predodređenja laž koju su izmislili prema svojim željama i pripisali Allahu Teâlâ (Risâle fi'l-ḳader, str. 20), „pripisujući Allahu Teâlâ okrutnost.“, i tako opovrgne njihove dokaze, (ibid, str. 22). Štaviše, teolozi kao što su Ma'bed el-Dzuhenî, Gaylân ed-Dımaşkī, Vâsıl b. Atâ, Yûnus el-Esvârî, ozbiljno su svatali pitanje sudbine i ljudskih postupaka, tvrdeć da Allah Teâlâ može stvoriti samo ono što je dobro za ljude (salah- صلاح), stoga dobrotu treba pripisati Allahu Teâlâ, a zlo čoveku, i stoga čovek ima slobodnu volju. Sa druge strane, osnivač sekte zvane Džehmijje ili Dzebrijje, Džehm b. Safvan je tvrdio da se čovek ne može opisati kao da ima moć (istitaat), da je pod apsolutnom nuždom (prisiljen) u svojim postupcima, da se njegovo takozvano opciono ponašanje ne razlikuje od kretanja krvi u njegovim venama (Bagdadi, str. 211). Kao rezultat svih ovih dešavanja, sudbina, verski i moralni problemi, koji se proučavaju oko nje, bili su među glavnim temama tri izuzetna mezheba koje se sastoje od Mu'tezila, Eš'arijja i Maturidijja.

1).Među pet principa (**usul-i hamse** - الْأُصول الخمسة - Termin koji izražava pet principa verovanja mezheba Mu'tezila.) Mu'tezila, princip pravde, u kojem se tevhid i ostala tri principa mogu pozvati na njega (Kadi Abduldzebbar, el-Muhit bi't-teklif, str. 19), je osnova čitavog sistema mišljenja ovog mezheba. Jasno je da Mu'tezile pridaju takav značaj konceptu pravde u sledeće dve svrhe:

a). Da se apsolutno i transcendentno moralno savršenstvo Allah-a Teâlâ drži podalje od svih vrsta nedostataka;

b). Pobožni, moralni itd. da svoje obaveze i odgovornosti postave na logički dosledno moralno tlo. Mu'tezile izražavaju moralno savršenstvo Allah-a Teâlâ uglavnom u smislu mudrosti. S'hodno tome, sudija radi nešto samo sa svrhom. Rad koji se obavlja bez svrhe je beskoristan i besmislen (razvrat i apsurd). Svi Allah-ovi Teâlâ postupci su svrsis'hodni i stoga mudri. Međutim, pošto Allahu Teâlâ ništa nije potrebno i samim tim nema nikakvu svrhu za sebe, svrha njegovih dela je samo

za dobrobit ljudi. Sva njegova dela su dobra, pravedna i mudra. Zato što On Teâlâ ne čini zlo (Šehristani, Nihaietu'likdam, str. 397-398; Kadi Abduldzebbar, el-Mugni, VI/1, 177-178; VI/2, str. 132). Iz tog razloga, Njegova Teâlâ volja i moć su usmereni samo na dela koja koriste ljudima. Neophodan rezultat ove misli je priznanje slobode volje ljudima. Bez priznavanja ove slobode, ako su svi postupci ljudi prepušteni Allah-ovoj Teâlâ volji i moći, nije moguće govoriti o savršenstvu Allah-ove mudrosti i pravde. Kao rezultat toga, njegovo moralno savršenstvo je narušeno.Pored toga, za vođenje ljudi koji nemaju slobodu da biraju i rade, slanje Hz.Pejgambera (s.a.v.s.) da vodi ljude bez slobode, zaduženi dužnošću i smatrati se odgovornim, dakle, nagrada i kazna (**va'd ve vaîd**- الوعد والوعيد - Jedan od pet osnovnih principa (usul-i hamsa) Mu'tezile.) nemaju nikakvog značaja. Načelo pravde ne samo da zahteva od čoveka slobodu volje, već od njega zahteva i moć razuma, sposobnu da razlikuje dobro od zla, kako bi ovu slobodu iskoristio za dobro. Mu'tezilije su prepoznati kao racionalistički deo istorije islamske teologije zbog velikog značaja koji pridaju ovom pitanju. Dok svi mu'tezile teolozi čvrsto veruju u tačnost informacija prenetih objavom, oni su prihvatili tu informaciju o dobroti i neophodnosti pravnih i moralnih obaveza kao što su vraćanje poverenja, plaćanje duga, zahvaljivanje na blagoslovu, posebno znanje o Allahu Teâlâ (ma'rifetullah) je racionalna informacija. Međutim, da bi znanje uma o vrednostima bilo precizno i pouzdano, ove vrednosti moraju biti nepromenljive. Na ovaj način, Mu'tezile oslobađaju vrednosti morala od relativnosti. Po njima, razum i religija ne pridaju nikakvu vrednost postupcima, oni samo otkrivaju ove ontičke kvalitete koji postoje u njima. Dakle, informacija do koje um dolazi o dobrom i lošem, dužnosti i obavezama, isto je tako sigurna kao i informacija do koje dolazi čulno opažanje. U tom pogledu, Kadi Abduldzebbar ističe da se sudovi o moralu razlikuju od sudova o estetici. Jer, dok su drugi tipovi rasuđivanja psihološki i subjektivni, sudovi o moralu su objektivni sudovi do kojih se može doći mentalnom kontemplacijom. U stvari, iako ljudi sa dovoljno mentalnom zrelošću mogu doneti različite sudove o lepoti slike, oni dele isto mišljenje, na primer, o zlu laganja ili progona. Različita mišljenja o moralnim vrednostima ne proizilaze iz relativnosti ovih vrednosti, već iz drugih sekundarnih razloga kao što je nedostatak znanja (el-Mugni, VI/1, str. 20-22). Prema Mu'tezile, princip neophodnosti dužnosti zahteva ne samo poznavanje dobrog i lošeg, a samim tim i dužnost, već i moć da se dužnost izvrši. Na ovom se mestu javljaju problemi istitâat – الاستطاعة - Izraz koji označava sposobnost i moć vršenja voljnih radnji i teklîf-i mâ lâ yutâk* (obaveza osobe za posao za koji nije sposoban), što Mu'tezile naglašavaju. Prema gledištu koje su jednoglasno usvojili, istita'at, što znači "moć da se učini ili odustane od radnje", nalazi se u osobi prije nego što pokuša nešto učiniti. Okrutnost je, dakle zlo, držati osobu koja nema tu moć. Mu'tezile su optužile Džabri-ju i Ešari-ju, koji su branili suprotno, da su tvrdoglavi i slepo odbacuju neophodne informacije. U stvari, Nazam-ovo pitanje: "Šta je dokaz da je teklif (predlog) nemoguć?"

Navodi se da je smatrao nepotrebnim da se raspravlja pred članom Dzabrije koji je pitao: „Kada dođe do ove tačke, treba da pognemo glave“. (Kādî Abdulcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’lḫamse, s. 400).

(-I- verzija ove teme.(teklîf-i mâ lâ yutâk*- , teklîf – التكليف - Pojam ponude, predloga.

Autor:

MUSTAFA SİNANOĞLU

Izraz u smislu da Allah Teâlâ drži svog mükellef (slugu) obaveznim da učini ili ne učini nešto. Izvedeno od korena kelf, što u rečniku znači „zaljubiti se u nešto, preduzeti zadatak uprkos

poteškoćama“, znači „opteretiti nekoga teškim zadatkom“, (Ragib el-Isfahani, el-Mufredat, "klf" md.; Tehanevi, I, 504-505). U kelamu, predmet teklîf (ponude) se obrađuje u smislu da li je moguće da Uzvišeni Allah smatra svog slugu odgovornim za nešto što ne može sebi priuštiti, (teklîf-i mâ lâ yutâk). Mudra i inteligentna osoba, čije reči i ponašanje podležu šerijatskim posledicama, naziva se mükellef. Usulski učenjaci takođe koriste izraz el-mahkûm aleyh (o kome je izrečena presuda) za mükellef. Da bi se osoba smatrala kompetentnom za teklîf (ponudu), mora imati snage da razume adresu koja mu se obraća i da ispuni uslove. Svrha držanja mukellef-a je ispunjavanje obaveze mukellefa u okviru uslova testa. Uslov obaveze je da lice ima pravo žalbe. Dakle, psihički bolesnici i deca se ne smatraju odgovornim, (Zerkeşî, I, 343-352; Zekiyyuddin Şa‘bân, s. 275-277). U ajetima i hadisima stoji da su i džini dužni da služe Allahu Teâlâ. Prihvaćeno je da se i melecima nudi ponuda u kontekstu ispunjavanja njihovih dužnosti. Iako su Hz.Poslanici (a.s.) bili zaštićeni od greha, smatraju se da su u statusu mukellefa, pošto ismet ne ukida test, (Maturidi, Teʾvilatu'l-Kurʾan, X, 308; Tehanevi, II, 1255). Stvari koje su sluge odgovorne za pobožno činjenje ili izbjegavanje, nazivaju se „ef‘âl-i mükellefîn- أفعال المكلف‡ين - Pojam fikha u smislu ponašanja ljudi koji se smatraju mükellef-ima i odredbi koje se odnose na njih.“, a odredbe koje se odnose na njih nazivaju se „ahkam-ı teklifijje- Praktične odredbe,u smislu odredbi koje određuju obaveze lica. “ (Gazali, I, 65-66). U raznim ajetima i hadisima u kojima je uključen pojam teklîf (ponude), Allah Teâlâ nikome ne nameće ono što je izvan njegove moći:

233. Majke neka doje djecu svoju pune dvije godine onima koji žele da dojenje potpuno bude. Otac djeteta je dužan da ih prema svojoj mogućnosti hrani i odeva. Niko neka se ne zadužuje iznad mogućnosti svojih:majka ne smije da trpi štetu zbog dijeteta svoga, a ni otac zbog svoga dijeteta. I naslednik je dužan sve to. A ako njih dvoje na lijep način i sporazumno odluče da dijete odbiju, to nije grijeh. A ako zaželite da djeci svojoj dojilje nađete- pa, nije grijeh kada od srca ono što ste naumili dadete. Allaha se bojte i znajte da Allah dobro vidi ono što radite.

Zatim:

286. Allah nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih: u njegovu korist je dobro koje učini, a na njegovu štetu zlo koje uradi. Gospodaru naš, ne kazni nas ako zaboravimo ili što nehotice učinimo! Gospodaru naš, ne tovari na nas breme kao što si ga tovario na one prije nas! Gospodaru naš, ne stavljaj nam u dužnost ono što ne možemo podnijeti, pobriši grijehe naše i oprosti nam, i smiluj se na nas. Ti si Gospodar naš pa nam pomozi protiv naroda koji ne vjeruje! (el-Bakara 2/233, 286).

Zatim:

152. i da se imetku siročeta ne približavate, osim na najljepši način, sve dok punoljetno ne postane, i da krivo na litru i na kantaru ne mjerite,- Mi nikoga preko njegove mogućnosti ne zadužujemo-, i kad govorite, da krivo ne govorite, pa makar se ticalo i srodnika, i da obaveze prema Allahu ne kršite,- eto, to vam On naređuje da biste to na umu imali. (el-En‘âm 6/152).

Zatim:

42. A oni koji budu vjerovali i dobra djela činili - Mi nikog ne zadužujemo mimo njegovih mogućnosti- biće stanovnici dženneta, u njemu će vječno ostati (el-A‘râf 7/42).

(Buhârî, “Ṣavm”, 49; Müslim, “Îmân”, 199). Svako će odgovarati za sebe u svojim obavezama prema Bogu.:

84. Zato se bori na Allahovu putu, pa makar sam bio, a podstići i vjernike; Allah će zaustaviti silu onih koji ne vjeruju, Allah je jači i kazne Njegove su strožije. (en-Nisâ 4/84)

Istaknuto je da ljudi ne treba da opterećuju jedni druge mučnim poslovima koje sebi ne mogu priuštiti i da u takvoj situaciji treba da pomognu jedni drugima. Učenjaci kelama su se prvenstveno fokusirali na mudrost Allaha teala da drži svoje sluge odgovornim za određene obaveze u vezi sa predmetom teklîf (ponude), (Buhârî, "Îmân", 22; Muslim, "Eymân", 38, 39, 40). Teolozi Mu'tezile pristupili su ovoj temi u okviru gledišta „aslah". Prema ovome, slanje hz.Pejgambera (s.a.v.s.), otklanjanje svih prepreka pred ljudima kako bi oni mogli da prihvate ili odbace poruku Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i na kraju mogu da snose odgovornost, nagrađujući poslušne sluge i kažnjavajući pobunjenike, stvarajući sluge snagom da rade ono što su dužni, ukazujući umu na istinu, biti dobar čovek koji pati na svetu bez greha ili zločina. Davanje visokih stepena slugama na ahiretu i prihvatanje pokajanja su stvari koje su obavezne za Allaha Teâlâ. Kadi Abduldzebbar navodi da Allah Svemogući daje prednost ljudima tako što ih smatra odgovornim, priprema ih da dobiju nagrade i koristi im (Šerhu'l-Usuli'l-hamse, str. 510; el-Mugni, XI, 134). Maturidijski učenjaci su objasnili razlog i mudrost predloga na osnovu svrhe stvaranja čoveka. Maturidi navodi da je nespojivo sa mudrošću Allah teala da ljudsko biće, stvoreno kao svesno stvorenje, ne drži odgovornim i da ga ne vodi iako ga smatra odgovornim. (Teʾvilatu'l-Kurʾan, IV, 53-54; V, 368-369). Prema njegovim rečima, mudrost naredbi i zabrana je znati njihovog vlasnika. Allah teala je učinio ljudsku vrstu istaknutom spoznajom samog sebe. Nije moguće da ih udalji od bilo čega korisnog, a nije moguće da im zatvori put samospoznaje. Svemogući Allah je stvorio svet koji ukazuje na Njegovo Teâlâ sopstveno jedinstvo i mudrost. Za njega je nezamislivo da mukellef-u uskrati svest o tome; U tom slučaju, ne bi imalo smisla stvarati svet (Kitabu't-Tevhid, str. 157). Prema Ešarijima, iako su sva Božanska dela proizvod mudrosti i pravde, nepotrebno je tražiti mudrost u smislu sticanja koristi ili eliminisanja štete u ovim delima (Ibn Furek, str. 140; videti takođe EI2 [Eng .], X, 139). Islamski učenjaci su takođe razgovarali o tome kako će mukellef biti svesni svojih obaveza.Prema Kadi Abduldzebbaru, Allah Teâlâ obaveštava mukellef-a o koristi ili šteti (hasen, kabih) radnje koja je predmet teklîf – yليفالتك (ponude), putem obrazloženja i prenosa. Iz tog razloga, teklîf (predlog) je podeljen na dva kao racionalan i sem'i (Serhu'lUsuli'l-hamse, str. 510; el-Mugni, XI, 370-372; XII, 508). Iako su rani teolozi Mu'tazile čvrsto verovali u tačnost informacija otkrivenih objavom, rekli su da je informacija o odgovornosti ljudi racionalna.

Međutim, učenjaci Mu'tezile-a su pokušali da uravnoteže um-religiju o **husun i kubuh**- الحسن والقبح - Pojam teologije, morala i fikhske metode, koji je predmet rasprava o prirodi i obimu dobra i zla.), te su prihvatili da se husn i kubuh mogu spoznati objavom kao i racionalnim znanjem. S'hodno tome, postojanje i jedinstvo Allaha Teâlâ, dobrota stvari kao što su pravda, dobročinstvo, zahvalnost onima koji čine dobro, i zlo stvari kao što su poricanje i okrutnost mogu se shvatiti uz obavezno mentalno znanje.Dobrota radnji kao što je obožavanje Alaha Teâlâ, zlo lažnog svedočenja i sleđenja šejtana, takođe se može svatiti teoretski, nezavisnim znanjem. Sa druge strane, oblik, vreme i vrste obožavanja, dobrota i lošost odredaba koje se tiču individualnih i društvenih odnosa, mogu se saznati samo kroz objavu (Kadi Abduldzebbar, Serhu'l-Usuli'l-hamse, str. 310, 564; Ebul-Husejn el-Basri, II, 886-889). Razmatrajući predmet u smislu obaveze, prema Mu'tezile, ljudi su odgovorni za ono što mogu znati na suštinski i teorijski način, bez potrebe da Hz.Poslanici (a.s.) prenosu dobro ili loše ponašanje (Kadi Abduldzebbar, el-Mugni, VI/ 1, str 6264, XI, 101). Maturidi učenjaci su odgovorili na pitanje kako mükellef-i mogu biti upoznati sa pitanjima za koja su odgovorni, na osnovu njihovog razumevanja husn-a i kubuh-a. Imam Maturidi, iako prihvata ulogu razuma u razumevanju dobra i zla, smatra da to ne znači da svaki um može znati dobrotu i kubh delovanje u svim detaljima, nezavisno od objave, da je sposobnost uma za znanje

o vrednostima ograničeno, a saznanje iznad ove granice se ostvaruje kroz objavu (Kitabu't-Tevhid, str. 351-355). Iz tog razloga, Allah Teâlâ je poslao Hz.Poslanike (a,s,) ljudima i podučio ih pravilima koja um ne može znati. Prema Ebu'l-Mujn en-Nesefiju, iako se dobro i zlo mogu svatiti umom, pitanje da je dobro naređeno, a zlo zabranjeno, uči se samo kroz religiju (Tebsıratu'l-edille, I, 457458). Prema Ešari-jima, koji tvrde da su husn i kubh šerijatski, verska odgovornost je utvrđena objavom; čovek se ne može smatrati odgovornim za poznavanje dobra i zla koristeći svoj razum i postupajući u skladu sa tim. Radnja je dobra jer je naređena od Allaha teala, a loša je, jer je zabranjena (Ibn Furek, str. 94-97; Fahreddin er-Razi, str. 237-239).Islamski učenjaci, koji su takođe naglašavali odnos između teklif (ponude) i moći, složili su se da Allah Teâlâ ne smatra mükellef-e odgovornim za ono što ne mogu da priušte. Međutim, po ovom pitanju se raspravljalo teoretski, članovi Mu'tezila i Maturidijja kažu da nije dozvoljeno da Allah Teâlâ smatra osobu odgovornom za ono što ne može priuštiti, dok Eš'arijja i Dzebrijje smatraju da je to racionalno moguće.Mu'tezile teolozi tvrde da ljudi treba da budu u stanju da obavljaju svoje dobrovoljne radnje sa nezavisnom moći i voljom kako bi bili odgovorni. U suprotnom, okrivljavanje i kažnjavanje narušava Allah-ov Teâlâ adl atribut i smatra se ugnjetavanjem (Kadi Abduldzebbar, el-Mugni, XI, 367-372). Prema Maturidijima, naterati čoveka da se obrati Božanskim naredbama i zabranama zavisi od njegove svesti. Međutim, ovo nije vrsta informacija koja se može dobiti na zahtev. Što se tiče odgovornosti, vlast je u istoj poziciji. U stvari, od bespomoćne moći, medžnun* nije odgovoran jer je lišen svesti. Racionalno je nemoguće držati osobu lišenu sposobnosti za rad. Međutim, kao što se vidi na primeru pijanice, odgovara onaj ko svojom voljom izgubi moć. Imam Maturidi, koji odnos teklif (ponude) i moći razmatra sa stanovištem da je istita'at* - الاستطاعة pogodna za obavljanje dva suprotna čina, skreće pažnju na činjenicu da će osoba, ako se ovo ne prihvati, biti lišena moći da čini suprotno akciji, a radnje će rezultirati pojavom prirode, a ne dobrovoljnim radnjama,(Kitabu't-Tevhid, str. 420-425). Dok Ešarije smatraju dozvoljenim da Allah Teâlâ smatra osobu odgovornom za ono što je izvan njegove moći, samo mentalno, a ne fizički, oni uzimaju u obzir da je On Teâlâ tvorac svega, jedini vlasnik i Biće sa apsolutnom voljom. Sa druge strane, Ešarije kažu da se istita'at ne smatra pogodnim za vršenje dve suprotne radnje, i da je za svaku radnju potrebna posebna moć. U ovom slučaju, nevernik ne može da spozna suprotnost neverju, čim upotrebi svoju moć u tom pravcu birajući neverje.

Prema Ebul-Hasanu el-Eš'ariju, u ovom trenutku, iako se može spomenuti da Allah Teâlâ svog slugu smatra odgovornim za nešto što sebi ne može priuštiti, to nije zbog njegove nemoći, već zato što je više voleo neveru i napušten vere (al-Luma', str. 136-137; videti takođe EI2 [Eng.], X, 139). (medžnun*- Prvo značenje: Zaluđen, izgubio razum zbog ljubavi. Drugo značenje: Privučen Božanskom ljubavlju, povučen od svetskih zadovoljstava. Primeri rečenice: „Ko zna koliko se ljudi koji nisu mogli ponovo spojiti sa svojim ljubavnikom iz ljubavi vratilo u Medžnun?“). (**istita'at*** - الاستطاعة - Izraz koji označava sposobnost i moć vršenja voljnih radnji).

Stvari koje ljudi ne mogu sebi da priušte moguće je sakupiti u tri grupe.

1). Stvari za koje Allah Teâlâ zna da se neće desiti i hoće drugačije, kao što je smatranje nevernika odgovornim za veru, iako je to (obično) moguće u smislu zakona razuma i prirode. Ovde je stanje neverstva fiksirano prema izboru sluge, a sluga nije upućen u Allah-ovo Teâlâ znanje o sebi. Islamski učenjaci su jednoglasni u pogledu dozvoljenosti teklifin (ponuda,predloga) o ovakvim pitanjima.

2). Stvari koje su mentalno i praktično nemoguće, kao što su dve suprotne stvari koje se spajaju odjednom i na istom mestu. Postoji i savez kada se tako nešto ne smatra dozvoljenim.

3).Stvari koje su mentalno moguće, ali praktično nemoguće, kao što je letenje ljudi bez vozila. Iako je poznato da Allah Teâlâ nikog ne smatra odgovornim za takva dela, raspravljalo se o tome

da li je to moguće ili ne, Ešarije su to smatrale dozvoljenim, dok su učenjaci Mu'tezile i Maturidije izjavili da to pitanje neće biti smatrano mogućim mentalno (Nureddin es-Sabuni, str. 69-70; Bejazizade, Isaratu'l-meram, str. 248-249.

U suri el-Bekare (2/286):

286. Allah nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih: u njegovu korist je dobro koje učini, a na njegovu štetu zlo koje uradi. Gospodaru naš, na kazni nas ako zaboravimo ili što nehotice učinimo! Gospodaru naš, ne tovari na nas breme kao što si ga tovario na one prije nas! Gospodaru naš, ne stavljaj nam u dužnost ono što ne možemo podnijeti, pobriši grijehe naše i oprosti nam, i smiluj se na nas. Ti si Gospodar naš pa nam pomozi protiv naroda koji ne vjeruje! U suri El-Bekare (2/286):

Iako se može pomisliti da u ajetu postoji neka vrsta teklîf (predloga) koji znači, iako može izgledati kao da jeste, u stvarnosti nije. Zato što je koncept koji se ovde koristi „procena“, a ne teklîf (ponuda). Iako je Uzvišenom Allahu dozvoljeno da nametne osobi ili društvu nešto što oni ne mogu sebi priuštiti da ih testira, nije moguće da ih smatra odgovornim za nešto iste prirode (Nureddin es-Sabuni, str. 69- 70). Učenjaci selefa bili su zadovoljni onima koji su preneli teklîf (ponudu), rekavši da Allah Teâlâ nameće odgovornost osobi onoliko koliko može, a nisu smatrali prikladnim da ulaze u raspravu da li je razumno dozvoljeno da se sluga opterećuje, nego sa nečim što ne može sebi da priušti).

Bibliografija:

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 504-505; II, 1255. Eş'arî, el-Lümaʿ, s. 136-137. Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 157, 351-355, 420-425. a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, IV, 53-54; V (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, s. 368-369; X (nşr. Halil İbrahim Kaçar), İstanbul 2007, s. 308. İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳâlât, s. 94-97, 140. Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 310, 401, 510-512, 564. a.mlf., el-Muġnî, VI/1, s. 62-64; XI, 101, 134, 367-372; XII, 508. Ebü'lHüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 886-889. Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 226-228. a.mlf., el-ʿAḳîdetü'n-Niẓâmiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1398/1978, s. 42. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1322, I, 65-66. Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 457-458. Nûreddin es-Sâbûnî, elBidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1416/1995, s. 69-70. Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1424/2004, s. 237-239. Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 77-78. Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 343-352. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 248-249. a.mlf., el-Uṣûlü'l-munîfe li'l-İmâm Ebu Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 4041. Zekiyyüddin Şa'bân, Uṣûlü'l-fiḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1971, s. 275-277.İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar, İstanbul 2002, s. 302-304. Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2010, s. 310-311. D. Gimaret, "Taklīf", EI2 (İng.), X, 138-139.

(-II- verzija ove teme.(teklîf-i mâ lâ yutâk*- teklîf- Pojam ponude, predloga.

Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk- Teklif, potiče od korena k-l-f, što znači "sviđati se nečemu, preduzeti zadatak uprkos poteškoćama". Kao termin, teklîf (ponuda,predlog) znači „Allah Teâlâ smatra svog mukellef (slugu) odgovornim za to što je nešto uradio ili nije uradio“. To je bio predmet nauke o kelamu i fikhu u kojim slučajevima će mükellef (sluge) biti odgovorne, a u kojim će biti izuzete od teklîf (ponude). Bâkıllânî, el-İnsaf, s. 176. Pitanje da li je teklif-i mâ lâ yutâk, dozvoljen, koji izražava problem kelama koji se koristi u značenju, raspravljalo se u nauci o kelamu, a ovo pitanje je takođe izazvalo razlike u mišljenjima unutar linije Ehl-i-sunnet-a. Teklîf-i mâ lâ yutâk- يتَyكُل مالايطاق ٍيف - je teološki termin koji znači da Allah Teâlâ stavlja na svog slugu teret koji on ne može da podnese.

Prema rečima Ešarija, ova ponuda je moguća. Sa druge strane, šiitski Imamije i Mutezile su tvrdili da takva ponuda nije moguća.

Etimologija

Teklîf u rečniku znaći zamor i trud koja sa sobom nosi umor i teškoće. Pitanje je da li je teškoća i nevolja pre nego što se taj posao završi ili je teškoća sam taj posao? Oni (kelam-misti) se ne slažu oko toga da li je toj osobi Allah Teâlâ dao moć za realizaciju tog dela dok se ono radi. Znači, osim toga, predlog izveden iz korena kelf, što znači „zaljubiti se u nešto, preduzeti zadatak uprkos poteškoćama“, znači „opteretiti nekoga teškim zadatkom koji treba obaviti“.Istılahta ise (U tumačenju), to je povezano sa naredbama i zabranama koje je Allah Teâlâ uputio Svojim robovima. S'hodno tome, teklîf (predlog) je upućivanje naredbe i zabrane mukellef-u. U nauci o kelamu, predmet teklîf (predlog, ponuda) se bavi u smislu da li je moguće da Allah Teâlâ svog slugu smatra odgovornim za nešto što ne može sebi da priušti (teklif-i ma la yutak). Zdrava i inteligentna osoba čije reči i postupci podležu šerijatskim posledicama, naziva se mükellef. Da bi se osoba smatrala kompetentnom za teklîf (ponudu), mora imati snage da razume adresu koja mu se obraća i da ispuni uslove. Svrha držanja mükellef-a je ispunjavanje obaveze mükellef-a u okviru uslova testa. Uslov obaveze je da lice ima pravo žalbe.

Glavna tema

Da li Allah Teâlâ daje svojim robovima ponudu kojom oni ne mogu biti opterećeni? Njegovo pitanje je jedna od tema o kojoj se govori u nauci o kalamu. Pošto je tema vezana za božansku nauku i pravdu, dobrotu i kubuh (Njegova suprotnost, kubuh (kubh) je infinitivna imenica koja znači "biti ružan" i "ružnoća, nešto mrsko".), teklif (predlog), ljudsku moć, svaka grupa je izrazila svoje teološko gledište. Pitanje Teklif-i ma la yutak, povezano je sa moći čoveka više nego bilo koji drugi predmet u islamskoj teologiji i ima mnogo veze sa pitanjem Božanske pravde. Iako svi mutekalimi (ućenjaci Kelam-a) veruju da ljudska bića imaju moć da nešto urade, oni se ne slažu oko toga da li je tu moć toj osobi dao Allah teala pre nego što se to učini ili dok se radi. Među islamskim mezhebima, Eš'arije, mutezile i imamije su raspravljali o ovom pitanju više od drugih.

Mišlenja Eš'arija

Ešarije su mišljenja da je dozvoljeno da Allah Teâlâ nametne takav teklif (ponudu), smatravši da Allah Teâlâ može nametnuti čoveku ono što čovek ne može da savlada i ne može da uradi. Dokazi ovih ljudi je da ljudi sami čine svoja dela i postupke. Oni su mišlenja da, dok je to ovim ljudima dao Allah Teâlâ, sa druge strane, čovek nema moć da obavi taj posao pre čina. Dakle, Allah Teâlâ stavlja na čoveka teret koji on ne može da podnese, ali kada namerava da radi taj posao, daje čoveku moć da to uradi. Eš'arija je izneo dve vrste dokaza, Aklı delil (dokaz uma) i nakli delil (dokaz prenosa), kako bi dokazao stav “teklif-i ma la yutak”.

Nakli delil- Dokaz prenosa – (Svi njegovi prethodnici su dokazi zasnovani na prenosu).

Prema školi Eš'arija, Allah Teâlâ naređuje nevernicima da veruju u Kur'an (a.m.). Ovo je samo po sebi “teklif-i ma la yutak”. Jer, pre nego što poveruje, nevernik ne može slušati Allah-ovu teala reč i ne može je prihvatiti. Da bi nevernik slušao Allah-ovu Teâlâ reč, prvo mora imati veru. Sa druge strane, u Kur'anu (a.m.) stoji da oni (nevernici) ne mogu slušati Allah-ovu Teâlâ reč:

20. Oni na Zemlji ne mogu Allahu umaći, niti, osim Allaha, drugog zaštitinika imaju. Njima će patnja biti umnogostrućena, jer nisu htjeli ni da čuju ni da bilo šta vide, (Sure Hud, 20)

101. onima čije su oči bile koprenom zastrte, da o dokazima Mojim razmisle, onima koji nisu htjeli ništa da čuju. (Sure Kahf, 101).

Takođe je saopšteno da ne mogu da veruju:

6. Onima koji neće da vjeruju doista je svejedno opominjao ih ti ili ne opominjao - oni neće vjerovati, (Sure El-Bekare, 6).

Prema Ešariji, iako je Allah Teâlâ učinio nevernike odgovornim za verovanje, u ajetu je objašnjeno da oni nemaju moć da veruju. Stoga je njihova obaveza da veruju neka vrsta "teklif-i ma la yutak".

Dokaz razuma – (Razumni dokazi. Sve njegove premise su dokazi zasnovani na razumu).

Fahrettin Razi je izneo racionalan dokaz da dokaže da je teklif-i ma la yutak dozvoljeno. Ovaj dokaz je zasnovan na apsolutnom znanju Allaha Teâlâ.

Naime:

U Kur'anu (a.m.), Allah Teâlâ je objasnio da nevernici ne mogu verovati;

Da je bilo moguće da nevernici veruju, Allah Teâlâ ne bi znao za ovo i dao lažne vesti;

Allah-ovo Teâlâ znanje nema granica i svesno je svega;

Allah Teâlâ je naredio nevernicima da veruju;

Zaključak: Allah Teâlâ može da naredi čoveku da čini stvari koje ne može da podnese i koje će biti teklif-i ma la yutak njegovim teklif-om (ponudom).

Mišlenje suda

Sa druge strane, Sudska škola, koja uključuje šiitske imamije i mutezile, smatra da je moguće da veruju nevernici, a to se i ostvarilo. To jest, nevernici mogu i verovali su. Dakle, smisao Allah-ovog Teâlâ teklif-a (ponude) i emirfe (naredbe) je da osoba ima moć da to učini prije toga. Dakle, nevernik mora imati snagu da veruje pre nego što može. Kao rezultat toga, traženje od nevernika da imaju veru nije teklif (ponuda). Šiitski i mutezile mutekalim-i su izneli akli (razumne) i nakli (prenosne) dokaze kako bi dokazali svoje stavove.

Neki od njih su sledeći:

Nakli Delil – Dokaz prenosa

Pravosudna grupa se oslonila na nekoliko ajeta iz Kur'ana (a.m.) da bi dokazala svoje gledište. Ovo su ajeti koji otkrivaju da čovek ima moć da uradi nešto pre nego što to učini. Dakle, nema govora o teklif-i ma la yutak, teklifa (ponude) Allah-a teala za čoveka, a Allah Teâlâ ne nameće čoveku teret koji on ne može da podnese:

286. Allah nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih: u njegovu korist je dobro koje učini, a na njegovu štetu zlo koje uradi. Gospodaru naš, na kazni nas ako zaboravimo ili što nehotice učinimo! Gospodaru naš, ne tovari na nas breme kao što si ga tovario na one prije nas! Gospodaru naš, ne stavljaj nam u dužnost ono što ne možemo podnijeti, pobriši grijehe naše i oprosti nam, i smiluj se na nas. Ti si Gospodar naš pa nam pomozi protiv naroda koji ne vjeruje! (Sura El- Bekare, 286).

Zatim:

55. A ljude, kada im dolazi uputa, odvraća od vjerovanja i od toga da od Gospodara svoga mole oprosta samo zato što očekuju sudbinu drevnih naroda ili što čekaju da ih snađe kazna na očigled svega svijeta. (Sura Kehf, 55).

Akli Delil – Dokaz razuma

Prema ovim mutekallim-ima, moć, snagu, sklonost, starešina i sve što zahteva teklif (ponudu) daju se podjednako i nevernicima i vernicima pre nego što se izvrši delo ili radnja. Ova grupa je takođe iznela nekoliko racionalnih dokaza da dokaže svoje gledište.

Prvi dokaz

Teklif (Ponuda) je istinita ako osoba ima moć da uradi nešto pre nego što to učini; Teklif-i ma la yutak znači, da osoba nema moć ili snagu da uradi tu stvar, a to se ne poklapa sa Allah-ovom Teâlâ pravdom; Allah Teâlâ je intelektualno pravedan i nikoga ne tlači; Teklif (Ponuda) je da osoba učini ili ne učini nešto; Na osnovu pravde Allah-a Teâlâ; Ko ispuni teklif (ponudu) treba ga nagraditi za obročinstvo, a ko ne ispuni ponudu ispitati ga i kazniti; Kao rezultat; Ako Allah Teâlâ nekome stavi teret koji on/ona ne može da podnese, pa u skladu sa ovom ponudom, on tu osobu ispituje, a zatim ga kazni (jer je osoba opterećena teretom koji ne može da podnese i samim tim ne može da ga savlada), ovo bi učinilo da Allah-ova Teâlâ pravda bude dovedena u pitanje i pogažena.

Drugi dokaz

Ovakva ponuda (teklif) je ružna i odvratna: Teklif-i ma la yutak, je mentalno ružno i loše; Doktor ne radi loše i ružne stvari; Allah Teâlâ je lekar; Kao rezultat: Pošto je takva naredba suprotna Allah-ovoj Teâlâ mudrosti i ne poklapa se, Allah Teâlâ ne daje takvu zapovest.

Treći dokaz

Takvi teklif-i (predlozi) su prazni, apsurdni i besmisleni. Allah Teâlâ je lekar; Lekar ne radi prazne i besmislene stvari; Dati nekome teklif (ponudu) koju ne može da podnese i ne može da uradi, prazno, besmisleno i apsurdno je.

Zaključak: Ako mu Allah Teâlâ naredi da veruje iako nevernik ne može verovati, Allah Teâlâ će učiniti nešto besmisleno i apsurdno. Sa druge strane, pošto o Allahu Teâlâ nisu moguće besmislene i prazne stvari, Allah Teâlâ ne daje takvu ponudu (teklif).

Kritike Ešarijinih dokaza

Dokazi Ešarije su odbačeni na sledeći način:

Kritika dokaza o nakli (prenošenju) Ešarije

Adlije tvrdi da je za razliku od Ešarije, moguće je da nevernici veruju. Razlog zašto ne veruju nije zato što Allah teala sprečava njihovu veru, već zato što ne žele da veruju.Kritika i odbacivanje

njegovih Akli delill (razumnih dokaza): Dokazi koje je preneo Fahri Razi i koji se odnose na Allah-ovo Teâlâ znanje, nemaju nikakve veze sa ovim pitanjem.Nauka i znanje nemaju nikakvog uticaja na događaje u spoljašnjem svetu, naprotiv, samo na njih ukazuju; Nevernici ne veruju zato što sami ne veruju; U zaključku: Značenje Allah-ovog Teâlâ saznanja da li će nevernici verovati ili ne je Allah-ovo Teâlâ saznanje da će nevernici ili doneti vjeru ili ostati u nevjerstvu svojom voljom, željom i snagom. (Naprotiv, Allah Teâlâ želi da svi ljudi veruju i okrenu se istini, šaljući vodiče u ovom pravcu). Stoga se Allah-ovo Teâlâ znanje nikada ne pretvara u neznanje, naprotiv, Allah Teâlâ je oduvek znao ko će ili neće verovati svojom voljom.

Nastavljamo sa temom Ahlak ...

Povezujući prihvatanje i objašnjenje čovekove obaveze sa principom da je Allah Teâlâ pravedan, Mu'tezile nisu zanemarile da naprave razliku između dve vrste zla dok su tvrdili da čovek ima sposobnost da bira i čini jedno od dobra i zla svojom slobodnom voljom. Jedno je moralno zlo, što znači

"fisk – الفسق - Termin fikh-a i hadis-a u smislu delovanja protiv naredbi i zabrana vere." ili

"Fesâd – الفساد - To je pojam koji izražava narušavanje prirodne ravnoteže, društvenog poretka i moralne strukture.", češće se izražava terminom kabih

(vidi. HUSUN ve KUBUH- الحسن والقبح - Pojam teologije, morala i fikhske metode, koji je predmet rasprava o prirodi i obimu dobra i zla., a drugo je prirodno ili metafizičko zlo koje proizilazi iz štete i nesreća kao što su bolest, invalidnost i glad. Sloboda volje postoji samo za moralno zlo. U prirodnom zlu, dejstvo ljudske volje i moći je nezamislivo; Ovo je samo po Allah-ovoj Teâlâ diskreciji. Tako su Mu'tezile razdvojili moralni svet i prirodni svet, ili carstvo sloboda i carstvo nužnosti, kao što je Kant učinio mnogo kasnije. Kritika Mulhids-kog filozofa İbnu'r-Râvendî je rako : „Allah teala koji kvari zdravlje svojih slugu i osakaćuje ih, ne može biti sudija u onome što rade“, naišla je na žestoku reakciju mutezilskih teologa,

(Hayyât, s. 12). Prema njima, pripisivanje prirodnog zla Allahu teala ne krši Njegovu pravdu i mudrost.Jer, Allah teala može nanijeti nevolje Svojim robovima sa istom svrhom kao što ih čini odgovornim za svoje dobrobiti i dobrotu.),

(salâh – صلاح - Salah: To znači dobrotu, oporavak, poboljšanje, dobro ponašanje, vrlinu, mir, sigurnost. Salah ṣlạḥ, izvedeno iz arapskog korena slh, potiče od reči „kondicija, zdravlje, moralno blagostanje, lečenje, duhovno oslobođenje“.).

Ove nesreće su ili nagrada za zločin (istitihkak- imati pravo) ili nose dobro koje možemo ostvariti ili ne. To će biti za našu korist, bilo da nas zaštiti od drugih zala na ovom svetu ili da nas Allah teala nagradi nakon smrti.

(ivaz – العوض - Izraz kelam-a, koji izražava da će na ahiretu biti plaćena cena za tuge i bolove doživljene na ovome svetu.)

Ebu'l-Hasan el-Eš'ari, u svom čuvenom govoru u džamiji Basre, prouzrokovao je razliku u mišljenju zbog koje je protivrečio Mu'tezilama i napustio ih, da je Kur'an (a.m.) stvoren (halku'l- Kur'an). Fokusirao se na pogled na Allaha teala (ru'jetullah) i postupke robova. Što se tiče poslednjeg pitanja, koje takođe uključuje moralna ponašanja, glavna pitanja po kojima se Ešarije razlikuju od Mu'tezila su uloga ljudske volje u dobrim i lošim postupcima i relativnost moralnih vrednosti. Ešarije su zadržale svoje prethodno verovanje, prihvativši jednoglasno da je i dobro i zlo stvorio Allah teala. Prema rečima imama Ešarija, „Zlo je od Allaha teala; ali Allah teala nije stvorio zlo za sebe, nego kao zlo za druge, (el-Lumaʿ, s. 125). Ovim je izrazom Ešarija želeo da objasni da se stvaranje zla od strane Allaha teala ne može smatrati ugnjetavanjem, jer dela nemaju vrednost u

poređenju sa Allah-om teala. Prema Ešarijama, vrednosti nisu nepromenljivi atributi glagola; dobro i loše su pojmovi čija je stvarnost određena Allah-ovim teala naredbama i zabranama. U tom slučaju, tek nakon obraćanja u obliku naredbe ili zabrane, odnosno po prepuštanju dužnosti, akti dobijaju vrednost i nastaje odgovornost. El-Bakillani je čvrsto izjavio da um nije sposoban sam da odluči da li je neka radnja dobra, loša, nepoželjna, dozvoljena ili vadžib, i da ove presude neće biti određene odlukom razuma, već objašnjenjem religije (šer'-štetna i loša stvar) (et-Tamhid, str. 97). Eš'ari teolozi poput Dzuvejnija i Gazalija, dok se suprotstavljaju stavu Mu'tezila da su moralne vrednosti apsolutne i da znanje uma o ovim vrednostima spada u grupu obaveznih znanja, oni pokušavaju da dokažu svoje stavove sledećim dokazima: Čovek koji je odrastao i razvijao se u ovim uslovima, biće oslobođen matematičkih aksioma kao što su 2 × 2 = 4, itd. Iako je svestan potrebnih informacija, nema moralno znanje da je laganje loše, a istinitost dobra. Zato što je moralno znanje znanje koje svoju tačnost uzima iz svoje rasprostranjenosti.

(mešurat – المشهورات - Sud koji svi ili neki ljudi prihvataju kao tačan, iako je po stepenu sigurnosti izvan blizine. Vidi BEŞ SANAT i ZANNİYYÂT) (Dzuvejni, el-ʿAkidetu'n-Nizamijje, str. 26-27; Gazzali, elMustasfa, I, 48-49).

Ešarije takođe misle drugačije od Mu'tezila o istitaatu, koji možemo nazvati moralnom moći. Prema ovome, istitaat nije osobina koja je stalno prisutna u čoveku, kako misle mutezile teolozi. Čovek je nekad jak, nekad slab; Dakle, istitaat je moć koju Allah teala stvara u čoveku u trenutku kada čini radnju i to samo na način koji je pogodan za vršenje te radnje, pa stoga nije pogodan za slobodno korištenje jednog od dva dela suprotne vrednosti. Kao takva, osoba može samo da bira i vrši radnju u kojoj može koristiti svoju moć. Nakon što je naveo mnoge ajete u el-Bakillani el-Tamhidu, kako bi potvrdio gledište svog šejha Eš'arija po pitanjima volje i kesb-a, i kao što je običaj, tumačeći odgovarajuće dokaze Mu'tezila (str. 304-308 , 309-321), sažima tradicionalno Ešarij-sko gledište na sledeći način: Iako Allah te'ala stvara radnje sluga, neki od njih takođe imaju kesb. Dakle, radnja je povezana sa dve moći, jedna je kreator, a druga hâdis. Eš'ari teolozi, koji su bili zabrinuti da će biti dato čoveku stepen slobodne volje i moći da izvrši svoje postupke, baciti senku na veru u apsolutnost Allah-ove teala volje i moći. Iako su pokušavali da razviju ideju o kesb, ne može se reći da su u tome bili dovoljno uspešni. Jer, dok su mu'tezile teolozi kao što su Dirar i Muamer ranije koristili ovaj izraz za dobrovoljnu aktivnost čoveka, za razliku od stvaranja (Eš'ari, Makalat, str. 136, 406, 417, 542), Eš' arije su skoro prinudno koristili termin, unevši promenu u sadržaj. Bez sumnje, Ešarije su u praksi cenile vrednost moralnog života barem koliko i mutezile.

U stvari, iako je izgledalo da su ga kasniji Ešarije napustili, imam Ešari se složio sa stavom prethodnika, koji je usvojio da su „vera reč i dela i da se mogu povećati ili smanjiti“ (Makalat, str. 293), i time smatrao dela (ibadet i moral) delom vere. Jasno je da je po rečima M.Watt-a ovaj stav namera da se blokira put ka moralnoj opuštenosti. Međutim, teoretski je nemoguće naći zadovoljavajući odgovor na pitanje kako čovek može da ostvari takav etički život suočen sa Božanskom moći i voljom u smislu koji razumeju Ešarije. Međutim, svi Ešari teolozi su po ovom pitanju pridavali drugostepenu važnost. Zato što je za njih važnije od brige oko postavljanja morala na konzistentnu filozofsku osnovu da veru u apsolutnost Allah-ove teala moći i volje, drže podalje od svih vrsta sumnji. Zato su predlog smatrali mogućim, što Mu'tezile i Maturidi, koji su razmišljali racionalnije, nisu prihvatili sa obrazloženjem da je nespojiv sa principom pravde. Jer, nemoguće je i nezamislivo za Allah-ovu teala moć (Dzuvejni, el-Irshad, str. 203-205). Međutim, teolozi Ešarija, koji su bili upoznati sa više filozofskih ideja kao što su Džuvejni i Gazali, ne izgledaju zadovoljni moralnim rešenjem koje je donela ideja kesb-a. U stvari, Dzuvejni smatra moć koja ima ograničeno dejstvo, odnosno kesb, nesposobnom, kao i moć koja nema uticaja na izvršenje dela (Šehristani, el-Milel, I, 98), isti autor el-ʿAkidetu'n-Nizamijje navodi da je uticaj sopstvene moći na sopstvene postupke. On jasno kaže da je mišljenje da ne postoji takva stvar kao što je dužnost suprotno ideji dužnosti i da će rezultirati poricanjem poruka Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (str. 43-46, 49-

50). U stvari, optužen je da je sledio filozofe zbog svoje misli da je „nepriznavanje moći i nepokolebljivosti za čoveka suprotno razumu i iskustvu“ (Šehristani, el-Milel, I, 98-99). Gazali je, s druge strane, došao do zaključka da je racionalno rešenje problema nemoguć i da je morao da se skloni u otkriće i inspiraciju u sufizmu (Ihjaʾ, IV, 6-7). Iako mezheb Maturidije čini drugu granu Ehl-i-sunne uopšte i ujedinjuje se sa Eš'arijja-ma u osnovnim teološkim pitanjima, ona se, ipak, razlikuje od Eš'arijja u nekim tačkama u pogledu detalja dela sluga koji se tiče morala, kao i u drugim pitanjima nauke o kelamu. Cini se da su u velikoj meri rešili njihove moralne poteškoće. Baveći se temom dela robova (Allaha teala), imam Maturidi je uzeo u obzir i apsolutnost Allah-ove teala volje i moći, kojoj je Ešarija pridavao primarni značaj, i apsolutno i transcendentno moralno savršenstvo Allaha teala, kome su Mu'tezile dale težinu. U stvari, iako prihvata da je Allah teala tvorac svih ljudskih radnji, on tvrdi da ova kreacija ne ide dalje od mudrosti (Kitabu't-Tevhid, str. 216). Međutim, za Allaha teala nije obaveza, suprotno onome što zagovaraju Mu'tezile, da Allahovi postupci budu u skladu sa mudrošću. Kao što su ljudi koji čine mudra dela u svetu iskustva u stanju da čine suprotno, Allah teala je, isto tako, sposoban i za suprotnost mudrosti; ali ne izlazi iz mudrosti jer je oslobođen „neznanja“ i „potrebe“, koji su uzroci odstupanja od mudrosti.Kao rezultat ovoga, suprotno je mudrosti da je Allah-ova teala volja povezana sa svim dobrim i lošim delima ljudi, stoga se ne smatra nepravednom. Jer, iako dela ontički postoje po Allah-ovoj moći i volji, činjenica da ova dela dobijaju jednu od osobina dobrote i zla, stavljaju čoveka u odgovoran položaj i zahtevaju sankciju vezanu za čovekov moralni pristup ovom činu. Prema ovome, suprotno tvrdnji Ešarije, dela se moraju pripisivati ljudskim bićima u smislu posedovanja moralnih kvaliteta kao što su poslušnost, pobuna, dobrota i zlo, i da im se naređuje ili zabranjuje, nagrađuje ili kažnjava. Zato što se „Allah-ova teala dela ne mogu opisati kao dobra ili zla“ (Kitabu't-Tevhid, str. 170). U tom slučaju radnje ne mogu biti „Allah-ov slučaj“ po svojim moralnim osobinama (isto, str. 308). Prema Imamu Maturidiju, „stvorena moć je uzrok slobode, a ne nužnost“ (ibid, str. 239). Ovakva moć, omogučava čoveku da on ima slobodu da izabere i učini jednu ili drugu radnju koja ima suprotne moralne vrednosti, ponovo suprotno stavovima Ešarije. Osim toga, on je psihički svestan ove slobode. Dakle, vera u kada-i (odredzenje) i kazâ - القضاء – sudbinu, ne predstavlja izgovor za ljudska zla (ibid, str. 226, 239, 309-312). Dakle, postoji očigledna razlika između značenja koje Ešari pripisuje terminu kesb i značenja Maturidija. Kesb, kako ga svataju Ešari-je, skoro da u njemu nedostaje sadržaj volje i starešine, i ovo svatanje je primoralo Fahredin er-Raziju da otvoreno kaže: „Čovek, na izgled da ima slobodu, lišen je slobode“ (Serhu esmaʾillahi' l-husna, str.250).

Takvo svatanje otežava uspostavljanje nauke o Ahlaku (moralu). Sa druge strane, Maturidije, koji koriste kesb u istom ili bliskom smislu sa slobodom (ihtijar) i činjenjem (glagol), sledili su dosledniji put u pogledu prepoznavanja moralne ličnosti ljudskog bića sa tumačenjem koje su doneli, vodeći računa o psihološkim faktorima kao što su starost, volja i odlučnost koji određuju moralni pristup čoveka činu, sa tumačenjem koje dovode do doslednijeg načina u pogledu upoznavanja moralne ličnosti čoveka.

(ihtijar – الإختيار - Termin fikh-a, koji, zajedno sa pristankom, odražava dva različita aspekta volje i daje posebno značenje kao volja uzroku pravnog čina).

Sa istom moralnom mišlju, Maturidije su se složili sa Mu'tezile da se, da bi obaveza stekla legitimitet, treba poznavati dobro i zlo, dakle dužnost, i posedovanje moći koja je pogodna za ispunjavanje dužnosti. Maturidi je jasno rekao da je ljudski um stvoren sa moći da svati moralne vrednosti (Kitabu't-Tevhid, str. 221-222).Maturidi, koji smatra da je smatranje slabe osobe odgovornom (teklif-i ma la jutak) racionalno apsurdnim (fasid. Vidi. Fasid), sledivši srednji put između Mu'tezila i Eš'arijja u pogledu vanzemaljskih sankcija verskih i moralnih postupaka.On se, ipak, složio sa Ešarijom u stavu da kazne za veće i manje grehe osim neverovanja i mnogoboštva neće biti trajne i da ne bi bilo protivno mudrosti da im Allah teala oprosti ako to želi, usvojivši koncept pravde i mudrosti mutezila. Uostalom, nemoguće je složiti se sa Fazlurahman-ovim

mišlenjem da teološke rasprave u istoriji islamske misli nisu imale uticaja na moralne koncepcije muslimana (vidi EIr., I, 720). Naprotiv, gore pomenute stavove teologa ehli sunneta prihvatila je većina muslimana, zbog čega je sudbina bila među principima verovanja ehl-i- sunneta, dobrota i zlo su zavisili od volje Allaha teala, a izvor moralnih obaveza kao što su vera i ibadet, bili su pobožni, misao je postala dominantno gledište među muslimanima.

Međutim, sigurno je da je mistični moral, koji je počeo da se razvija i jača od II veka po Hidžri, imao veliki uticaj na mase. To je, pre svega, proizilazilo iz činjenice da se misticizam fokusirao na praksu, a teologija na teorijske moralne probleme.

TESAVVUF

Iako termin sufizam nije postojao u ranim periodima islama, sam Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je živeo odmerenim asketskim životom i ohrabrivao ljude oko sebe na ovaj život. Ebu Hurejra r.a kaže da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) preminuo a da nije jeo ječmeni hleb (Buhari, "Etʿime", 23; Muslim, "Zuhd", 22; Musned, V, 253, 260, 267). U stvari, kao logična posledica islamskog verovanja da je svet prolazan i da pravi i večni život počinje tek posle smrti, bilo je besmisleno pridavati više važnosti prolaznim zadovoljstvima ovog života nego što je potrebno. Iako Kur'an (a.m.) obaveštava mudžahide islama da će steći mnogo plena zahvaljujući osvajanjima,:

19. i bogatim plijenom koji će uzeti, jer Allah je silan i mudar.

20. Allah vam obećava bogat plijen koji ćete uzeti, a s ovim je požurio i ruke ljudi je od vas zadržao – da bi to bio poučan primjer za vjernike i da bi vam na Pravi put ukazao (el-Feth 48/19-20),

to nas podseća da ima više plena u očima Allaha teala (na Ahiretu). :

94. O vjernici, kada u boj krenete, na Allahovu putu, sve dobro ispitajte i onome ko vam nazove selam ne recite: “Ti nisi vjernik!”- kako biste se domogli ovozemaljskih dobara; ta u Allaha su mnoge dobiti! I vi ste prije bili kao oni, pa vam je Allah darovao milost Svoju; zato uvijek sve dobro ispitajte, a Allahu je, zaista, poznato ono što radite. (en-Nisâ 4/94).

Objašnjenja Kur'ana (a.m.) i Hz.Poslanika (s.a.v.s.) o sreći koju će oni koji veruju i čine dobra dela, zadobiti na ahiretu i bedu onih koji čine zlo, dovela su do razvoja osetljive verske i moralne svesti kod muslimana. Međutim, nakon smrti Allah-ovog teala Hz.Poslanika (s.a.v.s.), građanski ratovi koji su izbili u periodima as'haba i Umejada, sukobi između političkih grupa, negativan razvoj događaja kao što su nepravedna štednja nekih vladara, zamena shvatanja života zasnovanog na moralnim vrlinama kao što su takva (pobožnost), zuhd (asketizam), pouzdanost, samopožrtvovanje u doba blaženstva, strašću za bogatstvom, pompom i razmetanjem, to je dovelo do ozbiljnog nezadovoljstva među onima koji su skloni asketskom moralu, posebno među as'habima kao što su Ebû Zer elGıfârî, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Abdullah b. Mes‘ûd, Selmân-ı Fârisî, Huzeyfe b. Yemân i Ebu’d-Derdâ. Ibn Haldun, poznat po okretanju ka asketizmu, držanju podalje od javnosti i davanju težine ibadetu, iako kaže da je počeo da se naziva sufija i mutasavvıfe od II veka (po hidzri), poznato je da se ovi termini još nisu upotrebljavali pre kraja II veka po hidzri, (Muḳaddime, III, 1097-1098). Reč Zuhd (asketizam), s druge strane, prvi put je upotrebio Hasan-ı Basri u smislu „okretanja od sveta“ i da izrazi životni stil određene grupe, (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 62). Iz tog razloga, Hasan-i Basri se generalno smatra osnivačem sufizma. Naime, oko njega su se okupili ovi zahidi, koji nisu bili zadovoljni sadašnjom administracijom, moralnim i društvenim stanjem; zvali su se mu'tezile (ne brkati sa Mu'tezile, koja se pojavila kao teološki mezheb), što znači "oni koji napuštaju ljude zbog svog zuhda i takva, i oni koji biraju asketizam nad svetskim

dobicima kao što su rang i bogatstvo". Formirali su različite grupe kao što su zuhhad, ubbad i bekkain. Termin sufizam je verovatno nastao početkom II ili krajem III veka po hidzri, (Ali Sami en-Nessar, III, 30). Naknadni razvoji su uglavnom bili dvosmerni. Sve dok jedna grana sa punom predanošću usvaja verska i moralna pravila, druga grana ne prelazi sva moralna pravila, drugim rečima, on je tvrdio da ako se ne eliminiše dualnost (dvojnost) dobra i zla, ne može se postići potpuni tevhid i ne može se biti pravi sufija. Oni koji su u prvom svatanju, generalno nazvanim „sunitski misticizam", smatraju Hz.Poslanika (s.a.v.s.) najvišim moralnim primerom, navode da su sufije ti koji najpedantnije primenjuju njegov ahlak (moral), (Suhreverdî, s. 130, 149, 151). Pored toga, u sunitsko sufijskim izvorima, mnogi as'habi, od kojih je većina bila iz Ehli- el-Suffa, posebno Hulefa-i Rašidin, sa jedne strane, značaj religioznih moralnih vrlina kao što su takva, vera', namera i iskrenost, koje se nazivaju „dela srca" (a'malu'l-kalb), naglašena su u delima koja su u velikoj meri pratila liniju ehli sunneta i fukaha, kao što su: Knjiga Abdullah b. Mubârek-a Kitâbu'z-Zuhd'u, Muhâsibî-ova knjiga er-Riʿâye liḥuḳūḳıllâh'ı, Kelâbâzî-ova knjiga et-Taʿarruf li-meẕhebi ehli't-taṣavvuf'u, Ebû Tâlib el-Mekkî-ova knjiga Ḳutu'l-Kulûb'u, Serrâdz-ova knjiga el-Lumaʿı, Kuşeyrî-ova knjiga er-Risâle, Hucvîrî-ova knjiga Keşfu'l-maḥcûb'u, Gazzâlîev ihja, Suhreverdije-va knjiga ʿAvarifu'l-maʿarif, dok su sa druge strane, takozvane sufije (mustsvife) koji su potcenjivali verske i moralne zakone i njihovu praksu (a'mal-i cevarih) pod maskom sufizma, dervišizma i melameta, kao i to što su na osnovu toga zanemarili ove vrline, bili su žestoko kritikovani. Skoro svi sunitski mutasavvıfe (mistici) su izjavili da su moralne aktivnosti i vrline podjednako važne kao i sufijske aktivnosti kao što su ibadet i zikr u sufijskom životu. Mnogi mutasavvıfe (mistici) su pokazali njihov odnos sa ahlakom (moralom) u definiciji pojma sufizam. U stvari, prema Ebul-Hasanu en-Nurij-u, „Sufizam nije ni skup ceremonija niti gomila znanja; naprotiv, sufizam je samo ahlak (moral)". Isti sufija je izjavio da se sufizam sastoji od vrlina slobode, futuvet, oslobađanja od svetovnih nevolja i velikodušnosti. (الفتوة - futuvet, dok je u početku imala tesavvuf (mističnu) prirodu, institucija koja se od XIII (XIX) veka po hidzri, transformisala u društvenu, ekonomsku i političku organizaciju. U rečniku Feta, „mlad, hrabar, velikodušan"; futuvva znači "mladost, herojstvo, velikodušnost". U sufijskim izvorima, zabeleženo je da su od II (VIII) veka po hidzri pa nadalje, vodeće sufije počeli da koriste reč futuva kao tesavvuf (mistični) termin).

Prvi sufija koji je pomenuo futuvvu bio je Ali Sâmî en-Neşşâr. Iako navodi da je Fudayl b. İyâz (um. 187/803) i da tu reč opisuje kao „da ne krivim prijatelje" (Neşʾetu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, III, 403), pre toga je Džafer es-Sadik (um. 148/765) rekao: „Za nas je futuva ponuditi nešto što je pronađeno, za dobrobit drugih, po mogućnosti da bude zahvalan za nešto što se ne može dobiti", (Kuşeyrî, s. 478). U stvari, Ibn Kajjim el-Cevzijja takođe navodi da je Dza'far es-Sadik taj koji je pomenuo futuvva po prvi put). Bilo je i onih koji su ukratko opisali sufizam kao "husnu'l-hulk" ili "el-ahlaku'rradijje", (Hucvîrî, I, 237-239; Herevî, s. 23). Hasan-i Basri je naveo da se ljudi takvâ-a (pobožnosti) mogu prepoznati po moralnim vrlinama poput lepog ponašanja, kao što su istinitost, posvećenost sıla-i rahim- صلة الرحم – (Moralni izraz koji se odnosi na održavanje rodbinskih veza u životu, posećuju rođake jedni drugima i uspostavljaju dobre odnose.), porodična ljubaznost, saosećanje prema siromašnima, sloboda od ponosa i arogancije, slaganje sa ljudima i dobra narav. On je naveo da se može prepoznati po moralnim vrlinama kao što je dobar karakter. U Suhravardi-jevom Avârifü'l-maʿârif-u (str. 151), koji je jedan od najrazvijenijih primera sunitsko sufijske književnosti, glavne moralne vrline sufija su u potpunosti navedene u okviru tradicionalnih islamskih moralnih standarda. Sve sufije visokog ranga navode da je sufizam stanje i način života. Prema ovome, sufizam se u velikoj meri sastoji od mističnih iskustava sufija; dakle, to je subjektivno polje i u smislu mišljenja i ponašanja. Važnost ovakvog stanja u pogledu morala je u tome što je teško uspostaviti moralnu nauku koja ima apsolutnu i opštu validnost u takvoj oblasti. Kao rezultat ove teškoće, pojavile su se različite mistične struje, počev od prvog perioda asketskog morala, koji je izuzetno posvećen sunitskim principima, do potpunog poricanja morala

i izrugivanja zajedničkim moralnim pravilima. Čak i u moralnom svatanju umerenog sufije postoje neke nedoslednosti. Ova situacija se može lako razumeti iz objašnjenja glavnih koncepata vezanih za sufijsku etiku. Naime, svi mistici su usvojili oprezan odnos prema ovozemaljskim blagodatima i prilikama, usvajajući principe kao što su zuhd, takva, i pristanak, sa pristupom koji potiče iz Kur'ana i Sunneta. Međutim, dok Kur'an i Sunnet predviđaju da ih koriste za Allahovo zadovoljstvo i sreću ljudi u okviru utvrđenih principa, umesto da budu zarobljeni u ovozemaljskim mogućnostima, ovaj pozitivan pristup se postepeno transformisao u negativno shvatanje u sufijskom moralu da vezanost za svet dovodi do degradacije duše, te je stoga neophodno raskinuti te veze za večno spasenje, ukratko „umri pre nego što umreš“.Uprkos jasnom stavu i upozorenjima Hz.Poslanika (s.a.v.s.) na ovu temu (Buhari, „Zakat”, 30, „Savm”, 54, 55, „Adab”, 33; Muslim, „Zakat”, 54, „Sıiam”, 182, 192 ; Tirmizi, “Iiamet”, 60), elementi u tevekkulu su uklonjeni, smatravši da se tevekkul sastoji od “napuštanja”.Prema ovom svatanju, sufi je „osoba koja procenjuje trenutak (ibnulvakt- U sufijskoj tradiciji postoji mnogo termina, "ibn ul-vakt" je jedan od njih. Dok se božanska dimenzija, koja izražava situaciju izvan ili iznad poznatog vremena, uvek se naziva ân-ı dâim:Oni koji dožive ovaj trenutak nazivaju se "ibn al-vakt". Osoba koja je postala Ibn ul-Vakt je ona koja je pod kontrolom vremena. Sufije zamišljaju termin Ibn ul-Vakt više kao "dete vremena". Neki od sufija podrazumevaju vreme u kome se nalaze pod pojmom vremena.Osoba koja je dostigla istinu nalazi se između prošlosti i budućnosti; Rekli su da je i sufija dete vremena.Neki pesnici su ove pojmove tumačili na različite načine i svatali ih kao „ako ti vreme ne odgovara, onda prati vreme”.); Nema mudrosti u srcu onih koji se brinu za sutra“ (Muhibi, III, 148). Hudzviri smatra da je nemoralno podnositi ovozemaljske terete (monopol) i pribegavati uzrocima (Kesfu'l-mahcub, I, 237). Abdulkadir Gejlani je takođe rekao da osoba za koju Allah teala smatra da je siromaštvo pogodno za njega, želi da bude bogat, on to tumači kao da ne voli Allah-ov teala izbor. (el-Fethu'r-rabbani, str. 193). Kao rezultat takvog svatanja tevekula, Hudzviri kaže: „Ne forsirajte svoju sudbinu; jer se predvečna podela ne menja prisiljavanjem“ (Kesfu'l-mahcub, I, 363). Prema el-Gazaliju, najveći stepen siromaštva je izbegavanje posedovanja imovine, jer čovek mrzi svetsku imovinu i zabrinut je zbog njenog zla i preokupacije. Gazzali smatra osobu koja ima ovo razumevanje zahidom (Ihiaʾ, IV, 190). Međutim, isti autor za neznanje optužuje i one koji tevekkul svataju kao „biti poput odbačenog kardigana ili gomile mesa na slamnjači“ (isto, IV, 248).

Osim toga, nijedan veliki mistik nije pozdravio prosjačenje ili klanjanje bogatima zbog njihovog bogatstva (Goldziher, str. 139). Neke mutasavvıfe (mistici), kao rezultat njihovog razumevanja tevekul-a, smatrali su tretman suprotnim tevekul-u, kao i to da su smatrali vrlinom dobrovoljno podnošenje bolesti. U stvari, prenosi se da je Ahmad b. Hanbel naveo da je za one koji veruju u tevekkul bolje da napuste lečenje umesto da uzimaju lekove, sirup, itd. Dok je Sehl et-Tusteri rekao da bi bilo prikladnije da neko prekine lečenje nego da se leči, čak i ako je to bilo sa namerom da se bolje obavlja ibadet. Međutim, Ebu Talib elMakki i Gazali, koji su prenosili ove predaje, nisu zanemarili da skrenu pažnju na pogubnost takvog stava (Kutu'lkulub, II, 22-23; Ihjaʾ, IV, 286-287). Iz tog razloga, pogrešno je generalizovati ovaj negativan stav prema tretmanu na sve sufije, kao što je to učinio Goldziher (videti Le Dogme et la Loi de l'Islam, str. 125). Svi tesavvuf-ski (mistični) trendovi smatrali su one muslimane koji su imali sposobnost vidzenja izvan ovog života, kao na nešto spolja, kompetentne, pristojne ili obične ljude, ili kao ljude koji su bar više voleli da se drže podalje od srca (u zabačenost, povučenost). U stvari, Serraj je zabeležio da je bilo i onih koji su se povukli u planine, pećine, sela ili pustinje da bi disciplinovali svoju dušu i stekli visoke činove, koji ih je, ujedno, i kritikovao, (el-Lumaʿ, s. 527-529). U mnogim mističnim izvorima, sa divljenjem se pominje da se Mâlik b. Dinâr držao podalje od društva i mešao se sa psima,(Ebû Nuaym, II, 359). Čak i Hudzviri kaže: „Sufizam je držati se podalje od ljudi“, (Kesfu'l-mahcub, I, 233). Posebno držanje podalje od bogatstva i nosilaca položaja, jedno je od najvažnijih pravila misticizma. Fudail b. Ijaz je rekao da je čovek koji izbegava da bude blizak sa državnicima vrliji od osobe koja klanja noću, a posti danju, obavlja hadž i umru, bori se na Allah-ovom teala putu, a razgovara i sa

državnim velikodostojnikom, (Ebû Nuaym, VIII, 98). S druge strane, Shakik-i Belhi je očekivanje nečega od bogatih svatio kao „uzimanje bogova osim Allaha teala“, (Sulemî, s. 65). Isto tako, mistična svatanja o braku razlikuju se od sunneta Hz.Poslanika (s.a.v.s.), iako u različitom stepenu. Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je načelno odbacio sveštenički život, (Dârimî, “Nikâḥ”, 3; Musned, VI, 226), iako objašnjava i podstiče važnost braka, (Buhârî, “Nikâḥ”, 1; Tirmizî, “Nikâḥ”, 1; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 1; Müsned, V, 163, 421). Neke sufije, kao što su Ebû Suleyman ed-Dârânî, Bişr el-Hâfî, Mâlik b. Dinâr, smatrali su neophodnim da žive u zuhd (asketski) život, za život morala i sigurnost vere. Poslednji od ovih ga je upitao: "Zar se nećeš oženiti?" On je odgovorio onima koji su pitali: "Razveo bih se da mogu", (Ebû Nuaym, II, 365). Čak i umereni mistik kao što je Hucviri, kaže da je suština puta sufizma živeti neoženjen, (Keşfü’l-maḥcûb, II, 611). Međutim, i ovaj autor i mnogi drugi sunitski mistici, smatrajući da je brak savet Hz.Poslanika (s.a.v.s.), navodili su da bi bilo prikladno da se čovek odluči prema mogućim koristima i štetnostima braka u pogledu sopstvenog verskog i moralnog života. Osim toga, bilo bi pogrešno misliti da je sufizam život potpuno povučen.Naime, u mnogim mističnim izvorima naglašen je značaj ulaženja napora za unapređenje ljudi kroz život u društvu, a pravila morala i ponašanja, prava i odgovornosti koje zahteva društveni život su obuhvaćena naslovima kao što su "adabu's-suhbe - etika (edeb) prijateljstva." i "adabu'l-uhuvve – etika (edeb) bratstva". Kao što je Hudzviri zabeležio u (Kesfu'l-mahcub, II, 427),prema poznatim ličnostima sufizma, izvor svih loših navika i ružnog ponašanja koje odbacuju i vera i razum je nefs. U sufijskoj etici, duša, koja predstavlja višu stranu duhovnog ja čoveka, često se poredi sa melekom i sa šejtanom. Stoga se moralna zla mogu sprečiti samo stavljanjem duše u poslušnost i borbom, razbijanjem loših sklonosti duše i čišćenjem od loših navika i prohteva. Gazali kaže: „Ako se čovek bori sa svojim strastima, štiti se od njihovog pritiska i tako stekne navike slične moralu meleka, njegovo srce postaje kuća meleka“ (Ihjaʾ, III, 27). Hudzviri je takođe smatrao da je otpor željama duše početak svih ibadeta i najvredniji moralni napor (Kesfu'l-mahdzub, II, 427). Ova borba, koja je u sufijskom moralu predviđena da se vodi protiv nefsa, svojevrsna je borba za oslobođenje volje, za oslobađanje od zavisnosti od telesnih i svetovnih strasti koje sprečavaju ljude da dođu do moralnog savršenstva i približavanja Allahu teala. U tom pogledu sloboda ima veliku vrednost u sufijskoj etici.Na osnovu principa da sve osim Allaha teala, što obuzima ljudsku svest, ograničava slobodu, mistici su smatrali da je čak i želja za blagodatima raja suprotna stvarnoj slobodi (Kušairi Risalesi, str. 365).

Prema Kušajri-ju, sloboda je činjenica da ništa osim Allaha teala ne utiče na slugu. Prava sloboda je u punom ropstvu (ibid, str. 364-365). Ibrahim b. Edhem je, s druge strane, objasnio slobodu kao napuštanje sveta pre smrti (ibid, str. 366). Sufijski izvori su puni memoara i legendi koje opisuju borbu velikih sufija za postizanje takve slobode. U stvari, "makam fakr – Stepen Fakira-Fakir – Siromah.Siromašno stanje. Siromašnost je nešto što spada u suštinu čoveka... Nemojte biti potrebni. 'Moja sirotinja je moja čast', rekao je Časni Poslanik (s.a.v.s.).Bio je ponosan na svoje siromaštvo, on (a.s.) je svoje siromaštvo doživljavao kao razlog za ponos. Svatanje koje siromaštvo vidi kao razlog za ponos, za razliku od modela savremenog čoveka, koji život doživljava kroz posedovanje, a kako se bogati postaje sve siromašniji)." u sufizmu takođe uključuje slobodu. Jer, siromaštvo je više od toga da čovek nema ništa, znači ništa ne može imati ljudsko, (ljudske zelje, ljudske potrebe), (Sulemi, str. 215). Prema tome, sloboda, kako se njome rukuje u filozofiji i teologiji, nije polazište morala, već njegova svrha. Iz tog razloga, sloboda je teško dostižna. Iako na početku sufijskog suluka (suluk – السلوك - Termin sufizam u smislu duhovnog putovanja aspiranta pod nadzorom majstora.) ima volje, slobode nema. Uz navođenje majstora, učenik stiče slobodu oslobađajući se veza sveta i duše, zahvaljujući žestokoj borbi tokom plovidbe. Filozofija je teorija, sufizam je praksa; Dakle, filozof nastavlja razumom, sa sufijskom voljom, i na kraju dostiže i domišljatost i slobodu. Međutim, prema mističnom svatanju, volja čoveka uvek zavisi od Allah-ove teala volje. Sa ove tačke gledišta, nespojivo je sa mističnim adabom da sufija čak i govori o sopstvenoj volji. Hucviri je želeo da objasni ovu dilemu kada je rekao: „Ljudi tevhida su oni koji su prisiljeni svojim rečima, i oni koji su predodređeni (slobodarski) svojim delima“ (Kesfu'l-

mahcub, I, 211). Keljabazi navodi da svi mistici pripisuju radnje ljudima u pravom smislu, da ljudi žele te radnje, koje su njihov sopstveni dobitak ove radnje, da nisu bili pod silom ili prinudom (Istikrah) (et-Taʿarruf, str. 64), ovom objašnjenju treba pristupiti sa oprezom.Jer, poznato je da su se mnogi mistici pre i posle ovog autora zalagali za određeno teorijsko razumevanje el-cebira, (el-cebir – الجبر - znači fiksna sudbina tj. sudbina koja je naređena da se desi pod moranjem bez prava čoveka na biranje). U stvari, ovo shvatanje proizilazi iz tumačenja principa tevhida i tevekula u sufizmu. Prema Kušejrijevom izveštaju, Cunejd Bagdadi je opisao tevhid kao „znanje da su sva dela svih stvorenja od Allaha teala“ (Kušejri Risalesi, str. 102). Prema Zunnun el-Misri, tevhid i tevekkul onemogućavaju, prvo, uzimanje bogova osim Allaha teala, i drugo, pokazivanje drugih razloga osim Njega teala (Ghazali, Ihjaʾ, IV, 264). U stvari, tevhid u prvom smislu je, po Herevijevim rečima, „tevhid običnih ljudi“, a drugi je „tevhid vazduha“ (Menazil, str. 51). Mistici ne mogu da podnesu ni da slušaju gledište da čovek sam stvara svoje postupke. U stvari, kao što je Kušejri preneo (Kušejri Risalesi, str. 121), Haris el-Muhasibi nije prihvatio nasledstvo od svog oca, pošto je bio od Kaderijja. Sunitski mistici, koji su bili zabrinuti da će razumevanje cebir-a – الجبر dovesti do moralne neodgovornosti, i da je bilo čak i onih koji su imali ovu sklonost, videli su Ešari-jevo umereno razumevanje cebir-a – الجبر kao izlaz. (cebri mutavassit- znači nije džabr u potpunosti niti je ihtijar u potpunosti nego je između. To znači da je čovek pod sudbinom u nekim stvarima i pod izborom u nekim stvarima).U stvari, Gazzali je imao veoma teško vreme da ne padne u apsolutnu prinudu dok je davao mistična objašnjenja ovih koncepata u poglavljima „Tevbe“, „Tevhid i Tevekkul“ Ihjaʾu ʿulumi'd-din. Konačno, Gazali je uporedio stavove Džabrije, Mu'tezile i Ešarije o slobodi sa opisom slona, kojeg slepci pokušavaju da prepoznaju pipajući. On je na neki način došao do agnosticizma izjavom da predmet volje i slobode razumevanje cebir-a – الجبر koja dominira sufizmom, i razumevanje istine i ezoterizma, čije postojanje je usvojeno pored šerijata i prividnog, nikada nisu doveli prave sufije do moralne i verske opuštenosti, naprotiv, pridavali su veliki značaj na dobrovoljni ibadet i dobra dela pored onoga što je vera učinila obaveznim.Kako Hucviri navodi, nije velikodušnost dati zekat na 200 dirhama sa 5 dirhama računajući nečiju imovinu prema ovoj grupi; Pravi velikodušni sufi je sufija koji ne treba da daje zekat jer sve što ima troši na Allah-ovom teala putu (Kesfu'lmahcub, II, 537).

Istina i ezoterija su moralna suština koja se mora poštovati u ibadetu i drugim dobrim delima za pravog sufiju.Iz tog razloga, u glavnim sufijskim izvorima, "a'mal el-kalb" kao što su namera, iskrenost, strahopoštovanje i takva, kao i pozitivni efekti za koje se očekuje da će ibadet pokazati na moral, dobijaju široku pokrivenost pored spoljašnjih ili fikh uslova i principa ibadeta.Međutim, koncepti kao što su Hallaževo jedinstvo postojanja, Bajezid Bistami-jeva tajna, Ebu Said el-Harraz-ov fenâ*, Hamdun el-Kassar-ov melamet i Ibn Hafif-ova okultacija, koja je izazvala veliko interesovanje u vremenu, posebno u sufilizmu, takođe činjenica da postoje ekscesi koji se ne mogu pomiriti sa šerijatom i moralnim principima, i koji mogu dovesti do anarhije morala u tumačenjima i praksi ustanovljenim na filozofskom sufizmu, koje je razvio Ibn el-Arabi i koje su zatim nastavili sufije jedinstva kao što su Sadreddin Konev-i i Celaleddin Rumi. Uprkos oštrim kritikama selefista kao što su Ibn Tejmijja i Ibn al-Javzi, bujnost i moralna ravnodušnost u ime sufizma, pod uticajem starih turskih i iranskih verovanja i tradicija, kao i gulat-i šiita, učinili su svoje prisustvo koje se osećalo još od Ibn el-Arabija. Pokreti kao što su hurufizam, koji je postao novi mistični pokret sa Fazlullahom el-Hurufi el-Esterabadi-jem, i bektašizam, koji je dobio rafizi-estemički karakter, uticajem ovog pokreta, kao što su babaizam, kalenderizam, hajdarizam, abdalizam, kako na književnom polju tako i u praktičnom životu, veri i verovanju. Oni su održavali u životu takozvani melamet i ibahizam u moralnom smislu. Međutim, od njih je samo bektašizam bio uticajan dugo vremena, dok ostali nikada nisu mogli da dostignu nivo moći i uticaja koji su imali sekte koje su se pridržavale sunitskih principa (videti takođe odeljak; TARIKAT: TASAVVUF).

(mutasavvıfe – المتصوّفy- Osoba koja usvaja mistični stil života i na taj način pokušava da se približi Allahu teala.)

fakr-الفقر – (Izraz sufizam u smislu da je čovek lišen sredstava da zadovolji svoje suštinske potrebe, ili da uvek misli da mu je potreban Allah teala.),

tevkkul-التوّكّل – (Izraz koji znači oslanjati se na Allah-a teala.)

“tevessul“-a – التوّسّلy – (To je izraz koji označava pokušaj približavanja Allahu koristeći pravedna djela ili neke ljude kao sredstvo, upućivanje zahtjeva od Njega. U rečniku, „željeti da se preko posrednika približi nekome sa visokim materijalnim ili duhovnim stepenom;Izvedeno od korena vasl, što znači "nadajući se da ću se približiti Allahu teala dobrim delima", tevessul znači pokušaj da se bude blizak Allahu teala čineći dobra dela od strane muslimana, Hz.Poslanika (s.a.v.s.) ili njegovih staratelja kao sredstva.) i

“tesebbub-a” – التسyبّب – (Izraz fikh-a u smislu da je šteta uzrokovana indirektnim dejstvom ljudskog delovanja.

Vidi mubâşeret – المبا شرة - Termin fikh-a u smislu direktnog odnosa između protivpravnog dela i štete.)

(iktisab -اكتساب - Zarada), iako je izjavio da su bili jedinstveni u mišljenju da su imali priliku da biraju (ihtijar-الإختيار)

(ihtijar-الإختيار - Termin fikh-a, koji, zajedno sa pristankom, odražava dva različita aspekta volje i daje posebno značenje kao volja uzroku pravnog čina- Izraz označava moć izbora i ponašanja. Znači pravo na biranje.).

(istikrah – استكراه - prezir, gađenje, vidi isti'sâb – استعساب - [što znači na arapskom: "nemoj da radiš nešto nevoljno"].

(ihtijar – الإختيار – pravo na biranje) potpada pod „tajnu sudbine“ i da samo oni koji imaju znanje o mukašefe keşf,

keşf- yالكشف mogu prevazići ovaj problem (Ihjaʾ, IV, 5-7, 247-248, 254-259).

(mukašefe – keşf – الكشف - Sufijski termin u smislu načina dobijanja direktnih informacija o teološkim pitanjima gde su um i čula nedovoljni).

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, “ḫlḳ” md. Tâcü'l-ʿarûs, “ḫlḳ”, “ḥilm” md.leri. Müsned, IV, 227; V, 163, 173, 177, 251, 253, 260, 267, 289, 421; VI, 226. Dârimî, “Nikâḥ”, 3, “Riḳāḳ”, 56. Buhârî, “Zekât”, 30, “Ṣavm”, 54, 55, “Nikâḥ”, 1, “Eṭʿime”, 23, “Edeb”, 33, “Aḥkâm”, 4, 43, “Îmân”, 39, “Büyûʿ”, 2, “Fiten”, 17. Müslim, “Zekât”, 54, “Ṣıyâm”, 182, 192, “Zühd”, 22, “Müsâfirîn”, 139, “İmâre”, 34, 38, “Müsâḳāt”, 107, 108, “Birr”, 14, 15, 49. İbn Mâce, “Nikâḥ”, 1. Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 12. Tirmizî, “Nikâḥ”, 1, “Ḳıyâmet”, 60, “Zühd”, 52. Hasan el-Basrî, Risâle fi'l-ḳader (Mâcid Fahrî, el-Fikrü'l-aḫlâḳī el-ʿArabî içinde), Beyrut 1978, I, 20, 22, 253, 260, 267, 421. Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye liḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 78, 114-112. İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 441. Hayyât, el-İntiṣâr, s. 12. Eş'arî, Maḳālât (Abdülhamîd), s. 136, 270, 290-293, 406, 417, 542. a.mlf., el-İbâne (Fevkıyye), s. 163, 166, 173-179, 197-198, 233. a.mlf., el-Lümaʿ, s. 107, 125. Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 170, 216-235, 239, 276, 308-312, 360.Serrâc, el-Lümaʿ, s. 527-540. Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 64. Ḳūtü'l-ḳulûb, II, 22-23, 193, 195. Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 97, 304-308, 309-321. a.mlf., el-İnsâf (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1382/1963, s. 45-50. Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 65, 215. Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/1, s. 20-22, 64-65, 177-178; VI/2, s. 132. a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 396, 400-401, 627. a.mlf., el-Muḥîṭ bi't-teklîf (nşr. Ömer esSeyyid Azmî – Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Mısriyye), s. 19. Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 211. Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 143, 359, 365; VIII, 98. Kuşeyrî Risâlesi (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1986, s. 102, 121, 180, 234-243, 252-257, 279-283, 364-365, 366, 404-411, 475. Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (trc. Esad Abdülhâdî Kandil), Beyrut 1980, I, 211, 212, 233, 237-239, 253, 275-290, 317, 334, 363, 365; II, 427, 537, 557, 661. Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 203-205. a.mlf., el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1398/1978, s. 26-27, 43-46, 49-50.

Herevî, Menâzil, s. 23, 51. Zevzenî, Şerḥu'l-Muʿallaḳāt, Beyrut, ts. (Mektebetü dâri'l-beyân), s. 82, 115, 178. Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 27, 55, 75, 135-152; IV, 5-7, 190, 206, 247-248, 254259, 264, 286-287. a.mlf., el-Müstaṣfâ, I, 48-50. Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 98-99. a.mlf., Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 397-398. Abdülkādir-i Geylânî, el-Fetḥu'r-rabbânî, Beyrut 1983, s. 193.İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 151, 175, 206, 278-281, 287-288, 363-369. a.mlf., Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, IV, 109, 113, 159. Fahreddin er-Râzî, Şerḥu esmâʾillâhi'lḥüsnâ, Beyrut 1404/1984, s. 250. Âmidî, Ġāyetü'l-merâm, s. 206-207. Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 130, 149, 151. İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, III, 88-89, 93-96; IV, 58-62, 293, 296-297, 301-308; V, 449-452; VI, 262-264; VIII, 318-319. İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, Kahire 1321, III, 23-25. a.mlf.,Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 83-85, 92-97. İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1097-1098. Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, III, 148. Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 129a-b. Köprülü, İlk Mutasavvıflar (4. bs., Ankara 1981), s. 207, 210-213, 337. I. Goldziher, Le Dogme et la Loi de l'Islam (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 4, 11, 125-126, 138-139, 144. R. A. Nicholson, Fi't-Taṣavvufi'l-İslâmî ve târîḫih (trc. Ebü'l-Alâ Afîfî), İskenderiye 1946, s. 21-26, 31, 35, 77-79, 100-101, 156. G.-H. Bousquet, La Morale de l'Islam, Paris 1953, str. 11, 13, 15, 24-25. D. M. Donaldson, Studies in Muslim Ethics, London 1953, s. 14-21, 79, 83, 198-212. G. F. Hourani, Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd alJabbār, London 1971, s. 8-14. Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977-78, I, 317-327, 343-344, 432-436; III, 30, 62, 141, 167-168, 286-288, 310, 326,342. Abdurrahman Bedevî, Târîḫu't-taṣavvufi'l-İslâmî, Küveyt 1978, s. 198, 272. a.mlf., Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1983, I, 139-140, 169, 370-371, 456-472, 555-564, 614-620, 339-774. W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 169-171, 295-304, 392-393. Kâmil Mustafa eşŞeybî, eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ, Beyrut 1982, II, 155-156, 158-160, 206, 231, 239, 334. Ahmed Mahmûd Subhî, el-Felsefetü'l-aḫlâḳıyye fi'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1983, s. 54-55, 90-93, 128 vd., 162-178, 200-204, 209, 214, 232-241. Zekî Mübârek, et-Taṣavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-aḫlâḳ, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), s. 105-140. T. Izutsu, Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul, ts. (Pınar Yayınları), s. 3637, 53-55, 329-330. G. E. von Grunebaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", Oriens, XV, Leiden 1962, s. 1-17. Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", TDAY Belleten 1963, Ankara 1964, s. 89115. S. J. John Renard, "Muslim Ethics: Sources, Interpretations and Challanges", MW, LXIX/3, (1979), s. 163-177. Reşâd Muhammed Halîl, "Tekvînü'l-fikri'l-ʿArabî ḳable'l-İslâm", Lisânü'l-ʿArabî, XX, Rabat 1983, s. 195-225. Carra de Vaux, "Ahlak", İA, I, 157-160. Abdülmennân Ömer, "Ahlâk", UDMİ, II, 187-197. R. Walzer, "Aḵ ḥ lāḳ", EI2 (Fr.), I, 335-339. F. Rahman, "Aḵlāq", EIr., I, 719-725.

ISLAMSKA FILOZOFIJA

Autor:

MEHMET S. AYDIN

Stavovi islamskih filozofa o etici se uglavnom razmatraju i analiziraju pod nazivom „filozofska etika". Glavni program islamske filozofije, koji je dobio sistematsku strukturu u delima El-Farabija, težio je da postigne kombinaciju na nivou ideje između nekih ideja preuzetih iz grčke filozofije i islamskog sistema verovanja. Isto važi i za moralnu nauku. Usvajajući važne definicije i klasifikacije drevnih grčkih filozofa o moralnim terminima, islamski filozofi su pokušali da objasne islamski moral zasnovan na Kur'anu (a.m.) i Sunnetu na sistematski način koristeći ove definicije i klasifikacije. U tom pogledu, filozofska etika u islamu se ne može posmatrati kao potpuno nezavisna naučna oblast. U stvari, ako proširimo termin „filozofski" koji se ovde koristi i svatimo ga kao „racionalan, dosledan, sveobuhvatan i sistematski proces razmišljanja o moralu", neki teolozi, mistici, adabi, politika, saveti i smernice, koji su pisali članke u polju filozofske etike,

Moramo uključiti i radove autora. Međutim, ovde će se tema sagledati iz uže perspektive i biti reči o radovima o čijim karakteristikama će biti reči nešto kasnije. Islamski filozofi definisali su hulk ili moral, što je množina od huluk, kao „predispozicije izgrađene u duši“. Zahvaljujući ovim dispozicijama, „radnje se dešavaju bez potrebe za bilo kakvim intelektualnim i voljnim teškoćama duše“. Ako su ove sklonosti dobre, "vrline" iz duše postaju "vrlinske", ako su loše, "sramota" postaje sâdır (istina). Ovde je glavna dužnost morala da daje informacije o nefsu i da obučava nefs na takav način da se vrše vrlinske radnje. Kao što će se malo kasnije videti, islamski filozofi su prihvatili moral kao „duhovni lek”. To je razlog zašto je u njihove programe uključena ne samo teorija etike, već i moralno vaspitanje. Filozofi uglavnom dele filozofiju na teorijsku i praktičnu. Prvi je više o znanju ljudi, drugi o njihovim aktivnostima.Biti uspešan u prvom nas vodi do teoretskog usavršavanja, uspeh u drugom vodi nas do praktičnog usavršavanja. Sakupljanje i jednog i drugog u istoj ličnosti znači ostvarenje punog i istinskog blaženstva.Postoje tri glavna predmeta praktične filozofije ili mudrosti: moral, tedbiru'l-menazil i sijasetu'l-mudun. Prvi se bavi time kako će pojedinac sazreti; drugi razmišlja o moralu u okviru porodice; treći se bavi moralnim i vrlinskim upravljanjem gradovima ili zemljama. Ovu trostruku razliku moguće je pronaći u delima gotovo svih islamskih filozofa; ali ova razlika je stvorila tri glavna dela filozofskih knjiga o etici napisanih posebno posle Tusija.Bavljenje svim aspektima moralne filozofije u islamu je tema koja će popuniti tomove. Ovde je neophodno zadovoljiti se prvo sagledavanjem njegovog istorijskog toka – s obzirom na glavne autore i dela – a zatim i njegove glavne probleme. A) Istorija.Nije moguće tačno utvrditi grčko poreklo filozofske etike u islamu u svetlu dostupnih informacija. Međutim, možemo reći da je većina dela grčkih filozofa o moralu i komentara napisanih na njih u kasnijim periodima prevedena na arapski veoma rano. Muslimanski filozofi su imali priliku da ispitaju značajan deo Platonovih dijaloga, posebno Republiku. Aristotelovu čuvenu Nikomahovu etiku, napisao ga je i preveo Isak b. Hunejn na arapski, podeljen na jedanaest delova. Poznato je da je isti prevodilac preveo komentar dela. Farabi je napisao komentar na uvodni deo ovog dela. Kasnije je Ibn Rušd napisao komentar srednje veličine na Aristotelov moral. Danas imamo samo latinski i hebrejski prevod ovog potonjeg dela.Poznati medicinski naučnik i filozof Galen (Calinus) Fi'l-ahlak (ovo delo danas poznajemo samo u arapskom prevodu) i rasprava o tome kako otkriti sopstvene vrline, imali su veliki uticaj na islamske filozofe.

Mora da je bilo zbog Galenovog uticaja što su na moral gledali kao na duhovni lek.Bez sumnje, drugi izvor na koji se oslanjaju je njihova neverica, licemerje itd. je Kur'an (a.m.), koji ga smatra nekom vrstom "srčane bolesti". Opet, dva dela koja se pripisuju Aristotelu i koja mu zapravo ne pripadaju, takođe su uticala na muslimanske filozofe. Prvi od njih je Fezaʾilu'n-nefs, a drugi je Teologija (Esolocia). Ovo poslednje delo je, u stvari, sadržalo četiri do šest poglavlja Eneade (Devetke) Plotinove, velikog sistematizatora neoplatonizma. U pitanju je delo odigralo primarnu ulogu u povezivanju morala sa metafizikom i dobijanju mističnog karaktera. Iako je Kindi, prvi islamski filozof u pravom smislu, napisao mnoge poslanice o moralu, nažalost većina ovih dela nije pronađena do danas. Kindi-jeve stavove o etici saznajemo iz informacija raštrkanih u različitim delovima njegovih rasprava, iz njegovog traktata pod nazivom el-Hile li-defʿi'l-ahzan i iz citata u Sicistanijevom Muntehabu sıvani'l. Pominju se njegova dva izgubljena dela, Fi'l-ahlak i et-Tıbbu'r-ruhani. Čini se da su Ibn Miskavej i Gazali bili svesni prvog dela. Zanimljivo je da je Ebu Bekr Muhammed b. Zekerija er-Razi napisao moralno delo koje nosi naslov drugog dela. Iako je el-Hile li-defʿi'l-ahzan od Kindi-ja bio mali rad, bio je veoma efikasan. Platonske, aristotelovske, stoičke i neoplatonske uticaje možemo pronaći u različitim razmerama, kao i islamske uticaje u delu, koji se bavi temama kao što su priroda tuge, njeni uzroci i lekovi. Bio je uticajan na moralne filozofe kao što su Eser Amiri, Ibn Miskevejh i Tusi. Ebu Bekr er-Razi je napisao et-Tibbu'r-ruhani, koji se sastoji od dvadeset kratkih poglavlja. Podrazumeva se da se delo fokusira na Platona, a ne na aristotelovske elemente, a uticaji Galena se jasno vide. Ovde je Razi-jev bes, bes, ljubomora, pohlepa itd. On veštinom lekara pristupa zlim dušama i poučava načine da se od njih oslobode. Kao i Kindi-jevo prethodno pomenuto delo, et-Tibbu'r-ruhani je delo psihološko-filozofskog tipa.

Pored toga, Razi-jevo delo es-Siretu'l-philsefijje, koje govori o filozofskom načinu života koji preporučuje umerenost i uključuje duhovna zadovoljstva, može se posmatrati kao povezano sa moralom u širem smislu. Za razliku od mnogih drugih islamskih filozofa, Razi ne nastoji da svoje stavove pojača verskim tekstovima.Nesumnjivo, ovo proizilazi iz njegovog negativnog stava prema objavi. Kao i u drugim oblastima filozofije, sistematizacija u oblasti etike bila je moguća zahvaljujući Farabiju. Farabi je taj koji najdoslednije povezuje psihologiju sa etikom, moral sa politikom i konačno politiku sa metafizikom putem aktivnog razuma. Prvo je pokušao da napravi pomirenje i kombinaciju između Platonovih i Aristotelovih stavova, a u drugom koraku između pogleda filozofije i gledišta religije, et-Tenbihʿala sebili's-sa'ade i Tahsilu's-sa'ade, koje su direktno povezane sa moralom. Pored toga, poslednji delovi njegovih dela el-Medinetu'l-fazıla i es-Sijasetu'l-medenijje odnose se na moralna pitanja, posebno na zadovoljstvo i sreću, koja se obrađuju u okviru politike. Farabi-jevi stavovi o vrlini i sreći bili su uticajni na sve islamske filozofe, a ideja jedinstva imala je uticaj na Ibn Sina, Ibn Baccea, Ibn Tufejla i takođe na neke mistike. Period između Farabija i Ibn Sina je period u kojem se filozofska kultura brzo širila među intelektualcima u islamu. Jedan od filozofa koji su živeli u ovom periodu je Ebul-Hasan el-Amir. Kitabu's-Sa'ade ve'l-is'ad, koji je napisao o etici i politici, nema sistematsku i didaktičku kompoziciju, ali predstavlja jedan od važnih izvora moralne filozofije. Delo predstavlja obilje informacija po tome što pokazuje kakvim se sve temama bave muslimanski filozofi, i na koja imena i izvore se oni oslanjaju. Čini se da Amir predstavlja važnu kariku u lancu razumevanja moralne filozofije od Kindi-a do Ibn Miskevejh-a. Ibn Sina se nije toliko bavio moralom kao njegovi prethodnici i naslednici. Na primer, u el-Šifi, koja obuhvata sve oblasti filozofije, ne postoji poseban odeljak posvećen moralu. Međutim, kada se objedine njegove izjave o moralu, može se dobiti dovoljno informacija da bi se dala ideja. Ibn Sina ima dva traktata o moralu i sreći. Međutim, gde god se dotakao svoje glavne teme, duše i njenog opstanka, on je isticao i moralno savršenstvo.Pored toga, Ibn Sina-ov Risale fi'lʿašk, Risaletu't-tajr, kao i Hay b. Yaḳẓân, njegove rasprave, koje se mogu nazvati mističnim, smatraju se indirektno povezanim sa filozofskim moralom, jer govore o tome kako se duša uzdiže do uzvišenih nivoa i kako na kraju stiže do melike (Allaha teala) u stilu filozofskog romana. Takvi Ibn Sina-ovi spisi bili su posebno uticajni na španske muslimanske filozofe i na polju sufizma. Naravno, nije moguće zanemariti Resâʾil İhvân al-Safe dok se priča o istoriji filozofske etike.

Može se reći da je svatanje morala u Resaʾil-u najeklektičnije shvatanje ostvareno na teorijskom nivou u islamskom svetu. Ovo razumevanje se sastoji od stotina ideja okupljenih. Pored islamskih izvora, u Resaʾilu se jasno mogu uočiti uticaji antičke grčke filozofije, neoplatonizma, pitagorejstva, indijske filozofije, judaizma i hrišćanstva. Njihovo savršeno ljudsko biće je istočnoiranski po poreklu, Arap po veri, Vavilonac po obrazovanju, hrišćanin po pobožnosti, Indijac po razumevanju tajni, Grk po znanju i mudrosti (Resaʾil, II, 376). Moralno razumevanje Ihvan-i Safe je uticalo na moralno razumevanje filozofije išrak*-a , pre nego na grupe izvan opšte sunitske mase.Čini se da je „etika falasifa“ (el-Munkız mine'd-dalal, str. 99-100), za koju Gazali kaže da je „stvorila svoj apsurd stavovima preuzetim od mistika kako bi je lakše prodali“ , je delo istaknutih filozofa kao što su Farabi i Ibn Sina.Mora biti u vezi sa moralnom filozofijom Ihvan- Safe pre nego sa svatanjima koja smo ukratko dotakli iznad.(išrak- Reč išrak, koja je izvedena iz korena Şark (istok), u rečniku znači „zračenje za vreme izlaska sunca, prosvetljenja, sjaja, zore”. Izveden iz istog korena, mešrik, odnosi se na istok kao geografija. U smislu izraza, išrak se koristi za znanje koje je zasnovano na epistemološkom zaključivanju ili znanju koje je direktno urođeno, unutrašnje prosvetljenje, otkriće i zadovoljstvo (duhovno iskustvo) bez potrebe za rasuđivanjem ili alatom znanja). Bez sumnje, prvo delo koje mi pada na pamet kada je u pitanju moralna filozofija je Ibn Miskevejh-ov Tehzibu'l-ahlak. Za mnoge etičke knjige napisane u islamskom svetu, ovo delo je gotovo predstavljalo „delo za primer“.Mnogi autori, od Gazalija do poznatog otomanskog turskog moraliste Kınalızade Alija, ušli su u polje etike sa lampom Ibn Miskevejha u rukama. Baš kao što je el-Gazali učinio logiku neodvojivim delom islamskog sveta nauke, Ibn Miskavejh je isto učinio sa filozofskom etikom. Najupečatljiviji aspekt dela je taj što je ostao odan

iskustvenijem i aristotelovskom razumevanju pre nego etičkom svatanju zasnovanom na jedinstvu, koje se snažno oseća još od Farabija. U delu, posebno u poslednjem delu, jasno se vide Kindi-jevi uticaji. Osim toga, citati i tumačenja stavova antičkih filozofa u skladu sa islamom učinili su da on bude široko prihvaćen. Moral Ibn Miskavejha je islamski moral koji neke od svojih opisa i klasifikacija preuzima od grčkih filozofa. Činjenica da orijentalisti do danas nisu vodili računa o ovoj stvari, dovela je do nepotpune slike (vidi EI2 [Eng.], I, 325-329. U ovom članku se naglašavaju elementi iz grčke filozofije na štetu islamskih elemenata). Ne bi bilo pogrešno videti el-Gazalijeve stavove o filozofskoj etici kao nastavak Ibn Miskavejh-ovog Tehzibu'l-ahlak. Dva Gazzalijeva dela, koja tematiku morala posmatraju sa stanovišta fikha, teologije i misticizma, su dva dela koja nas najviše zanimaju: "Kitâbü riyâżeti'n-nefs ve tehẕîbu'l-aḫlâḳ ve muʿâleceti emrâżi'l-ḳalb", druga knjiga odeljka „Muhlikat" u Ihjaʾu ʿulumi'd-din. emrazi'l-kalb" i Mizanu'l-ʿamel. Neophodno je oceniti njegova dela kao što su er-Risaletu'lledunijje, Mişkâtu'l-envâr ve el-Maḳṣadu'l-esnâ iz teološke i posebno mistične perspektive. Posle el-Gazalija, vidimo da je filozofska etika u islamu sledila dve glavne linije, koje, iako su međusobno povezane, imaju različite karakteristike. Prva od njih su dela o moralu napisana na perzijskom, a kasnije i na turskom jeziku, koja u velikoj meri prate način razmišljanja koji je sistematizovao Ibn Miskevej. Na početku ovih dela je Tusijev Ahlak-ı Nasıri. Tri glavna predmeta praktične filozofije (moral, tedbiru'l-menzil i politika) činila su tri glavna dela ovog rada. Posebno je tema politike zauzimala vrlo malo prostora u Ibn Miskavejh-ovom delu. Tusi je verovao da je potrebno nadoknaditi ovaj nedostatak i stoga nije smatrao da je dovoljno da se Tehzibu'l-ahlak prenese na persijski. Tusijev Ahlak je bio izvor mnogih kasnije napisanih dela. Najvažniji od njih su Devvanijev Ahlak-ı Celali, Kašifijev relativno jednostavan Ahlak-ı Muhsini, i konačno, Etika-ı Alaj turskog moraliste Kınalızade Ali Efendija. Druga linija je, s druge strane, linija koja se zasniva na Farabijevom više metafizičkom konceptu jedinstva i postaje očigledna u Aviceninim radovima o Iluminiranoj misli, čiji su najvažniji predstavnici španski muslimanski filozofi Ibn Bacce i Ibn Tufeyl. Prvi od ovih filozofa je Tedbiru'l-mutevahhid, koji govori o duhovnoj evoluciji mudraca koji su živeli daleko od prepunog sveta, drugi pokriva sličnu temu u stilu više nalik romanu, pripoveda Ḥay b. Yaḳẓân, on je autor knjige. Uprkos razlikama među njima, u oba dela preovlađuju mistični elementi. Predmet je intelektualno i duhovno putovanje osobe koja ume da upotrebi svoj um do poslednje tačke da bi došla do istine.

Ibn Rušd, s druge strane, nije bio zainteresovan za praktičnu filozofiju koliko za teorijsku filozofiju. Napisao je komentare na Aristotelovu Etiku i Platonovu Republiku. U njegovim pogledima na moral nema mnogo originalnosti.

A) Problemi

U moralnom svatanju islamskih filozofa, psihologiju nije moguće ispitivati izolujući je od morala, moral od religije i politike. Pitaju: "Šta je moral?" pre pitanja „Šta je čovek?" Smatraju da je potrebno odgovoriti na pitanje. Ako se mogu razjasniti pitanja šta je čovek, odakle je došao, kuda će otići i kakva će mu biti sudbina, šta treba da smatra vrednim i šta treba da radi. Pitanje šta je vredno, na kraju nas dovodi do "teorije moralnih vrednosti", ko je pitanje šta da se radi, to vodi ka „teoriji moralne odgovornosti".U teoriji vrednosti, islamski filozofi brane pristup sreći. Po njima, jedino što je dobro (ne) samo po sebi je sreća. Drugim rečima, sreća je apsolutno dobro. U teoriji moralne obaveze su svrsishodni (teleolog). To jest, kada osoba odluči šta je dobro, postaje jasno u koju svrhu treba da usmeri svoje postupke. U okviru ovog glavnog okvira, moguće je ispitati glavna pitanja islamske moralne filozofije na sledeći način: Nefs i moć nefsa. Čovek je biće koje se sastoji od tela i duše. Glavna stvar je nefs. Ishrana, rast i reproduktivne moći (sile) duše na „vegetativnom" nivou; moć kretanja i percepcije na "životinjskom" nivou; Na "ljudskom" nivou, oni imaju moć da znaju i rade. Između ove moći postoji red veličine. Jedan dole služi onom iznad.Moć mišljenja i saznanja, koja je samo predispozicija na početku, dostiže najviši mogući nivo za sebe prolazeći kroz niz stepenica. Naime, kada je na „duhovnom" nivou, on ostvaruje prvo inteligibilno, pa drugo inteligibilno, a zatim dostiže nivo intelekta u stanju fakulteta.Um koji

dostigne ovaj nivo tada stiče „stečeni“ nivo, koji glagole svata u apsolutnim terminima. Jedinstvo ljudskog uma sa aktivnim umom moguće je tek nakon prolaska kroz ove nivoe.Takvo ujedinjenje je neophodan uslov i za znanje i za teorijsko usavršavanje (za opsežna znanja videti AKIL). U drugom pogledu, ljudska duša ima tri moći. Moć razmišljanja, moć besa (gneva) i moć želje (požuda). Ova trostruka klasifikacija se smatra osnovom i psihologije i morala. Moralna psihologija islamskih filozofa mnogo duguje ovoj klasifikaciji, koja seže do grčkih filozofa. Različite vrline proizilaze iz ravnoteže svih sila. Vrline. Postoje četiri glavne vrline: mudrost, hrabrost, čednost, pravda. Mudrost, što znači znati stvari kakve jesu, vrlina je moć mišljenja. Inteligencija, opoziv, brzo shvatanje, itd. uvek su sporedne vrline koje spadaju u delokrug mudrosti. Hrabrost je vrlina koja se rađa kao rezultat poboljšanja sile gneva. Čednost se postiže kontrolom snage želje (požude). Pravda se, s druge strane, postiže prisustvom sve tri sile na uravnotežen način. Da bi neko stanje bilo vrlinsko, mora biti dobro uspostavljeno u duši. U tom smislu, biti čestit i biti moralan su ista stvar. To je činjenica da se radnje dešavaju iz nefsa, bez potrebe za dugim razmišljanjem i bilo kakvom prinudom. Na primer, neko ko povremeno i nasilno pomaže nekom drugom ne smatra se velikodušnim. Sve vrline su ugrađene dispozicije. Čovek koji se silom uzdržava od zla ne naziva se vrlinom, to se zove zâbıt, zâbıt – ضابط - Zvanje u smislu upravnika, vojnog oficira i oficira kod Osmanlija. U rečniku to znači „onaj koji drži, kontroliše, upravlja“. Ponovo, vrlina glagol je glagol koji se nalazi u sredini dve krajnosti (ifrat ve tefrit)*. Na primer, hrabrost predstavlja sredinu (vasat yahut tavassut)*između asertivnosti* i kukavičluka; velikodušnost se nalazi između ekstravagan-cije i škrtosti. (ifrat ve tefrit- Ifrat znači ići u krajnost zaboravljajući šta radi. Dozvoliti joj da se prelije znači opteretiti životinju preko njene moći. Tefrit, za razliku od čina Ifrata, znači delovati opušteno i zanemariti dok postoji moć i prilika da se učini bolje. Hadisi i primeri vezani za Ifrat i Tefrit. Glagoli ifrat i potcenjivanje se takođe vide kao vodič za glagol ifrat u verskim knjigama. Kur'an (a.m) daje mesto glagolu ifrat u poglavljima Nisa i Maide. Kur'an (a.m.) ne prihvata ekstremizam i ekstremizam u religiji.

O ljudi iz Knjige, ne idite do krajnosti u svojoj veri, (Nisa 4/171).

la Taglu (ne idite u krajnosti), rečeno je da ne treba da govorite ništa osim istine o Allahu Teâlâ.

„O ljudi iz Knjige, ne idite dalje od istine i ne idite u krajnost, i ne sledite one koji su ranije skrenuli druge i sa pravog puta ih odveli“. (Maide5/77).

Primeri dela neposlušnosti, nesposobnosti, nemara i labavosti su sledeći; zaostajanje za onim što se može učiniti i nemar je pogrešno ponašanje. Kur'an (a.m.) takođe uključuje upozorenja na ovu temu u Surama Maide i Muslim. „O vjernici, nemojte sebi činiti nedozvoljenim ono dobro i čisto što vam je Allah dozvolio. Ne prelazite granicu Allah ne voli one koji prelaze granicu“. (Maide 5/87),

izražava se da je pogrešno ići u krajnost. Hz.Poslanik, sal'lallahu alejhi ve sel'lem, je upozorio one koji su drugima otežavali namaz, zar ja nisam dobar primer za vas? (Muslim-Masacid /55-1562))

(asertivnosti*- Pojam asertivnost potiče od engleske reči assertive, što znači uporan, samouveren, samosvestan, samopouzdan. U našem jeziku najadekvatniji prevod ovog pojma bio bi samouverenost, samopouzdanost).

Broj drugih vrlina pod glavnim vrlinama varira od filozofa do filozofa. Ovde treba obratiti pažnju na jednu važnu tačku: islamski filozofi, pri opisivanju i klasifikovanju vrlina, maksimalno koriste stavove grčkih filozofa, ali ih ne ponavljaju tačno. Islamski filozofi imaju doprinose koji se mogu smatrati originalnim na temu vrline. Iz tog razloga, problemi sa kojima se bave nose svoju stigmu. Na primer, govore o ma'rifetullahu kada govore o mudrosti, o pobožnosti kada govore o pravdi,

o džihadu, strpljenju, zahvalnosti, poverenju, itd. kada govore o hrabrosti, i o stidu i zadovoljstvu, kada govore o čednosti , koje su vrline Kur'ana (a.m.). Grčki filozofi nisu svesni ovih i sličnih vrlina - u ovom značenju i uopšte. Sticanje vrlina znači ostvarenje moralnog savršenstva. Teoretsko savršenstvo postiže se činjenicom da je ljudski um „zapravo um“. Kombinacija oba savršenstva osigurava sreću. Sreća je dobra sama po sebi, kao što je gore istaknuto. U stvari, islamski filozofi dele dobro (ne) u tri grupe. Dobro samo po sebi (kao sreća), dobro kao sredstvo ili nešto drugo (kao bogatstvo), dobro i kao sredstvo i kao cilj (kao znanje). Kada se sreća prihvati kao dobra sama po sebi, postaje lakše proceniti sve ljudske postupke. Shodno tome, svaka radnja koja donosi sreću je dobra, a svaka radnja koja donosi zlo je loša.Islamski filozofi, posebno Farabi i Ibn Sina, koriste sreću u sasvim drugačijem smislu od onog koji koristimo u svakodnevnom jeziku. Moć razmišljanja i saznanja kod osobe koja je dostigla nivo stečene inteligencije, kombinuje se sa aktivnim umom i na taj način ima saznanje istine, (Farabi ovaj um smatra istim kao „er-Ruhu'l-emin“, to jest Cebrâil; vidi es- Sijasatu'l-madanijje, str. 83; el-Medinetu' l-fazıla, str. 118-119). Kada čovek postupa prema ovom znanju, on dostiže moralno savršenstvo i sreća se postiže samo na taj način. U ovom životu naša duša ne može u potpunosti da svati o kom je blaženstvu reč, jer je čvrsto vezana za materiju (telo). Za takvo ostvarenje, duša se mora odvojiti od tela i preneti u duhovnu oblast (u daljem tekstu). Drugim rečima, večno blaženstvo dolazi tek posle smrti.Sa Kemalove tačke gledišta, duše se grupišu u četiri grupe:

a). Savršene i nesebične duše. Imaju i teorijsko i praktično savršenstvo. Pravo blaženstvo je za njih.

b). Savršene duše koje nisu nesebične. Al-Farabi ih karakteriše kao "fasik (grešne)". Najveća sramota je u ovim dušama; jer su u moralnoj sramoti iako su savršeni za znanje.Nesebične duše (u teoriji) koje nisu savršene.I za njih postoji neka vrsta udobnosti; ali ovo je daleko od toga da bude "es-saadetu'l-kusva – (sticanje najveće sreće)".

c). Duše koje nedostaju u oba aspekta. Farabi ne razmišlja o večnom životu za ove duše (al-Medinetu'l-fazıla, str. 98, 99, 102). Ibn Sina, s druge strane, kaže da će one trpeti muke (en-Necat, str. 295; Risale Adhaviyya fi amr'lma'ad, str. 120-121). Što se tiče užitaka (ukusa), oni se u islamskoj filozofiji uglavnom dele u dve grupe: telesna (“âcil”-„neposredna“-عاجل), aklî (“âcil” – آجل) umna, mentalna (آجل - „neposredna“) zadovoljstva. Postoje i razlike između telesnih zadovoljstava u pogledu težine. Neki su slabi, neki veoma jaki. Većina ljudi je vezana za ova zadovoljstva i smatra da se sreća sastoji u tome da ih imaju. Dugotrajna zadovoljstva su trajna zadovoljstva. Zadovoljstva učenja, ibadeta i ispoljavanja vrlinskog ponašanja su ovog tipa. Bez sumnje, najveće zadovoljstvo je zadovoljstvo koje donosi sreća.Islamski filozofi ne veruju da su telesna zadovoljstva loša.Važno je ne davati previše prostora ovim životnim zadovoljstvima i ne podvrgavati um komandi sila besa i požude. U suprotnom, pravda će se pokvariti i čovek će skrenuti sa puta koji mu je Bogom (dz.š) određen.Većina zala na svetu proizilaze iz težnje za raznim zadovoljstvima. Da bi se govorilo o moralu i vrlini, potrebno je prihvatiti da ljudska bića imaju slobodu volje. Prema Farabiju i Ibn Sinu, postoji "el-kuvvetu'n-nuuiyye" koja je neka vrsta želje u osnovi volje. Kada čovek naiđe na nešto što budi želju, u njemu se javlja oduševljenje. Nakon toga sledi aktivnost mašte i osoba se upoznaje sa željenim predmetom. Nakon ove informacije sledi preferencija (ihtiyar- الإختيار – pravo na biranje). Znanje ne mora da bira šta nudi čoveku; čovek je slobodan da čini ili ne čini ono što znanje zahteva. Ponovo, pošto čovek ima slobodu volje, on može da otkloni moralne nedostatke, odnosno duhovna medicina je umetnost koja daje pozitivne rezultate. Islamski filozofi su mišljenja da čovek ima moć da spozna dobro i zlo i da se vrlina može naučiti. Da to nije moguće, ne bi bilo osećaja žaljenja, samoosude, pokajanja,

okrivljavanja drugih, džihad-a, Božanskih naredbi i zabrana, nagrade i kazne. Pošto islamski moralisti prihvataju slobodu volje, oni moralnost vide kao neku vrstu „druge prirode“ (tabîat-ı sâniye-sekundarna struktura; sekundarna struktura, pogled na svet). Međutim, oni ne poriču prirodne predispozicije čoveka u sticanju ove prirode. Među ljudima postoje razlike u pogledu ovih predispozicija. Neki ljudi vrlo lako stiču moralne vrline. Oni su kao sveće spremne da gore. Na primer, Poslanici (a.s.) su takvi. Kod nekih ljudi, ove su predispozicije veoma slabe. Takvi su ljudi koji čine najniži sloj El-Farabi-jevog „vrlinskog grada- Odnosno, nije islamizacija arhitekture ono što čini grad prosperitetnim, već vrlina društva.“. Da bi dostigli određeni moralni nivo, „prvi predsednik“ (er-reisu'l-evvel) i grupe koje mu pomažu

(havas- * Pojedinci koji su dobri sa svojom pobožnošću, pravednošću, znanjem i koji su prihvatljivi i poštovani uzdizanjem u duhovnosti. * Evlijaullah, koji ima znanje o kur'anskim i duhovnim tajnama i stvarima, i koji se odlikuje usponom na putu znanja, ibadeta, poslušnosti i takvaluka. Velika čast koju svi poštuju. * Preuću se dove za duhovni efekat.)

treba da predlože i sprovedaju veoma strogo moralno obrazovanje (umetnost da 'dib. Vidi EDEB). Ovo je delo političke umetnosti.

(EDEB – الْأَدب - Termin koji se koristi u smislu dobrih stavova i ponašanja koji su postali običaji i pravila u društvu ili znanja koja ih donose). Većina islamskih filozofa, posebno Farabi, razmatra etiku u politici. Pošto je čovek po prirodi društveno biće, moralne vrline se ne mogu ostvariti u društvenom životu bez politike. Jedna od glavnih svrha objave je da se uvede neki "sunnet" (sunen) i da se osigura da ih društva poštuju.Oblici vladavine ili stilovi vladavine klasifikuju se prema odgovoru na pitanje šta je dobro samo po sebi. Naime:

a) Fasık grad (Grešni grad). Fasik je neko ko zna šta je ispravno, ali ne postupa u skladu sa tim. Fasik liči na vrlinu osobu u smislu znanja (ili verovanja) i neuku osobu u smislu svog ponašanja. Umesto prave sreće, on sebi postavlja svetska zadovoljstva i prema ovom cilju organizuje sve u društvu. Takav aranžman stvara fasık grad.

b) Dalâlette olan şehir- Zalutali grad. Ljudi ovog grada bili su prisiljeni i ubeđeni da prihvate druge stvari kao sreću umesto prave sreće.

c). el-Medinatu'l-kerrame. Ljudi ovog grada smatraju da se dobrota i sreća sastoji od časti i dostojanstva. Novac i bogatstvo je u "el-Medinetu'n-nezzale", zadovoljenje osnovnih potreba je u "el-medinetu'z-zaruri", zadovoljstvo i igra je u "el-medinetu'l-hissa", " u el-medinetu't- tagallub je strast za dominacijom, u "al-medinetu'l-cemaiyye" svako radi šta želi, smatra se dobrotom i srećom. Sve su to neuki gradovi; nijedno od njih nije moralno društvo u pravom smislu. Jedino mesto gde je moguće dostići istinsku sreću je „el-medinetu'l-fazila“, gde postoje ispravne ideje i ispravne akcije. Gornja mišljenja pripadaju Farabiju; Međutim, moguće je videti iste stavove u delima mnogih islamskih filozofa sa manjim razlikama. I ovde je jasan uticaj grčkih filozofa, posebno Platona; ali to ne znači da su islamski elementi zanemareni.

d). el-Medinatu'l-kerrame. Ljudi ovog grada smatraju da se dobrota i sreća sastoji od časti i dostojanstva. Novac i bogatstvo je u "el-Medinetu'n-nezzale", zadovoljenje osnovnih potreba je u "el-medinetu'z-zaruri", zadovoljstvo i igra je u "el-medinetu'l-hissa", " u el-medinetu't- tagallub je strast za dominacijom, u "al-medinetu'l-cemaiyye" svako radi šta želi, smatra se dobrotom i srećom. Sve su to neuki gradovi; nijedno od njih nije moralno društvo u pravom smislu. Jedino mesto gde je moguće dostići istinsku sreću je „el-medinetu'l-fazila“, gde postoje ispravne ideje i ispravne akcije. Gornja mišljenja pripadaju Farabiju; Međutim, moguće je videti iste stavove u delima mnogih islamskih filozofa sa manjim razlikama.I ovde je jasan uticaj grčkih filozofa, posebno Platona; ali to ne znači da su islamski elementi zanemareni. Naime, Farabi-jev i drugih filozofa fazıl, fasık itd. značenja koja daju terminima su uglavnom pobožna. Farabi-jeva idealna

glava je Hz.Poslanik (a.s.) koji ima moć i „taakkul- Dolazi do trenutaka rasuđivanja, razumevanja i pamćenja.“ i „tahayyul – التخيّلy- Mentalna aktivnost koja omogućava da se oblici uzeti od čulnih objekata ponovo obrađuju u procesu unutrašnjeg shvatanja;Treća od unutrašnjih moći opažanja u psihologiji İbn Sînâ. vidi Duyu- Duhovna moć koja omogućava primanje unutrašnjih i spoljašnjih upozorenja u živim bićima. vidi. Hayal. Jedna od saznajnih moći ljudske duše u islamskoj misli; naziv nivoa bića u svetu. vidi. Idrak- Aktivnost senzacija i percepcije koja omogućava subjektu da postane svestan situacija i činjenica o sebi ili spoljašnjem svetu i da dobije njihovo znanje.“. Ovaj predsednik je superiorniji od filozofa zahvaljujući svojoj Božanskoj misiji. U inkarnaciji moralnog društva, filozof ne može da uradi ono što je radio Poslanik (a.s.), ne može da reformiše mase propovedajući „sunen“. Ukratko rečeno, možda se mislioci nijedne kulture nisu toliko bavili moralom u svim njegovim društvenim i političkim dimenzijama kao islamski filozofi. Nema sumnje da je glavni izvor uticaja iza svih ovih pogleda Hz.Muhammed-ova (s.a.v.s.) poruka i život, zasnovan na objavu i njihova refleksija na društveni život u svim aspektima u prvom islamskom društvu. Ono što je do sada rečeno predstavlja glavna pitanja islamske moralne filozofije. Ali postoje i druga pitanja kojima se ova filozofija bavi. To uključuje ljubav, prijateljstvo, prevazilaženje straha od smrti. U ovim pitanjima, islamski filozofi su pokušali da kombinuju islamske elemente sa onim što su naučili iz grčke filozofije. Naročito u njegovim pogledima na „tedbiru'l-menazil- تدب·بر الم برل - Pojam koji označava kućni i porodični moral u moralnim knjigama pisanim filozofskom metodom.“, islamski elementi uvek preovlađuju. Njihov idealni porodični model je strogo islamski. Isti, duboki islamski uticaj nalazi se u stavovima o bratstvu po veri, povezivanju ljudske ljubavi sa Božanskom ljubavlju, eliminisanju straha od smrti, zasnovanog na verovanju u ahiret, davanju prednosti moralnim vrlinama i duhovnoj sposobnosti u odnosu na materijalne i svetske vrednosti.

Ukratko, islamski filozofi:

a). opstanak duše,

b). funkcija ibadeta u lečenju poroka,

c). uloga vere u Allaha teala u ostvarenju teorijskog savršenstva,

d). integrisana struktura ličnosti,

e). ideja društvenog poretka, zasnovanog na pravdi,

f). univerzalnost,

g). şukr – الشكر - U rečniku „znajući učinjeno dobro i šireći ga, hvaleći dobrotvora njegovom dobrotom; Dan zahvalnosti, što znači zahvalnost, definiše se kao „izražavanje zahvalnosti za blagoslove i usluge od Alaha ili ljudi, usmeno i doslovno odgovaranje na blagoslove, poslušnost Allahu i činjenje onoga što je neophodno izbegavanjem greha“,zahvalnost., strpljenje,

hamd-الحمد - To je izraz koji označava hvalu i zahvalnost prema Allahu s ljubavlju i poštovanjem, uključujući sve vrste hvale. ,

tevekkul-التوّكّلy- Izraz koji znači oslanjati se na Allaha teala. ,

havf الخوف - To je izraz koji se koristi da izrazi strahove i strepnje koje osoba oseća u vezi sa svojom situacijom pred Allah-om teala. ,

Reca-الرجاء - Izraz sufizam u smislu da je sluga u nadi oslanjajući se na Allah-ovu teala milost. itd. Ako se njegovi pogledi na vrline procene u široj perspektivi, pobožni aspekt moralne filozofije u islamu, a samim tim i originalni doprinosi islamskih mislilaca u ovoj oblasti, mogu se sagledati mnogo jasnije.

Bibliografija

Kindî, Kitâbü Defʿi'l-aḥzân (nşr. H. Ritter – R. Walzer), Roma 1938-39. a.mlf., Resâʾil, I, 177-179, 274-278. Ebû Bekir er-Râzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî (Resâʾil felsefiyye içinde, nşr. P. Kraus), Kahire 1939 ⟶ Beyrut 1402/1982, s. 1-96. Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. A. Nâder), Beyrut, ts. (Dârü'l-Meşrik), s. 118-119 vd. a.mlf., es-Siyâsetü'lmedeniyye (nşr. Fevzi Neccâr), Beyrut 1964, s. 83 vd. a.mlf., Taḥṣîlü's-saʿâde, Haydarâbâd 1345. a.mlf., et-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde, Haydarâbâd 1346. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, es-Saʿâde ve'l-isʿâd (nşr. M. Minovi), Wiesbaden 1957. İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957. İbn Sînâ, Avicenna's de Anima (nşr. Fazlurrahman), Oxford 1973, s. 49-50, 223-228, 240-250. a.mlf., Risâle Aḍḥaviyye fî emri'l-meʿâd, Kahire 1949, s. 120-122. a.mlf., Risâle fi'ssaʿâde (Mecmûʿu resâʾil içinde), Haydarâbâd 1354. a.mlf., Risâle fî ʿilmi'l-aḫlâḳ (Mecmûʿu resâʾil içinde), Haydarâbâd 1354, s. 98-101. İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, Beyrut 1398. Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 48-74. a.mlf., Mîzânü'l-ʿamel (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964. a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, Dımaşk 1939, s. 99-100. İbn Bâcce, Tedbîrü'l-mütevaḥḥid (nşr. Muîn Ziyâde), Madrid 1946; a.e. (Mâcid Fahri, Opera Metaphysica içinde), Beyrut 1968. İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959. Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, Lucknow 1891. Devvânî, Aḫlâḳ-ı Celâlî, Kalküta 1911. Hüseyin Vâiz, Aḫlâḳ-ı Muḥsinî, Kalküta 1850. Kınalızâde Ali, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248. A. Nâder, en-Nefsü'l-insâniyye ʿinde İbn Sînâ, Beyrut 1968, s. 24-25, 34, 108, 111-112. R. Walzer, "Aḵ ḥ lāḳ", EI2 (İng.), I, 325-329.

TEHZÎBÜ'l-AHLÂK- تهذيب الأُخلاق

Rad Ibn Miskavejh-a (um. 421/1030) o etici.

Autor:

MUSTAFA ÇAĞRICI

Ibn Miskevejh kaže negde u svom delu (str. 94): „ Zvali smo ga Ṭehâretu'l-aʿrâḳ". Zabeleženo je kao et-Tahare u kopiji u biblioteci Koprulu (br. 767). Kehhale pominje svoj rad kao Tathiru'l-a'rak fi ʿilmi'l-ahlak, (Muʿcemü'lmüʾelliffn, II, 169). Autor je možda implicirao naziv knjige kombinacijom "tehzibu'l-ahlak" (str. 79) koju je koristio u delu; U Cavidan-hıredu pominje (el-Hikmetu'l-halide) pod imenom Tehzibu'l-ahlak (str. 25). Pominje se kao Tehzibu'l-ahlak ve tathiru'l-a'rak (ukratko Tehzibu'l-ahlak) kako u većini starih tako i u novim izvorima i u njihovim izdanjima. U prevodu Muhameda Erkuna (Arkoun), Tahdib al-'akhlak va tathir al-'a'rak je naslovljen Tahdhib alakhlak u prevodu Kostantina Zureyk. Prema Zureyk-u, deo Tathiru'l-a'rak u

naslovu dela, kasnije su dodali prepisivači (Prefinjenost karaktera: ahdhib al-akhlak, uvod prevodioca, str.XVIII). Muhammed Erkun navodi da je delo možda napisano između 372-376 (982-986) godina (L'humanisme arabe, str. 118). Tehzibu'l-ahlak je najpoznatije delo Ibn Miskevejh-a, koji je posebno poznat po svojoj kompetenciji u moralnoj filozofiji, i može se smatrati prvom sistematskom studijom u istoriji islamske misli u kojoj se razmatraju glavna pitanja morala. Autor je u velikoj meri koristio grčku moralnu kulturu, posebno Aristotelovu Nikomahovu etiku. Međutim, u ovoj upotrebi vodilo se računa da se zaštite islamska verovanja i vrednosti o pitanjima kao što su religijsko-moralni odnos, obrazovanje dece, priroda ljudskog bića i ono što je najviša svrha morala, i Aristotelovi stavovi – stvaranjem upotreba stavova Platona i neoplatonizma sa vremena na vreme, i iranske kulture pristojnosti- Pokušalo se da se islamizuje (npr. videti str. 45, 55-56, 58-59, 68, 70, 96-97, 99.-100, 110, 125-129, 133), ponekad su se pominjali ajeti i hadisi i donosila im se filozofska tumačenja (str. 28, 36, 56, 76, 79, 167). Naročito u poslednjim delovima dela, Ebu Bekr er-Razijev et-Tibbu'r-ruhani. Korišten je Risale fi'l-hile li-defʿi'l-ahzan Ya'kub b.Ishaka el-Kindij-a. Tehzibu'l-ahlak, koji počinje kratkim uvodom, sastoji se od sedam poglavlja (članaka); U nekim izdanjima i prevodima poslednja dva poglavlja su kombinovana. U prvom poglavlju ističe se priroda duše i njena razlika od tela, izvor i vrednost saznanja, a navodi se da je čovek radnjama koje vrši voljom nadmoćniji od ostalih živih bića. Shodno tome, osoba čija je privlačnost zdrava, čije je mišljenje ispravno i čiji je izbor čestit je najsavršeniji u smislu čovečnosti (str. 35). Zatim se navode sposobnosti koje čine osnovu moralnih postupaka kao moć mišljenja, želje i ljutnje, a pominju se četiri vrline koje iz njih proizilaze i poroci koji se smatraju njihovim suprotnostima. U ovom delu, koji se smatra „čudnim slučajem" Platonovog i Aristotelovog shvatanja vrline (Macid Fahri, str. 173), autor navodi da se svaka vrlina smatra sredinom dve krajnosti i navodi glavne vrline i njihove poroke, koji su njihove krajnosti i potcenjivanja. Uprkos činjenici da mnogi moralni učenjaci pravdu smatraju suprotnom ugnjetavanju, Ibn Miskavejh je ovu vrlinu pokazao kao sredinu dva poroka, naime ugnjetavanja i ogorčenja (potčinjenosti ugnjetavanju) (str. 48). Inače, on tvrdi da oni koji vide vrlinu u odvojenom životu od ljudi, možda misleći na hrišćanske askete i islamske sufije, ne mogu da steknu ljudske vrline (str. 49).

U drugom poglavlju, u kojem se razmatraju moralna i karakterna pitanja, prvo se daje definicija morala. Po ovome, moral (hulk-Duhovna i mentalna stanja sa kojima se čovek rađa ili stiče kasnije.) je stanje duše koja omogućava ljudima da čine svoja dela bez razmišljanja. Ovo stanje je delom urođeno, delom stečeno navikama (str. 51). Pozivajući se na čuvenu debatu o tome da li se moral može promeniti obrazovanjem, autor kaže da prihvata da se moral može promeniti obrazovanjem i navodi da Aristotel objašnjava da se ljudi mogu dovesti do dobrote kroz obrazovanje u Kitabul-Ahlak i Kitabu'l-Makulat (str. 52-53). Po njemu, osoba koja upotpuni svoju kompetenciju u znanju i moralu stiče pravo na kvalifikaciju „malog sveta" i postaje Allah-ov teala namesnik na zemlji (str. 57-58). Ibn Miskevejh, koji kritikuje stav tvrdeći da se sreća nalazi u čulnim zadovoljstvima na osnovu Kalinusove knjige Ahlaku'n-nefs, iznosi svoje stavove o obrazovanju dece pozivajući se na rad neopitagorejskog mislioca Brajsona o upravljanju domaćinstvom. Prema misliocu, „svetlost najvišeg horizonta" diže se na osobu koja upotpunjuje sve moguće mentalne i moralne kompetencije; Na taj način, zahvaljujući inspiracijama koje je dobio kao sudija, on se uzdiže na poziciju posrednika između višeg i nižeg sveta. Ibn Miskavejh je ovaj stav izneo ajetom „ I niko ne zna kakve ih, kao nagrada za ono što su činili, skrivene radosti čekaju." (es-Sadzda 32/17), sa hadisom „Postoje stvari koje nijedno oko nije videlo, nijedno uho nije čulo, i nijedan ljudski um to nije moglo zamisliti" (Musned, II, 313; Buhari, „Tevhid", 35; Muslim, „Iman", 312) podržava (str. 79). U trećem delu se govori o pojmovima dobročinstva i sreće. Ovde se objašnjavaju Aristotelove definicije ovih pojmova, uvode se vrste dobrote po Aristotelu, navodi se da je Allah teala prva i najviša dobrota, dajući se podaci o vrstama sreće po Aristotelu. Ibn Miskevejh citira iz knjige Feža'ilu'n-nefs, koju je pripisao Aristotelu i koju je preveo Ebu Osman ed-Dimaski, o stepenima vrlina (str. 91-94). S'hodno tome, najniži rang vrlina je usmeravanje volje čoveka ka njegovim emocionalnim interesima, a najviši stepen pretvaranje svih njegovih postupaka u čisto Božanska

dela. Autor kaže da čovek, da bi dostigao ovaj nivo, mora da poznaje svu filozofiju i da je primeni u svom životu, a napisao ih je u svojoj knjizi Tertibu's-sa'adat (str. 94). U četvrtom poglavlju, nakon što je navedeno da sreća zavisi od sticanja vrlina kao što su pravednost, hrabrost i čednost, daju se opširna objašnjenja o prirodi i značaju hrabrosti, velikodušnosti, pravde i čednosti, naglašen je odnos ljubavi (str. 119122). U VIII tomu knjige ,petog poglavlja, najviše se govori o temi ljubavi i prijateljstvu. Vidi se uticaj teorije prijateljstva u njegovoj knjizi. Međutim, kao i svi muslimanski moralisti, Ibn Miskavaih navodi da je najjednostavnija i najviša ljubav Božanska ljubav. U delu su dati neki Sokratovi saveti o pravilnom izboru prijatelja (str. 140-143). U šestom poglavlju, koje se bavi načinima lečenja moralnih bolesti, uspostavlja se veza između medicine i morala, a moralna medicina se, kao i fizikalna medicina, deli na dve, jedna su mere zaštite moralnog zdravlja, a druga metode lečenja, ispravljanje narušenog morala. Kao glavni uzroci moralnih bolesti navode se bes, strast, tuga, ljubav, prepuštanje uobičajenim stvarima i strah od povrede. Obrazovanje dece je široko pokriveno u ovom odeljku; Na kraju poglavlja objašnjava se važnost prepoznavanja sopstvenih mana. U sedmom poglavlju nalaze se podaci o glavnim porocima. Na poslednjim stranicama rada fokusiran je na načine oslobađanja od straha, anksioznosti i posebno straha od smrti. Tehzibu'l-ahlak je imao širok uticaj na moralne učenjake, posebno na Gazzalija i Nasiruddin-i Tusija. Naročito, prvi deo Tusijevog Ahlak-ı Nasıri, pod nazivom „Tehzibu'lahlak“, sastojao se od slobodnog prevoda Ibn Miskevejh-ovog dela, a isti put je sledio i u kasnijim knjigama o moralu.Napravljena su različita izdanja Tehzibu'l-ahlak (Brockelmann, GAL, I, 418; Suppl., I, 584; Muʿcemu'lmahtutat, I, 217-218), koja ima mnogo rukopisnih kopija (Istanbul, Caro89,12). 1298, 1299, 1303 [na ivici Taberijevog Mekarimu'l-ahlak], 1317, 1318 [na ivici Mavardi-jevog Edebu'd-dunya ve'd-din], 1323 [n. Objavio Abdulalim S. el-Muhami]; Objavio Zekerijja Ramazan, Bejrut 1327; Kairo 1329, 1378; Objavio Hasan Temim, Bejrut 1398; izd. Ibnu'l-Hatib, 11137; Bejrut 1137; Kostantin Zurejk, Bejrut 1966, 1985; nsr. Suheil Osman, Sirija 1980). Kostantin Zurejk preveden na engleski (The Refinement of Character: Tahdhib al-akhlak, Bejrut 1968), Muhammed Erkun preveden na francuski (Traite d'ethikue [Tahdib el-'akhlak va tathir el-'a'rak, Da'rak, 1) Abdulkadir Sener, Ismet Kajaoglu i Cihat Tunc su ga preveli na turski (Sazrevanje morala, Ankara 1983).

Neke od mnogih studija napravljenih korišćenjem Tehzibu'l-ahlak su: Abdullah Izzet, Ibn Miskeveih: Philosophituhu alahlakıije ve mesadiruha (Kairo 1946); Richard Rudolf Valzer, „Neki aspekti Miskavai-hovog Tahdhib el-Ahlaka” (Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, Rim 1956, II, 603-621); M. Abdul Hak Ansari, Etička filozofija Miskavajh-a (Aligarh 1964; Objavio Fuat Sezgin u seriji Islamska filozofija, Frankfurt 2000, LXXXVI, str. 113-324); Ali Zakheri, Koncepti ukusa i bola u moralnoj filozofiji Ibn Miskevejh-a (doktorska teza, 1973, IU Fakultet književnosti); Naci et-Tikriti, „Faziletu’l-iʿtidal ve’l-ʿadl beine Aristu ve Miskeveih” (Mecelletu Kulliiieti’l-adab, Camiatu’l-Basra, Basra 1981, V/15-4, str.); Majid Fakhri, “Platonizam Miskavaiha i njegove implikacije na njegovu etiku” (St.I, Paris 1975, XLII, 39-57); Cavit Sunar, Ibn Miskevejh: Moralni pogledi u Grčkoj i islamu (Ankara 1980); Suhejl Osman, Min Tehzibi'l-ahlak (Izbor) (Kairo 1981); Mervan Ebu Huveic, „el-Irsadu'n-nefsi et-terbevi fi'l-fikri'l-Islami: Dirase tahlilijje li-ussi's-sıhati'n-nafsijje ʿuinde MiskevelMejje'uet 'l-ʿulumi'l-insanijje, 1988, VIII/31, str. 130-164); Muhammed b. Imran, “Araʾu Ibn Miskevejh fi'l-ahlak ve'l-ictimaʿ ve't-terbije min hilali Tehzibi'l-ahlak” (Mecelletu Kullijjeti'd-1970, p. 267-282); Ramazan Altıntas, “Ibn Miskevejh-ovo razumevanje pravde” (Cumhurijet Universiti Journal of theologi Faculti, Sivas 1998, II, 237-249); Yasien Muhammed, “Koncept pravde u Miskavajhu i Isfahaniju” (Časopis za islamske studije, XVIII-XIX, 19981999, str. 51-11).

Bibliografija

Müsned, II, 313. İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. Hasan Temîm), Beyrut 1398, tür.yer. a.mlf., The Refinement of Character: Tahdhīb al-akhlāq (trc. Constantine K. Zurayk), Beirut 1968, tercüme edenin girişi, s. XI-XX. a.mlf., Câvidân-ḫıred: el-Ḥikmetü’l-ḫâlide (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1952, s. 25. Aristoteles [Aristo], Ethique à Nicomaque (trc. J. Tricot), Paris 1994, VIII, 9 (s. 400-402). Brockelmann, GAL, I, 418;

Suppl., I, 584. Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 169. Nâcî et-Tikrîtî, el-Felsefetü’l-aḫlâḳıyyetü’l-Eflâṭûniyye ʿinde müfekkiri’l-İslâm, Beyrut 1402/1982, s. 343-350. Mohammed Arkoun, L’humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien, Paris 1982, s. 118. Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü’t-türâṯ i’l-ʿArabiyyi’l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1403/1983, II, 831-833. Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 107-135. Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 171-175. Muʿcemü’l-maṭṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 217-218. İsmail Hakkı İzmirli, “Miskeveyh’in Felsefesi, Eserleri”, DİFM, III/11 (1929), s. 59-60.

AHLÂK-ı ALÂÎ- أَخلاق علا ئِى

Turska knjiga o moralu od Kınalızade Ali Efendije (um. 979/1572).

Autor:

AHMET KAHRAMAN

Svoje delo, koje je napisao tokom sudijske dužnosti u Damasku 1564. godine, Kinalizade je posvetio Semiz Alipaši, koji je u to vreme bio guverner Sirije, navodivši da je svoju knjigu nazvao Ahlak-ı Alai, s obzirom da ime Ali proizilazi iz značenja "visine, uzvišene" (Ahl el-Alai).-ı Alai, str. 10). Prema izjavi autora, delo koje je „autorsko pravo na mudrost morala (moralnu filozofiju)“ raspoređeno je u predgovoru u tri dela. U uvodu su naglašeni predmeti iz oblasti moralne filozofije, pojmovi vezani za nauku o moralu, dobrobiti nauke o moralu, praktični i teorijski moral, pitanja duha i discipline. Ovaj deo se završava napomenom da je čovek „ašref-i mahlukat”. Prvo poglavlje, koje je posvećeno „Ilm (Znanje) o etici”, bavi se pitanjima morala pojedinaca, baveći se tipovima temperamenta, vrlinama, mentalnim bolestima, koje sprečavaju postizanje vrlina (stid), metodama njihovog lečenja, jezičkom obukom i načinima govora. Drugi deo je posvećen porodičnom moralu (ilm-i tedbir-i menzil). U ovom delu Kinalizade je dao informacije o osnivanju muslimanske turske porodice, dužnostima glave porodice, pravima, dužnostima i odgovornostima članova porodice od najmanjeg do najstarijeg i objasnio metode vaspitanja i obrazovanja u porodica sa primerima.

Autor, koji pridaje veliki značaj instituciji porodice, koristi oprezan izraz o ta'addud-i zevcat, dajući sledeće savete u delu „lično moralno vaspitanje“ ovog poglavlja, smatrajući da to može poremetiti red i porodični mir: U stvari, nema duše za dva tela, a čovek ne odgovara za dve kuće. Treće poglavlje je o državnoj upravi i političkoj etici (ilm-i tedbir-i medina). U ovom delu autor opisuje državni model u kome je turska nacija živela i živi vekovima. Zaštita imovine i preovladavanje pravde, kvalifikacije i dužnosti šefa države, kao i pravila kojih se treba pridržavati pri izboru državnika, odnos države prema narodu, moć vojske itd. glavne su teme ovog odeljka. U ovom poslednjem delu rada, vidi se da je koncept pravde istrajno naglašen.Sa šemom kruga pravde koja je dodata na kraju poglavlja, ukazuje se na integraciju države-vojskenaroda (reâyâ – رعايا - U Osmanlija, subjekat je izraz koji se koristi u smislu naroda)., imadijući za cilj da objasni da imovina može samo da stoji i nastavi sa pravdom. Na kraju dela, dati su neki saveti za koja se kaže da pripadaju Platonu i Aristotelu.Pokriva teme tefsira, hadisa, fikha, književnosti, filozofije i etike, Aristotela na zapadu, dela autora kao što su Farabi, Ibn Miskeveih, Gazali, Nasiruddin-i Tusi, Celaleddin ed-Dev-Devseijnani, islamski svet. Ovu knjigu Kınalızadea, koji veoma dobro zna, nije moguće smatrati samo knjigom naredbi i zabrana. Osim toga, u pitanju nije prevod ili kompilacija drevnih moralnih knjiga, uglavnom persijskih, napisanih pre njega, kako se tvrdi. Naprotiv, Ahlak-ı Alai je delo koje je nastalo korištenjem ideja svih poznatih predstavnika tradicionalističkih, filozofskih i mističnih škola islamskog morala, koje je steklo slavu u svojoj oblasti svojim jezikom, stilom, metoda i rasporeda. Kao što se može svatiti iz izraza na početku knjige, najveća želja autora je da napiše tursku knjigu o moralu i predstavi je muslimanskom turskom narodu, osim persijskih dela kao što su Ahlak-ı Nasıri, Ahlak-ı Celali i Ahlak-ı Muhsini. Zaista, Ahlak-ı Alai, koji se zasniva na širokoj islamskoj kulturi i koji ima naučnu i književnu težinu, bio je izvor za skoro sve turske knjige

o moralu napisane kasnije. Kao i u drugim svojim delima, autor je koristio težak stil u Ahlak-ı Alai i s vremena na vreme uključivao odabrane izraze. Ovu osobinu dela moguće je prihvatiti kao faktor koji otežava čitanje i razumevanje. Međutim, Kınalızade je, baveći se apstraktnim moralnim pitanjima, teorijsko znanje oličavao parabolama, od kojih je većina autentična, i uspeo je da svoje delo ulepša, kao i to da svoje delo ulepša i persijskom mesneviom, arapskim pesmama, turskim strofama i dvostihima. Autorov pristup teorijskim pitanjima na ovaj način, kao i činjenica da je njegov jezik turski, učinili su Ahlak-ı Alai poznatom i široko rasprostranjenom knjigom koja je donedavno bila prihvaćena kao osnova za pouke o moralu u osmanskim školama i medresama. Činjenica da postoji mnogo rukopisnih dela u bibliotekama u Turskoj i drugim islamskim zemljama, treba smatrati važnim dokazom interesovanja za njega.Ne zna se gde se nalazi autorova kopija Ahlak-ı Alai, o kojoj ima mnogo rukopisa. Tvrdnja F. Babingera da se autorova kopija Ahlak-ı Alai nalazi u biblioteci Ragıb Pasa (br. 820/966) ne odražava istinu (videti IA, VI, 710). Delo je objavljeno jednom (Bulak 1248). Ovo nemarno izdanje, rađeno u tri knjige u jednom tomu, sastoji se od ukupno 415 stranica (236 stranica u prvoj knjizi, 127 stranica u drugoj knjizi, 52 stranice u trećoj knjizi). Neki autori su skraćivali Ahlak-ı Alai. Među njima, Osmanzade Ahmed Taib (um. 1137/1724) ima kopije u raznim bibliotekama Istanbula (na primer, videti IU Ktp.,TI, br. 1697; IU Ktp., Muzejski odsek, br. 60; Sulejmanije Ktp., Hamidije, br. 647) Hulasatu'l-ahlak je objavio Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Efendi (um. 1894), prvo kao Berguzar (Hanya 1291), a kasnije kao Berguzar-ı Ahlak dela (Istanbul 1315, 1318). Takođe je poznato da je Ahlak-ı Alai preveden na zapadne jezike (vidi IA, VI, 710). Objavljena je u dva odvojena toma latiničnim slovima, a neki od predmeta su skraćeni i uprošćeni; Tom I (Istanbul 1974), priredio za objavljivanje Husejin Algul, uvod i prvi deo, II. Sveska (Istanbul, ts.) sadrži ostale delove.

Bibliografija

Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248. Kınalızâde, Tezkire, II, 652-691. Osmanlı Müellifleri, I, 400-401; III, 61. Bursalı Mehmed Tâhir, Ahlâk Kitaplarımız, İstanbul 1939, s. 26. Mehmet Ali Ayni, Türk Ahlâkçıları, İstanbul 1939, s. 83-86. Ferid Kam, "Kınalızâde Ali Çelebi", DEFM, I/4 (1332), s. 357-379. Yusuf Ziyâ, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Terbiye Telâkkîsi", Mihrab, sy. 4, İstanbul 1340, s. 100-105. Celâl Saraç, "Ahlâk-ı Alâî", İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, I, Ankara 1959, s. 19-28. Agâh Sırrı Levend, "Ümmet Çağında Ahlâk Kitaplarımız", TDAY Belleten 1963, Ankara 1964, s. 97. Abdülhak Adnan-Adıvar, "Kınalızâde", İA, VI, 709-711. Abdülkadir Karahan, "OsmanZâde Tâib", İA, IX, 456. Hasan Aksoy, "Ahlâk-ı Alâî", İBA, I, 107-108.

AHLÂK-ı CELÂLÎ-أخلاق جلا لى

Perzijski rad Celaledina ed-Devvanija, (um. 908/1502) o moralnoj filozofiji.

Autor:

M. NAZİF ŞAHİNOĞLU

Delo koje je Celaleddin ed-Devvani, učenjak teologije, filozofije i misticizma, napisao za svog sina sultana Halila (um. 882/1477) na zahtev vladara Akojunlua Uzun Hasana i po imenu Levamiʿu'l-israk fi mekarimi ahlak, kasnije je bio poznat kao Ahlak-ı Celali. Posle Nasiruddin-i Tusijevog Ahlak-ı Nasiri, to je najpoznatija persijska knjiga o moralu i Devvanijevo delo kojoj se najviše dive. Ahlak-ı Celali je kopija Ahlak-ı Nasıri u smislu forme i sadržaja, sa izuzetkom različitih naslova, nekih dodataka i brisanja, i njegovog jedinstvenog stila izražavanja. Iz tog razloga, u smislu moralne

psihologije u velikoj meri, Ibn Miskeveihov Tehzibu'l-ahlak kroz Tusi, Gazalijev Ihiaʾu ʿulumi'd-din u smislu sufističkih misli, i Farulalabinet-ovog stanje i politička etika. Zasnovan je na fazıla ve es-Sijasetu'lmedenijje.Rad se sastoji od uvoda i tri dela. Prvi odeljak je posvećen ispravljanju i ulepšavanju morala pod naslovom „Tehzibu'l-ahlak“, koji se sastoji od deset „lem'a“. Drugo poglavlje, pod nazivom „Tedbiru'l-menzil“, koji se bavi porodičnim moralom i administracijom, ima šest lema, a treće poglavlje, „Sijasetu'l-mudun“, koji se bavi političkom i društvenom etikom, je sedam lem'a. Na kraju Ahlak-ı Celali nalaze se izjave koje sadrže mudre savete Platona, Aristotela i nekih drugih filozofa. Kao i njegovi prethodnici, Ibn Miskavejh i Tusi, Devvani navodi da su tri stvari neophodne za poredak svetovnog života: zakon, politički vladar i bogatstvo.Po njemu, zakon je šerijatski; S druge strane, politički administrator (imam) je eminentna ličnost sa sposobnošću da motiviše ljude da budu savršeni u svakom pogledu. On je Allah-ov teala namesnik na zemlji i poslanik Hz.Poslanika (s.a.v.s.).Farabi-jeva razlika između vrlih i nečestitih zemalja (medina) je takođe uključena u Ahlakı Celali. U čestitoj zemlji u kojoj prevladava pravda, činovi i položaji treba da se raspoređuju na osnovu kompetencije i zasluga. U pravednoj upravi, svako ljudsko biće može dostići najviši nivo koji može dostići prema svojim sposobnostima. Nepravedna moć se zasniva na ugnjetavanju. Prema Devvaniju, društvo je podeljeno u četiri grupe koje čine učenjaci, vojnici, trgovci-umetnici-radnici i zemljoradnici. U delu, kao što je ranije viđeno u Gazaliju, ljudi su podeljeni u pet grupa u smislu njihove moralne prirode i sklonosti ka obrazovanju: oni čija je priroda potpuno dobra i sposobna da održi dobrotu, oni koji imaju dobru prirodu, ali nemaju moć uticaja, oni koji su podjednako naklonjeni dobroti i zlu, i oni koji su zli, ali imaju moć da pomažu drugima, oni koji nemaju loše dejstvo, oni koji su loši i delotvorni.Napisano umetničkim i raskošnim jezikom, delo je više puta štampano u Iranu i inostranstvu (vidi Nefisi, I, 267), a takođe ga je preveo na engleski V. T. Thompson (Praktična filozofija Muhammedanskog naroda, London 1839; Lahore 1895).

Bibliografija

Devvânî, Aḫlâḳ-ı Celâlî, Leknev 1334 hş. Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, s. 268. Rızâzâde Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1341, s. 358. Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Neṣ r, I, 267. Zehrâ-yi Hânlerî [Kiyâ], Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 38. Münzevî, Fihrist, II/2, s. 1672-1675. Hânbâbâ, Fihrist, I, 135. Safâ, Edebiyyât, IV, 475. Muammer Eroğlu, “Devvânî”, İA, III, 566. Ann K. S. Lambton, “al-Dawānī”, EI2 (Fr.), II, 179-180. G. M. Wickens, “Aḵlāq-e.

Jalālī”, EIr., I, 724.

AHLÂK-ı NÂSIRÎ- أخلاق ناضري

Perzijsko delo Nasiruddin Tusija, (um. 672/1274) koji se bavi osnovnim pitanjima vezanim za etiku i moralnu filozofiju.

Müellif- Autor:

M. NAZİF ŞAHİNOĞLU

Jedan je od Ismailijskih emira. Delo, koje je verovatno napisano 633. (1236.) na zahtev samog Nasıruddin Abdurrahim b. Ebû Mansûr-a , imalo je za cilj da sa punom filozofskom pažnjom istraži kako navike, vrline i poroke koje čine moralnu ličnost čoveka, i kakve posledice imaju, da razvijaju vrline i da pokažu načine zaštite od poroka. U Ahlak-ı Nasıri odvojeno su ispitane ljudske osobine, dobre i loše navike, prikazana je dijagnoza i lečenje ruhi (duševnih) i ma'nevi (nematerijalnih)

bolesti, drugim rečima, prikazani su načini zaštite i ulepšavanja morala. Klasično gledište koje je postalo široko u Islamskom svetu od Er-Razija, nastavljen je. Delo je prva od perzijskih knjiga napisanih u ovoj oblasti i najvrednija od onih koje su preživele do današnjih dana. Sa ovom osobinom, ona je po formi i sadržaju bila primer za mnoga kasnija dela napisana iz oblasti etike u islamskom svetu. Aḫlâḳ-ı Nâṣırî se sastoji od uvoda i tri „članka". Prvi članak pod nazivom "Tehzîbü'l-ahlâk" je iz dva dela, pod nazivom " Mebâdî ", i sastoji se od sedamnaest poglavlja. Drugi članak, "Tedbîrü'l-menâzil",koji govori o porodičnom moralu i administraciji, ima pet poglavlja, a treći članak, "Siyâsetü'l-müdün", što znači "upravljanje gradovima" i uključuje politički i društveni moral, ima osam poglavlja, od kojih se poslednje pripisuje Platonu. Sadrži neke savete. Glavni izvor dela je arapsko delo Ibn Miskevejh-a pod nazivom Kitabu Tahareti'l-a'rak fi tehzibi'l-ahlak. Tusi je prvo preveo ovu knjigu na perzijski, a kasnije ju je dodao u svoj rad unoseći neke izmene, tako da je prvi članak Ahlakı Nasıri, poglavlje „Tehzibu'l-ahlak". Uglavnom je imao koristi od Ibn Sina-ove rasprave sa istim imenom u njegovom odeljku „Tedbiru'l-menazil" i Farabi-jevog es-Sijasetu'l-medenijje u svom trećem članku. Kao što je Tusi naveo u predgovoru dela, on je takođe imao koristi i citirao iz drugih izvora kao što su „edebi" Ibnu'l-Mukafe i poslanice Platona, Aristotela i Kindija. Tusi, koji je pušten iz zatvora nakon što je Hulagu Kan osvojio Ismail-ov dvorac, prepravio je svoju knjigu i dodao novi predgovor, takođe je u ovom predgovoru naveo da je promenio neke delove dela i predstavio ga svojim novim dobrotvorima. Ovo je druga verzija rada dostupna danas. Iako Ahlak-ı Nasıri nije originalan u smislu da je napisan korištenjem različitih izvora, on svojim rasporedom, važnim opisima i objašnjenjima i posebno sažetim sadržajem, nosi identitet novog dela. Iako H. Ethe kaže da je njegov stil suh i manje tečan od Devvani-jevog Ahlak-ı Celali, nije moguće složiti se sa ovom tvrdnjom.Postoji skoro osamdeset rukopisa Ahlak-ı Nasıri u Iranu i van Irana, bilo potpunih ili nepotpunih. Njegov prvi komentar je napisao Abdurrahman b. Abdulkerim Abasi Burhanpuri 1687. godine. Delo, koje je prvi put objavljeno u Kalkuti 1269 (1853) (vidi Sarton, II/2, str. 1012), ima nekoliko publikacija, od kojih su neke litografije, u Indiji, Iranu i Pakistanu, iako su objavljene različite publikacije, nijedna od publikacija M. Minova i A. R. Hajdari-a nije naučna. Važno delo, Muntehab-ı Ahlak-ı Nasiri (Teheran 1320 hs.), koje je pripremio Celaleddin Humai tako što je napravio izbore iz Münteḫab-ı Aḫlâḳ-ı Nâṣırî , dodajući im rečnik , fusnote, leksikon i predgovor, objavilo je iransko ministarstvo kulture da bi se predavalo u školama.

Delo koje je već duže vreme privlačilo pažnju orijentalista i prevođeno je na različite jezike, na engleski je preveo M. Vikens (The Nasirean Ethics, London 1964). Azerbejdžanski pisac Rahim Sultanov takođe je preveo delo na azerbejdžanski turski, uzimajući u obzir razlike u različitim kopijama (Baku 1980).

Bibliografija

Celâleddin Hümâî, Münteḫab-ı Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, Tahran 1320 hş., Giriş. a.mlf., "Muḳaddime-i Ḳadîm-i Aḫlâḳ-ı Nâṣırî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, III/3, Tahran 1956, s. 17-20. Yâdnâme-i Ṭûsî, Tahran 1336 hş., s. 117. Ethé, Târîḫi Edebiyyât, s. 267-269. Rızâzâde Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1341 hş., s. 357. Vahîd-i Dâmgânî, Aḫlâḳı Nâṣırî [Ṭûsî], Tahran 1344 hş., Mukaddime, s. 28. Münzevî, Fihrist, II/2, s. 1534-1538. Yârşâtır, Fihrist, I, 139. Sarton, Introduction, II/2, s. 1011-1012. Tüten Özkaya, "Sovyetler Birliği'nde Nasîruddîn-i Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî Eseri Üzerine Çalışmalar", Erdem, IV/10, s. 273-290. G. M. Wickens, "Aḵlāq-e Nāṣerī", EIr., I, 725.

AHLÂK-ı MENSÛRÎ- أخلاق منصورى

Perzijski traktat o moralu od Mir Gijaseddin Mensura- غیاث بر م·منصور الدین (um. 949/1542), sina Sadreddina-i Deštekina.

Autor:

ORHAN BİLGİN

Ovo delo Mir Gıiaseddina Mansura, koji je bio jedan od najvećih učenjaka svog vremena i napisao mnoge knjige na arapskom i perzijskom, prvi je traktat trećeg poglavlja velike enciklopedije filozofije, koju je nazvao „Cam-ı Cihannuma“ ali nije mogao da piše. Autor jasno navodi ovo pitanje u uvodu Ahlak-ı Mensuri. Delo je podeljeno na dva glavna dela pod nazivom “mecelle”. Prvi glavni odeljak, koji je posvećen prirodi ljudskog bića i postizanju sreće dva sveta, sastoji se od četiri pododeljka koje autor naziva “tecelliye”. U prvom pododeljku, priroda “rûh-i a‘zam ”- „apsolutne duše“, anatomija ljudskog bića u drugom, “halîfe-i rahmân” u trećem, i načini da se dostigne sreća u četvrtom su objašnjeni. U ovom glavnom odeljku, uključeni su i mistični pogledi i ovi stavovi se pokušavaju objasniti nekim dvostihovima preuzetim od Mevlane. Drugi glavni odeljak, koji je posvećen moralnoj lepoti i odnosu čoveka prema Tvorcu i stvorenom, takođe je podeljen na tri pododeljka. U prvom odeljku se dotiču razmišljanja učenjaka o moralu, u drugom, o vrlinama vladara i pravilima kojih treba da se pridržavaju tokom svoje uprave, a u trećem o zaštiti mentalnog zdravlja. Pored toga, na kraju dela je kratak epitaf o Božanskoj ljubavi. Postoje mnogi rukopisi o Ahlak-u od Mansura, koji još nisu objavljeni, u Turskoj (Sulejmanije Ktp., Esad Efendi, br. 3521/9, vr. 216-255), u iranskim i evropskim bibliotekama.

Bibliografija

Flügel, Handschriften, III, 292-293. Rieu, Supplement to the Catalogue, London 1895, s. 108. Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Necef 1936, I, 378-379. Münzevî, Fihrist, II/2, s. 1534.

MÎR GIYÂSEDDİN MENSÛR- الدين منصور م·بر غياث

Mîr Gıyâsuddîn Mansûr b. Mîr Sadriddîn Muhammed ed-Deştekî eş-Şîrâzî (um. 949/1542)

Iranski učenjak i intelektualac.

Autor:

HARUN ANAY

Rođen je 866. (1462.) u gradu Širazu u Iranu. On je takođe poznat kao Mir Gıyas među osmanskim učnenjacima (Atai, str. 170). Provincija Fars. On je član porodice Dešteki, za koju se priča da potiče od Hz.Alija i poznat je po učenjacima koje je obučavao. Njegov otac Mir Sadreddin el-Shirazi, bio je jedan od najvažnijih mislilaca tog perioda. Izvori ga pominju kao „jedanaestog uma, gospodara čovečanstva, trećeg učitelja, poslednjeg od filozofa“ da bi istakli njegov uspeh u intelektualnim naukama. Izveštava se da je Gıyâsuddîn Mensur, kojeg je obrazovao njegov otac, pozvao Celaleddina ed-Devanija na debatu kada je imao četrnaest godina i završio školovanje u dobi od dvadeset godina (Ahmed el-Kummi, I, 296; Susteri, II, 230) . U izvorima ima malo podataka o sledećem delu njegovog života tokom perioda Akojunlu. Kao i njegov otac, verovatno je radio u medresi koja nosi njegovo ime i preuzeo odgovornost za medresu nakon što mu je otac ubijen. Godine 927 (1521), Safavid šah Ismail I doveo je Mir Gijaseddina Mensura, koji je bio profesor u medresi Mensurije, iz Širaza, i naložio Ahmedu da popravi opservatoriju koju je osnovao Nasirudin Tusi u Meragi, koja je u to vreme bila u ruševinama.- Kumi, I, 149, 296; Hasan Rumlu,

I, 303). Kasnije ga je šah Tahmasb I (10. redžeb 936. / 10. mart 1530.) imenovao za velikog vezira.Tokom ove dužnosti u Tabrizu, on se usprotivio želji šiitskog teolog i pravnik Muhakkık Sani Ali b. Huseina el Kerekija, da promeni kible džamija u Iranu na osnovu dokaza o fikhu, i naveo da se takva promena može izvršiti samo uz poznavanje astronomije i geometrije. Došlo je do žestoke rasprave između dva učenjaka po ovom pitanju u prisustvu šaha Tahmasba, a šah Tahmasba je otpustio Gıyâsuddîn-a Mensura iz kancelarije velikog vezira u Muharemu 938 (avgust-septembar 1531). Mir Gıyâsuddîn Mensur, koji se nakon ovog događaja vratio u Širaz iz Tabriza, proveo je ostatak života predajući u medresi Mensurije. Umro je 6. Cemaziielevvel 949. (18. avgusta 1542.) u Širazu i sahranjen je u bašti Mensurije medrese pored svog oca Sadreddina el-Širazija (Ahmed el-Kummi, I, 296; Hasan-ı Rumlu, I, 303.). Mir Gıyâsuddîn je imao dva sina, Mir Sadreddin i Mir Serefuddin, koji su napisali perzijsko delo pod nazivom Cevahirname. Mir Gıyâsuddîn Mensur, koji je svoju mladost proveo u vreme Akojunlusa i u period zrelosti u vreme Safevida, proveo je svoje vreme držeći predavanja u Mensurije medresi, osim popravke opservatorije Meraga, na svojoj kratkotrajnoj dužnosti od vezira. Među njegovim učenicima bili su njegov sin Mir Sadreddin, Vecihuddin Sulejman el-Kari el-Farisi, Efdal b. Muhamed Kajini, Takijuddin Ebu'l-Hajr Muhammed b. Muhamed el-Farisi, Fahreddin Muhammed b. Husejin Esterabadi, Kemaleddin Husejin emîrî İsfahânî. Postoje učenjaci kao što su Šerefeddin Abdulhak Erdebili, šejh Ahmed Džemaledin Halhali, Mir Kivamudin Eš-Širazi, Kemaledin Husejin Demiri Isfahani i Muslihudin Lari.Gıyâsuddîn Mensur, poznat po svojim komentarima na poznate knjige kao što je njegov otac Mir Sadreddin eş-Şîrâzî, napisao je radove u oblastima kao što su kelam, logika, tefsir, filozofija Israka, filozofija Ibn Sina, astronomija i matematika. Međutim, nakon njegove smrti, aspekt koji ga je učinio poznatim i u Iranu i u otomanskoj zemlji, činjenica da je stao na stranu svog oca u razgovorima između svog oca Mira Sadreddina eş-Şîrâzî-ja i Celaleddina ed-Devvani-ja, pisao je odbijanja mnogih Devvani-jevih dela, i dela koja vrednuju stavove ova dva mislioca (muhakemat). Sa ove tačke gledišta, može se reći da je Mir Gıyâsuddîn Mensur bio pod velikim uticajem svađa između njegovog oca, Mir Sadreddina, i Devvania. Ova serija rasprava između Devvanija i oca i sina prikazana je kao primer za svađe koje su dugo trajale u narednim periodima i prerasle u krvnu osvetu (Katib Celebi, Mizanu'l-hak, str. 108). XV i XVI. U vekovima su Devvani-jevi učenici pisali radove koji su branili svoje učitelje od ove dvojice učenjaka.

Ova situacija, to potvrđuje postojanje škola Devvani i Desteki, koje su nastale u XV. veku i bile su uticajne u naučnim i misaonim krugovima, posebno u medresama.

Dela.

Iako je jedan od najpoznatijih učenjaka i mislilaca mentalnih nauka, rukopisne kopije dela Mira Gıyâsuddîn-a Mensura ne nalaze se često u bibliotekama. Može se reći da je to zbog uticaja Kerekija na šaha Tahmasba, koji je prouzrokovao njegovo razrešenje sa dužnosti velikog vezira, i činjenice da su Kereki-jeve pristalice, koji su kasnije stekli veliki uticaj u Iranu, sprečili širenje njegovih dela.

Autorska dela.

Câm-ı Cihannümâ. Ovo perzijsko delo, takođe poznato kao Mir-ov âtü'l-Cemâl, govori o moralu i ima dva toma. U prvom tomu prikazana je priroda ljudskog bića i načini da se dođe do sreće u oba sveta, u II se svesci govori o nefs-i mutmainne, nefs-i gadabiyye i nefs-i şeheviyye, (M. Takī Dânişpejûh, Fihrist-i Kitâbḫâne-i İhdâʾî-yi Âġā-yi Seyyid Muḥammed Mişkât, III/1, s. 218-219; Seyyid Abdullah Envâr, V, 349-350). Aḫlâḳ-ı Manṣûrî. Sastoji se od dela Câm Cihannümâ. Pošto su Devvani-jevi moralni stavovi kritikovani u mnogim delovima dela, može se reći da je Devvani-jeva knjiga pod nazivom Aḫlâḳ-ı Celâlî odbijena. Iako se njegovo ime pominje u mnogim izvorima, on nije dobio veliku pažnju u istoriji islamske etike, (Suleymaniye Knjg., Esad Efendi, br. 581, 3521/9; Rieu, II, 826; Îrec Efşâr v.dğr., XI, 237-238; M. Âsaf Fikret, s. 31). Kitâbü Miʿyâri'l-efkâr. To

je rezime dela pod nazivom Taʿdilu'lmizan ʿale'l-mantık, (Kayseri Râşid Efendi Knjg., br. 26900/3). Risâle fî mesʾeleti'l-ḳıble (Risâle fî maʿrifeti'l-ḳıble). Mora da je napisan kao rezultat razgovora autora sa Kereki-jem o promeni kible džamije u Iranu, (Suleymaniye Knjg., Esad Efendi, br. 3592/5). Kitâbü Meʿâlimi'ş-şifâʾ fi'ṭ-ṭıb (Îrec Efşâr v.dğr., XII, 304-305; M. Âsaf Fikret, s. 532; Mahmûd Fâzıl, I, 373-374). Kitâbü's-Sefîr fi'l-heyʾe (Sefîrü'l-ġabrâʾ ve'l-ḫaḍrâʾ; bk. M. Âsaf Fikret, s. 308-309). Risâle der Taṣḥîḥ-i Zîc-i Uluġ Beg (Miftâḥu'l-müneccimîn; bk. M. Takī Dânişpejûh, Fihrist-i Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-i Tahrân, X, 1566-1567; M. Âsaf Fikret, s. 543). el-Kifâye fi'l-ḥisâb (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3616; bk. Seyyid Abdullah Envâr, IX, 165). Mevżiʿu'n-nâr. na se bavi mestom vatre među četiri elementa (ibid, X, 524-525). Ẕeyl-i Risâle-i Mevżiʿu'n-nâr (ibid, ibid). Tefsîru sûreti'l-İnsân (Tefsîr-i Sûre-i Hel etâ, Tuḥfetü'l-fetâ fî tefsîri Hel etâ). To je arapsko filozofsko tumačenje poglavlja čovečanstva, (M. Takī Dânişpejûh, Fihrist-i Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî, XVI, 493). Tefsîr ajet subhanellezi esra. Sastoji se od uvoda i četiri poglavlja (isto, XVI, 220). Mirʾâtü'l-ḥaḳāʾiḳ ve mücella'd-deḳāʾiḳ. Posvećeno Gıyâseddin Ebul-Muzaferu Bahadiru Hanu, delo se sastoji od sedam poglavlja sa naslovima kao što su javni život, Allah teala i stvaranje, apokalipsa, priroda i filozofija prirode (ibid, XVI, 423). Kitâbü Ḥuceci'l-kelâm li-îżâḥı meḥacceti'l-İslâm (el-Ḥaşrü'l-cismânî, Ḥüccetü'l-kelâm li-îżâḥı meḥacceti'l-İslâm ve ilzâmi'l-ḥisâm ve ifhâmi muʿânidi ʿaḳāʾidi'l-İslâm). U ovom delu autor ne samo da oštro kritikuje Gazzali-jeve stavove, već i tvrdi da on nema fiksan stav, (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3592/4; M. Âsaf Fikret, s. 215). Meʿâlimü'l-edeb fî dirâyeti lisâni'l-ʿArab (M. Takī Dânişpejûh, Fihrist-i Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî, XVI, 584).

Njegovo odbacivanje i njegove presude.

Israku Heiakili'n-nur li-kesfi zulumati sevakili'l-Surur. Devvanijevo otkriće Sevakili'l-har fi za Sehabeddin esSuhreverdijevo delo Heiakilu'n-nur je pobijanje komentara pod nazivom Heiakili'n-nur (Nuruosmaniie Ktp., n. 06. 7. 17. 2007.) ;M. Taki Danispejuh, Fihrist-i Kitabhane-i Merkezi-ii Danisgah-i Teheran, IX, 972; XI, 2023; Fihrist-iNushaha-ii Hathane-i Huhithhane-i Merkezi-ii, 972; XI, 2023; V, 382-386, IX/1, str. 378-379, Irec Efsar et al., XIV, 97, M. Asaf Fikret, str. 370-371). Rad je recenzirao u dva toma kao magistarski rad u Iranu od strane Nasira Muhamedija (Teheran 1369 hs., Medrese-i Ali-i Sehid Mutahhari Ktp., br. 181). er-Red ʿalâ Ḥâşiyeti'ş-Şemsiyye.

To je opovrgavanje napisano za anotaciju koju je Devvani napisao za knjigu Omera el-Katibija pod nazivom eşŞemsiyye fî ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye, (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde, nr. 706; Brockelmann, GAL Suppl., I, 486; II, 593; Seyyid Ali Cevân, I, 294). er-Red ʿalâ Ḥâşiyeti't-Tehẕîbi'l-manṭıḳ. To je odbijanje napomene koju je napisao Devvani na temu pet univerzalija i propozicija na početku Teftazani-jevog Tehzibu'l-mantık ve'l-kelam (M. Asaf Fikret, str. 188). er-Red ʿalâ Ünmûẕeci'l-ʿulûm. To je opovrgavanje napisano za delo koje pripada Devvaniju (ibid, str. 278). er-Red ʿale'r-Risâleti'z-Zevrâʾ. To je takođe pobijanje koje je za ez-Zevraʾ ve'l-Havraʾ napisao Devvani, (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5329; Kasîdecizâde, nr. 689; Brockelmann, GAL, II, 283). Muḥâkemât ʿalâ Ḥâşiyeti Şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr. Levamiʿu'l-esrar, koju je napisao Kutbuddin er-Razi za logičku knjigu Siraseddina elUrmevija Metaliʿu'l-envar, koju je napisao Sejjid Serif el-Curcani na napomeni Devvani-Sani (Devvani je-Sired je napisao da je procijenjen Knjg., Laleli, broj 2296; Susteri, II, 231). Muḥâkemât ʿalâ Şerḥi't-Tecrîd. To je procena napomena koje su napisali Mir Sadreddin el-Şirazi i Devvani za Ali Kuscuov Şerhu Tecridi'l-kelam (Sulejmanije Knjg., Hasan Husnu Paşa, br. 79/3; Nuruosmanije Knjg.br, 56.). Muḥâkemât ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari'l-Müntehâ. Sadreddin eş-Şîrâzî za napomenu koju je napisao Adudüddin el-Îcî na rezime İbn Hâcib-ovom Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ʿilmi'l-uṣûl ve'l-cedel i naslovljenu Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, od autora istog autora. Devvani-jeve napomene (M. Asaf Fikret, str. 201).

Komentar, napomene i specijalizacije.

Ḥâşiyetü Şerḥi Ḥikmeti'l-ʿayn (Żiyâʾü'l-ʿayn fî Şerḥi Ḥikmeti'l-ʿayn). Filozofsko delo Ali b. Ömer el-Kâtibî-ja pod nazivom Ḥikmetü'l-ʿayn to je anotacija komentara koju je napisao Muhammed b. Mübârek Şah, (M. Takī Dânişpejûh, Fihrist-i Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-i Tahrân, VIII, 144; XII, 2772; M. Âsaf Fikret, s. 131, 189, 335, 391). Ḥâşiye ʿale'l-İşârât li-İbn Sînâ (a.g.e., XI, 2082-2083). Şerḥu Risâleti iṣ bâti'l-vâcib (Keşfü'l-Ḥaḳāʾiḳi'lMuḥammediyye). To je anotacija pamfleta, koja pripada njegovom ocu, Sadreddin eş-Şîrâzî-ju, i poznata je kao jedno od najpoznatijih dela o dokazu postojanja Allaha teala, posebno među osmanskim učenjacima, (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 304/1, Fâtih, nr. 3007, Esad Efendi, nr. 3592/6; bk. M. Âsaf Fikret, s. 321, 463, 666-667). Tekmiletü'l-Mecisṭî. To je sažetak Nasiruddin Tusi-jevog Tahriru'l-Mecisti (ibid, str. 135). Ḥâşiyetü'l-Ḳānûn. Napisana je na napomeni koju je napisao Kutbuddîn-i Şîrâzî u Ibn Sina-ovoj knjizi el-Ḳānûn fi'ṭṭıb, (M. Takī Dânişpejûh, Fihrist-i Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-i Tahrân, XII, 2772-2773). Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'lMülaḫḫaṣ. To je napomena komentara koju je napisao Kadızâde-i Rûmî na Çağmînî-jevu knjigu el-Mülaḫḫaṣ fi'lheyʾe'sine, (Abdülhüseyin Hâirî, XIX, 313). Ḥâşiye ʿalâ evâʾili'l-Keşşâf. To je napomena napisana na početku Zemahšeri-jevog dela (M. Asaf Fikret, str. 208). Neka od mnogih dela koja se pripisuju Mîr Gıyâseddin-u u izvorima i bibliotetskim katalozima su: Muḫtaṣaru Şâfiʿiyye, Kitâbü Maḳālâti'l-ʿârifîn, Risâle-i Ḳānûnu's-salṭana, Esâsü'lhendese, Kitâbü'l-Levâmiʿ ve'l-meʿâric fi'l-heyʾe, Risâle-i Câmgîtînümâ, Risâle fi'l-heyûlâ ve'ṣ-ṣûre, Risâle fî taʿrîfi'lʿaḳl ve tefâvütühû beyne'l-eşḫâṣ (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1254; bk. Şüsterî, II, 229-231; M. Takī Dânişpejûh, Fihrist-i Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-i Tahrân, IX, 1498; Fihrist-i Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî, XVI, 219; Münzevî, II/1, s. 765-766, 816, 897; M. Âsaf Fikret, s. 158, 286).

Bibliografija

Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, Bombay 1857, III/4, s. 110-111. Kādî Ahmed-i Kummî, Ḫulâṣatü't-tevârîḫ (nşr. İhsan İşrâkī), Tahran 1359 hş., I, 149, 195, 218, 296. Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîḫ: A Chronicle of the Early Safawis (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda-Kalküta 1931, I, 20, 303-304. Abdî Şîrâzî, Tekmiletü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1369 hş., s. 66-67, 192-193, 207-208. Şüsterî, Kitâb-ı Müsteṭâb-ı Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1356 hş., II, 229-232. Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 169-170. Keşfü'ẕ-ẕunûn, I, 346-350, 449, 630; II, 957, 1141, 2047. a.mlf., Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (s.nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 108. Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, Fârsnâmei Nâṣırî (nşr. Mansûr Rastkâr-ı Fesâî), Tahran 1367 hş., I, 21-23, 390-391; II, 1039-1057, 1040-1144, 1220. Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 826. Fursat-ı Şîrâzî, Âṯ âr-ı ʿAcem, [baskı yeri yok] 1362 hş. (İntişârât-Bâmdâd), s. 458-459. Brockelmann, GAL, II, 283, 544; Suppl., I, 486; II, 592, 593. M. Takī Dânişpejûh, Fihrist-i Kitâbḫâne-i İhdâʾî-yi Âḳā-yi Seyyid Muḥammed Mişkât, Tahran 1332 hş., III/1, s. 218-219, 296, 353-354. a.mlf., Fihrist-i Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-i Tahrân, Tahran 1339-40 hş., VIII, 144; IX, 930-931, 972, 1498; X, 1566-1567; XI, 2023, 2082-2083; XII, 2531-2532, 2772-2773; XIII, 3185. a.mlf., Fihrist-i Kitâbḫâne-i Dânişkede-i Edebiyyât: Mecmûʿa-i İmâm Cumʿa-i Kirmân, Tahran 1344 hş., s. 15. a.mlf., Seyyid Muḥammed Bâḳır Ḫüccetî: Fihrist-i Kitabḫâne-i Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maʿârif-i İslâmî, Tahran 1345 hş., s. 523. a.mlf., Fihrist-i Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî ve Merkez-i Esnâd-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran 1357-64 hş., VII, 295; XVI, 219-220, 423, 430, 460, 493, 584, 679. a.mlf., "Gıyâseddîn Manṣûr b. Ṣadriddîn", UDMİ, XIV/2, s. 615-617. Âgā Büzürg-iTahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Necef 1335 hş., VI, 36-37; X, 198; XII, 63-64; XIV, 177-178. Abdülhüseyin Hâirî, Fihrist-i Kitâbḫâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Tahran 1345-50 hş., V, 259-260, 382-386; IX/1, s. 378-379; XIX, 313. Îrec Efşâr v.dğr., Fihrist-i Kitâbḫâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Tahran 1348 hş., XI, 237-238; XII, 304-305; XIV, 97; XVI, 208. Münzevî,

Fihrist, II/1, s. 765-766, 816, 897; II/2, s. 1534. R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garret Collection Princeton University Library, Princeton-London 1977, nr. 2397. Seyyid Abdullah Envâr, Fihrist-i Nüsaḫ-ı Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Millî, Tahran 1357-65 hş., V, 349-350; IX, 165; X, 524-525. Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı: İsbat-i Vâcip, Ankara 1981, s. 117. Seyyid Ali Cevân, Fihrist-i Kütüb-i Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫânei Âsitân-ı Ḳuds-i Rażavî, Meşhed 1365 hş., I, 294, 299-300. M. Âsaf Fikret, Fihrist-i Elifbâ'î-yi Kütüb-i Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Âsitân-ı Ḳuds-i Rażavî, Meşhed 1369 hş., s. 31, 130-131, 135, 158, 188, 189, 194, 198, 201, 208, 215, 278, 286, 308-309, 321, 335, 341, 370-371, 391, 463, 532, 543, 666-667. Harun Anay, Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi (doktora tezi, 1994), İU Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 83-86, 117, 120, 131, 140, 146, 153, 168, 182.

Mahmûd Fâzıl, Fihrist-i Nüsḫahâ-yı Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maʿârif-i İslâmî, Meşhed 1376, I, 373-374. A. J. Newman, "Daštakī, Gīāṯ-al-Dīn", EIr., VII, 100-102.

AHLÂK-ı MUHSİNÎ-أَخلاق محسني

Perzijsko delo o etici Huseina Vaiz-i Kašifija (um. 910/1504-1505).

Müellif- Autor:

M. NAZİF ŞAHİNOĞLU

Napisana je 900. (1495.) u ime Ebul-Muhsin Mirze, sina sultana Huseina Bajkare. Posle Ahlak-ı Nasıri i Ahlak-ı Celali, to je jedna od najpoznatijih knjiga o moralu napisana na perzijskom jeziku i najcenjenija među delima njenog autora. Rad je organizovan na četrdeset poglavlja; U svakom poglavlju se govori o jednom od pojmova morala i vrline kao što su ibadet, iskrenost, strpljenje, istrajnost, usmerenost, saosećanje, milosrđe, dobronamernost, samozadovoljstvo, poverenje, religija, pravda, hrabrost. Nakon što je svaki od njih opisan, objašnjenja su davana korišćenjem suprotnih pojmova, a povremeno su se pominjale odgovarajuće pesme sa ajetima, hadisima, mudrostima i poslovicama. Pošto je knjiga napisana za Šehzadea Ebu'l-Muhsina, saveti su prvenstveno usmereni na njega. Iako je Ebû Muhammed Hasan b. Rûzbihân Şîrâzî napisao, nazire za delo pod imenom Aḫlâḳ-ı Şemsî (ili Aḫlâḳ-ı Şemsîjje) posvetivš ga Šemsedinu Muhammedu Kurdu, ono nije bilo tako uspešno kao Kašifi. Rukopisna kopija ovog nazira nalazi se u biblioteci Sulejmanije (Lala Ismail, br. 237). Ahlak-ı Muhsini bio je veoma popularan u istočnim zemljama, a posebno u Indiji, preveden je na razne jezike, posebno na turskom.

Prvi prevod dela na turski bio je za vreme vladavine Selima II, pod imenom Enisu'l-arifin (1566) , kojeg je sagradio Pir Muhammed, koji je bio poznat pod pseudonimom Azmi. Prevodilac je napravio dopune i odbitke tako što je uštedeo na radu. Postoji mnogo rukopisnih kopija ovog prevoda u turskim bibliotekama (Sulejmanije Knjg., Laleli, br. 1601, Hamidije, br. 629, Lala Ismail, br. 243, Şehid Ali Paşa, br. 1533, Knjg; İÜ TY 283, 2745, 2757, Nuruosmanije Knjg., br. 2246, 2280, 2281, 2302, 2303; Fakultet jezika i istorije-geografije u Ankari Knjg.,Muzaffer Ozak knjige, liste I, nr. 246). Delo su kasnije preveli na turski i objavili Ebü'l-Fazl Muhammed b. İdrîs ed-Defterî i pesnik Abdurrahman Firaki, Hodža Sadedinov sin Abdulaziz i Osmanzade Taib. Neki rukopisni primerci ovih prevoda se takođe nalaze u raznim bibliotekama u Turskoj (Sulejmanjje Knjg., Fatih, br. 3467, Aja Sofija, br. 2829; Nafiz PaŞa, br. 848, Esad Efendi, br. 1806; palata-muzej Librkapı Revan Mansion, broj 2006/1; Rasid Efendi Knjg., broj 1077; Nuruosmanije Knjg., broj 2244, 2245). Osmanzade Taibov sažetak sa imenom Ahlakı Ahmedi i III-či prevod koji je dao Ahmedu, objavljen je u Matbaa-i Amire 1840.Ovo delo Husejina el-Kašifija preveo je na istočnoturski pesnik i istoričar Âgehî Muhammed Rızâ (um. 1874). Poput Ahlak-ı Nasıri i Ahlak-ı Celali, Ahlak-ı Muhsini je privukao pažnju evropskih orijentalista, bio je delimično ili potpuno preveden na glavne zapadne jezike i studirao se na ovim jezicima. Engleski prevod dela je prvi put objavljen zajedno sa izdanjem iz 1823. godine. Ahlak-ı Muhsini, koji ima kopije rukopisa u bibliotekama raznih zemalja, štampan je mnogo puta u Indiji, Iranu i nekim drugim zemljama, od kojih su neke bile litografije, a naučna publikacija je napravljena u Teheranu (1328 hs./1949) .

Bibliografija

Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Aḫlâḳ-ı Muḥsinî, Bombay 1300, Giriş. Keşfü'ẕ-ẕunûn, I, 37-38. Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, s. 267, 269. Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Neṯ r, I, 404. Münzevî, Fihrist, II/2, s. 1591-1593. Hânbâbâ, Fihrist, I, 137-138. Safâ, Edebiyyât, IV, 525. G. M. Wickens, "Aḵlāq-e Moḥsenī", EIr., I, 724.

HUSEYİN VÂİZ-i KÂŞİFÎ-Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyn b. Alî-i Beyhakī-yi Sebzevârî (ö. 910/1504-1505)

Iranski mufessir (komentator), mistik i pesnik.

Autor:

ADNAN KARAİSMAİLOĞLU

Rođen je u Sabahu, u oblasti Horasan u Iranu. Ako se prihvati da je imao oko trideset godina kada je otišao u Mešhed 860. (1456), može se reći da je rođen oko 830. (1427). Poznat je po nadimku „Propovednik" jer je poznat po svojim propovedima i pseudonimu Kašifi koji je koristio u svojim pesmama. Razume se iz činjenice da je Husejin Vaiz, koji je svoje djetinjstvo i mladost proveo u Sabahu i njegovoj regiji, stekao dobro obrazovanje i svojim znanjem i propovedima je za kratko vreme učinio da se prihvatio kada je otišao u Herat. Kada se Huseyin Vâiz slava proširila sa njegovim širokim znanjem i delotvornim propovedima, on je napustio svoju zemlju i otišao u Nišabur, a odatle u Mešhad. Kada je saznao da je şeyh Sa'deddîn-i Kâşgarî, veliki nakšbandijski šejh tog perioda, umro u Heratu (maja 1456.), kada ga je video u snu, nateralo ga je da ode u Herat da poseti njegov mezar. Ovde je upoznao poznatog sufiju i pesnika Abdurrahman-ı Camija, učenika şeyh Sa'deddîn-i Kâşgarî-a, i preko njega se pridružio tarikatu Nakşibendî. Husejin Vaiz, koji je za kratko vreme postao poznat po propovedima koje je održavao u Heratu, posle izvesnog vremena, došao je pod zaštitu Husejina Bajkare i Ali Šira Neva. Uz njihovo ohrabrenje, zaštitio je autorska prava na nekoliko knjiga. Nakon Džamijeve smrti (898/1492), Kašifi je napustio Herat i umro u Sazavaru 910. (1504-1505). Njegov mauzolej se nalazi na jugozapadu Sabhavara, u mestu zvanom Dervaze-i Nisabur. Husejin Vaiz je optužen da je sunit u Sabahu, od kojih su većina bili šiiti, i za šiizam kada je živeo u Heratu. Njegovo delo pod nazivom Ravżatü'ş-şühedâ ima veći uticaj na njegovo prepoznavanje kao šiita.

U jednom od dvostiha ovog dela, velika Kašifijeva ljubav prema Ehlu-l-bejtu, za koje kaže: „Muslimani su obavezni da obilaze Kabu jer je Hz.Alija rođen u njoj", ukazuje da je njegova šiitska sklonost jača. Fahreddin Safi (um. 939/1532-33), autor Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât, jednog od glavnih dela nakšibendijskog tarikata, je njegov sin.

Dela.

Hüseyin Vâiz je pisao radove o raznim temama, posebno o tefsiru, tesavvufu (misticizmu), književnosti i tajnim naukama. Iako je pisao pesme pod pseudonimom Kašifi, nije mogao da pokaže značajnu egzistenciju kao pesnik. Glavna dela Kašifija su:

1. Cevahiru't-tafsir li-tuhfeti'l-emir (Tefsiru'l-ʿarus, Tefsiru'z-zehravejn). Autor je delo, koje je planirao u četiri toma, da napiše samo prvi tom, posvetio Ali Šir Nevu. U uvodnom delu rada, koji obuhvata tumačenje dela Kur'ana od početka do 84. ajeta sure Nisa. Pod četiri glavna naslova, razmatra se preko dvadeset tema vezanih za kur'anske nauke. Postoji mnogo rukopisnih primeraka dela (Storey, I/1, str. 12).

2. Mevahib-i ʿAlijje (Tefsir-i Huseyni). Huseyin Vaiz je odustao od pisanja ostatka Cevahiru't-tefsira i napisao je ovo delo jednostavnijim jezikom i kraće između 897-899 (1492-1494). Mnoga štampana dela (Bombaj 1268, 1279, 1290, 1295, 1303, 1312; Delhi 1294, 1304; Agra 1308; Leknev 1313; I-IV, Teheran 1329 hs.) od Ebulfazl Mehmed Efendi (um. 982/1574), preveden na

turski 1742 (tur. (Atai, str. 189). Ismail Ferruh Efendi je preveo delo na turski jezik sa nekim dodacima i skraćenicama 1830. godine pod imenom Tefsir-i Mevakib. Od 1282. godine (1865.) nastala su mnoga izdanja ovog prevoda (Ozege, III, 1128). Postoje i urdu i paštu prevodi Mevahib-i ʿAliiye (Storei, I/1, str. 13).

3. Camiʿu's-sittin. To je mistično tumačenje poglavlja Jusufa (ibid, I/2, str. 1195).

4. Ravżatu'ş-şuhedâ'. Delo, koje govori o ugnjetavanju Ehl-i bejta i incidentu u Kerbeli, napisala je ćerka Huseyna Bajkare za njegovu unuku Mirzu Muršididin 908. (1502). Sastoji se od deset poglavlja, Ravżatu'ş-şuhedâ'' je autorovo najpoznatije delo. Naučnu publikaciju dela, koja je prvi put objavljena u Bombaju, napravili su Muhammed Ramazan i Ebul-Hasan Šarani (Teheran 1331. hš., 1349. h.). Ašik Čelebi je preveo delo na turski pod imenom Tercume-i Ravżatu'ş-şuhedâ', Cami-i Rumi Saadetname, a Fuzuli je u velikoj meri koristio ovo delo dok je pisao svoj Hadikatu's-suada. Postoje i skraćene verzije dela pod nazivom Deh Majlis ve Muntehab-ı Ravżatu'şşuhedâ'' (Storei, I/1, str. 212).

5. Ahlak-i Muhsini. Napisano u ime Huseyin Baykari-nog sina Ebul-Muhsin Mirze 900. godine (1495.), delo je mnogo puta objavljivano (Bombaj 1298, 1312, 1313; Leknev 1271, 1279; Teheran 1321, 1328) i prevođeno na razne strane jezike.

6. Envar-ı Suheili. Autor je prepisao Kelile i Dimne-ovim imenom na zahtev šeyha Ahmeda Suhejlija, jednog od emira Huseyina Bajkare. Envar-ı Suheyli, koji se sastoji od četrnaest poglavlja, ima mnogo rukopisa. Primerak iz 897. (1492.), koji je prepisan za života autora, nalazi se u biblioteci Sulejmanije (Aja Sofija, br. 4215). Delo je prvi put objavljeno u Kalkuti (1804), sa objavljivanjem J. V. J. Ouselei-a (Hertford 1851), nakon čega su usledila izdanja iz Kalkute (1916) i Berlina (1301 hh./1922) (za druga izdanja videti Hanbaba, I, 581- 583).). Envar-ı Suheyli je na turski preveo Alaeddin Ali Čelebi kao Humayunname. Na engleski su ga preveli E. B. Eastvick (Hertford 1854) i A. N. Vollaston (London 1877). Ekber-šahov vezir Ebul-Fazl el-Allami, napisao je nazir pod imenom ʿIyar-ı Dâniş za Envar-ı Suheyli, koji je takođe preveden na urdu.

7. Mahzenu'l-insa'. Kašifi je završio ovo delo o umetnosti pisanja pisama, koje je napisao za Huseyin Bajkara i Ali Şîr Nevâî, 907. (1501-1502) (Rieu, II, 528).

8. Esrar-ı Kasımi. Rad o magiji, talismanu i hemiji objavljen je četiri puta, od kojih je prvi bio u Bombaju (1302), a njegov sin Fahreddin Safi je napisao komentar na delo pod imenom Kesf-i Esrar-ı Kasımi (Bombaj 1894, 1910).).

9. Futuvvetname-i Sultani. Ovo delo, koje je napisano o poznavaocima futuve-الفتوة i poznavaoce futuve, objavio je Muhammed Ca'fer Mahcub (Teheran 1348 hs.). Rad je uveo i sažeti prevod napravio Abdulbaki Golpınarlı (IFM, XVII/1-4 [1956], str. 127-155). (futuve-الفتوة - Dok je u početku imala mističnu prirodu, institucija koja se od XIII. Veka, transformisala u društvenu, ekonomsku i političku organizaciju. U rečniku Feta, „mlad, hrabar, velikodušan"; futuvva znači "mladost, herojstvo, velikodušnost". U sufijskim izvorima, zabeleženo je da su od II. (VIII.) veka pa nadalje, vodeći sufije počeli da koriste reč futuva kao mistični termin. Ali Sâmî en-Neşşâr, prvi sufija koji je pomenuo futuvva, iako navodi da je on Fudayl b. İyâz (um. 187/803), i da tu reč opisuje kao „da ne krivi prijatelje", (Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, III, 403), pre njega , Ca'fer es-Sâdık, (umro 148/765) je rekao: „Za nas je futuvva ponuditi nešto što je pronađeno za dobrobit drugih, po mogućstvu da budemo zahvalni za nešto što nije bilo pronađeno", (Kuşeyrî, s. 478). (Za sad toliko od mene na ovu temu. Nju cemo in saa Allah, kasnije celu prevesti i obraditi. Samir Bhem.)).

10.Bedâyiʿu'l-efkâr fî ṣanâyiʿi'l-âṣ âr. Delo, koje govori o književnoj umetnosti, objavio je Rahim Muslim Ali sa ruskim predgovorom (Moskva 1977).

11. Risâle-i Ḥâtimiyye (Ḳıṣaṣ u Âṣ âr-i Ḥâtim-i Ṭâʾî). Ovo delo, koje je autor napisao 891 (1486) u ime Huseyina Baykare, sadrži priče o Hatemu et-Tayu, koji je postao legendaran svojom velikodušnošću. Delo koje su objavili Schefer (Pariz 1883) i M. R. Celali (Teheran 1320), prevedeno je na turski pod imenom Dâstân-ı Hâtim-i Tâî (Hâtem-i Tâî priča) i ponovo objavljivano više puta (Özege, I, 253; II, 517). Verzija dela na severnoturskom jeziku objavljena je u Kazanju (1876), a prevedeno je na indijski, urdu, holandski i malajski jezik.

12. Leṭâyifü'ṭ-ṭavâʾif. Sastoji se od anegdota (Teheran 1957).

13. Lubb-i Lubab-i Maʿnevi. Sadrži izbore koje je napravio autor iz Mevlana Celaleddin Rumi-ove Mesnevi-je (nšr. Said-i Nefisi, Teheran 1319 hs./1940).

14.er-Risâletü'l-ʿaliyye fi'l-eḥâdîṯ i'n-nebeviyye . To je komentar na četrdeset hadisa napisanih na perzijskom 875. (1470.) i posvećenih Šemsedinu Ebul-Meali Aliju el-Muhtaru en-Nessabe en-Nakibu. Delo su na turski preveli Abdurahman Hibri i Taškoprizade Kemaledin Mehmed Efendi.

15. Ṣaḥîfe-i Şâhî. Ova rasprava, koja sadrži arapska i persijska pisma autora, je litografisana (Leknev 1844; Cavnpore 1848). Dopunjujući rad svog učitelja Hodze Ehada o astronomiji, Lübâbü'l-iḫtiyârât fî taʿyîni'l-evḳāt , Hüseyin Vâiz-ovu astronomiju i astrologiju, Mevâhibü'z-Zuḥal, Meyâminü'l-Müşterî, Ḳavâṭiʿi'l-Mirrîḫ, Levâmiʿu'şŞems, Mebâhicü'z-Zühre, Menâhicü'l-ʿUṭârid i Levâʾiḥu'l-Ḳamer.

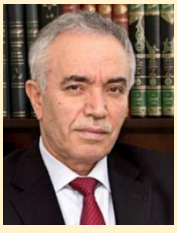
Bibliografija

Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis (nşr. S. Ganieva), Taşkent 1961, s. 143. Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 345-346. Fuzûlî, Hadikatü's-süeda (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, hazırlayanın önsözü, s. XXXIX. Şüşterî, Mecâlisü'lmüʾminîn, Tahran 1375 hş., I, 113-114, 547-548. Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 189. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 35, 37, 368, 421, 446, 448, 612, 613, 646, 878-879, 902-903, 920-921; II, 1305, 1508, 1574, 1588, 1638, 1648, 1895, 1915-1916. Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 9-10, 11, 44, 152; II, 443, 528, 756. Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, V, 29-31. E. G. Browne, Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1960, s. 639-641, 643-645. Maʻsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 114. Neffsî, Târîḫ-i Naẓm u Neş r, I, 245-248. Rypka, HIL, s. 313-314. Storey, Persian Literature, I/1, s. 12-13, 212-213, 1195. Şeybî, eṣ-Ṣıla, II, 308-314. Hânbâbâ, Fihrist, I, 197, 581-583; IV, 5047. Özege, Katalog, I, 253; II, 517; III, 1128. Aʿyânü'ş-Şîʿa, VI, 121-124. Safâ, Edebiyyât, IV, 523-526. Bahâr, Sebkşinâsî yâ Târîḫ-i Teṭavvür-i Neş ri Fârsî, Tahran 1370 hş., III, 195-197. Abdülbaki Gölpınarlı, "Fütüvvetnâme-i Sultânî", İFM, XVII/1-4 (1956), s. 101155.

Mahmûd Anbarânî, "Mürûrî ber Zindegânî-yi Kâşifî", Keyḥân-ı Endîşe, sy. 40, Kum 1370/1992, s. 83-89. T. W. Arnold, "Kâşifî", İA, VI, 413-414. Gholam Husein Yousofi, "Kāshifī", EI2 (İng.), IV, 732-733. DMF, I, 2145. Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XXI, 15886-15887.

Zan – ظنّ

Autor:



MUSTAFA ÇAĞRICI

Zan*- U rečniku je to imenica od infinitiva 'misliti', što znači "sumnjati, doći do izvesnog saznanja, optužiti", a znači i "suprotno od izvesnosti, sumnje, nesigurnog mišljenja" i "znanje, izvesno

znanje". do koje se došlo promišljanjem“. Mnoge reči izvedene iz korena zan odražavaju ova dva osnovna značenja zan. Na primer, mazinne, što znači "tačka saznanja nečega" i "potencijalni izvor saznanja o nečemu", povezano je sa značenjem reči "blizak", zine što znači "optužba" i zanin što znači "optuženi" su povezani sa značenje istog korena. Ponovo, na ovom drugom značenju nagađanja, zasniva se ime dobro poznatog po tome što ima krizu i osobe koja je veoma sumnjičava, (Lisânü'l-ʿArab, “ẓnn” md.; İbn Sîde, XI, 11; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, s. 147). Ragıb ellsfahani, nakon što je nagađanje definisao kao „začeće koje proizilazi iz znaka“, navodi da će jaka indikacija dovesti do znanja u poslednjoj tački, dok njena slabost ne može preći granicu zablude, (el-Müfredât, “ẓnn” md.). Prema Cuveyniju (Dzuvejniju), zan znači „razmatrati obe situacije mogućim dok smatrate da je jedna jača od druge“, (Mahallî, s. 101). Tehanevi, s druge strane, kaže da gotovo da nema razlike između nagađanja i zablude u pogledu leksike (Keşşâf, II, 939). U svim relevantnim izvorima istaknuta su dva različita značenja nagađanja kao „saznanje, mišljenje, mišljenje sa sumnjivom tačnošću” i „znanje koje se prihvata kao izvesno, blisko”. U Kur'anu (a.m.) ima dvadesetak ajeta, a njegove se izvednice pojavljuju na skoro pedeset mesta. U većini ovih ajeta je pretpostavka „sumnja, zabluda“. U nekima uključuje značenja „znanje, blisko saznanje, verovanje“, dok u drugima znači „neizvesno uverenje, sumnja, procena, očekivanje“, (M. F. Abdulbâkī, el-Muʿcem, “ẓnn” md.). Ibn al-Džavzi je naveo da se reč zan koristi u Kur'anu za šek (şubhe- U rečniku, sumnja (množina subuhat), koja potiče od korena „sbh“ što znači „nalikovati i mešati se sa nečim drugim zbog sličnosti“, „biti sličan i ekvivalentan, mešati dve stvari zbog njihove sličnosti, znači „neizvesnost, zbunjenost i sumnja“.), jakin (blizu),

töhmet (töhmet – التهمة - Izraz fikh-a u smislu donošenja suda o licu na osnovu sumnje, optužujući ga za krivično delo.),

husban – حسبان – muka, nevolja (tahmin-otprilike, predviđanje),

kizb – الكذب - Termin hadisa koji pokazuje da pripovedač nema atribut pravde.) (yalan-laž), i naveo primere za svaki od njih. Međutim, moguće je vrednovati ova značenja u okviru dva osnovna značenja reči. Na primer,“ Ali

~ oni koji su tvrdo vjerovali da će pred Allaha izići rekoše...“- … (el-Bakara 2/249).

U ajetu je reč zan upotrebljena u značenju „blizu“ prema komentatorima; Dakle, značenje ajeta je: "Oni koji znaju da će sresti Allaha i ne sumnjaju u to kažu...", (Zemahşerî, I, 476). Koncept zan se često koristi u hadisima sa sličnim značenjima,(Wensinck, el-Muʿcem, “ẓnn” md.).

U nekim hadisima se navodi da nagađanje nosi mogućnost tačnosti i greške, dok je u drugim savetovanje da se izbegne sumnja ocenjeno u smislu dva značenja nagađanja. U kudsi (svetom) hadisu sa značenjem „Kako moj sluga misli o meni, tako sam i ja“, navodi se da reč zan znači blizu, (Buhârî, “Tevḥîd”, 15). Postoju neki koji kažu da se nagađanje koristi u značenju „ šek (şubhe) “ u hadisu „Izbegavajte nagađanje, jer je nagađanje najpogrešnija reč“, (Buhârî, “Ferâʾiż”, 1), a ima i onih koji kažu da je svrha nagađanja suizan, (Lisânü'l-ʿArab, “ẓnn” md.). (Suizan- Loša pomisao, misli da neko radi loše. Loša pomisao koja dođe do srca ne postaje zločin kao takva. Bilo bi suizan da se srce pomeri na tu stranu. Na primer, kada u nekom vidite olovku, nije suizan samo razmišljati (pitam se da li je možda ukrao ovu olovku). Ali bilo bi pogrešno misliti da je (možda je ukrao).).

Filozofija.

Koncept Zana je logika, filozofija. U oblastima kao što su kelam, usul-i fikh, termin je generalno „blizak preferencijama (racih-poželjno), međutim, mišljenje, sud, sud za koji se smatra da je moguće suprotno; Verovati u nešto videći suprotno što je moguće”, (Tehânevî, II, 939; Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şisrî, I, 94-96). U ovim definicijama, posebno pominjanje „dragocenog“ i

pojmova sa sličnim značenjima je da se razgraniči spekulacija od sumnje i zablude, da se naglasi da sud do kojeg dolazi sumnja nije siguran; Isticanje da je moguće i suprotno, ima za cilj da odvoji nagađanje od znanja i izvesnosti. U stvari, Kindi definiše nagađanje kao „procenjivanje nečega na osnovu njegovog izgleda“ u svojoj raspravi pod naslovom Fî Ḥudûdi'l-eşyâ ve rüsûmihâ , koja je poznata kao prvi rečnik filozofskih termina u islamskoj kulturi, (Resâʾil, I, 171). Prema definiciji koju su usvojili mnogi učenjaci, posebno Bakıllani, sud koji se donosi dokazima naziva se naukom, a onaj do kojeg se dolazi indikacijom naziva se pretpostavka ili zann-ı galib, Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şisrî, I, 66-70, 86). Iako Urcani kaže da se zann koristi i za Yakin (blizu) i za šek (şubhe), (et-Taʿrîfât, "ẓan" md.), ovo objašnjenje važi za leksičko značenje zann, ali se razlikuje od zan šek-a sa terminom koji znači u religijskim i mentalnim naukama; jer iako nema mišljenja o datom pitanju, u mišljenju postoji određeno mišljenje i potvrda, iako nije izvesno. U stvari, Ibn Sina je izjavio da neodlučnost između ispravnog i pogrešnog nije zan (nagađanje) već šek (şubhe), (el-Burhân, s. 191), Ibn Rušd takođe navodi da se zan (nagađanje) uvek ostvaruje sa potvrdom, (Risâletü'n-nefs, s. 76). Međutim, Ibn Sina kaže da je većina informacija osim Yaki-ja nagađanja i da uvek postoji manje ili više sumnje u pretpostavku, (Kitâbü'şŞifâ: Topikler, s. 4-5). Fahreddin er-Razi pominje postojanje kolebanja oko toga koja je od alternativa tačna u nepreciznom sudu, navodeći da se ovo oklevanje nalazi podjednako, pretpostavka se smatra pogodnom za preferenciju, a zabluda se ne vidi,(el-Maḥṣûl, I, 101-103). Na jednoj strani zan (nagađanja) je znanje, a na drugoj neznanje; Potvrda koja je po tačnosti najbliža nauci, odnosno zan (nagađanje) koje je potkrepljeno sa više i jačih znakova, naziva se zann-ı galib, (Tehânevî, II, 939). Kako se svata iz rečničkog značenja i informacija u izvorima, pojam najbliži zan-u (pretpostavci) je forma. U stvari, neki pravnici su zan (nagađanje) smatrali formom i definisali je kao „presudu čija se istina i laž smatraju podjednako mogućim ili je jedno bolje od drugog". Međutim, većina fukaha i učenjaka logike, filozofije i kelam-a koriste pretpostavke samo za drugu opciju ove definicije. Prema ovome, u mišljenju postoji izbor i odobravanje- čak i ako nije sigurno-. Prema teolozima, trik je u tome da se misli da dva suda, od kojih jedan nije jači od drugog, mogu biti istiniti, dok je nagađanje da se jedan od dva suda vidi bliže istini, a oba su moguća; Drugi stepen se naziva zabluda. Drugi koncept sa kojim se zan (nagađanje) vezuje je nauka.Prema Ibn Sina-u, glavna razlika između znanja i zan-a (nagađanja) je stanje sigurnosti u ispravnost presude. Ove situacije važe samo u informacijama do kojih se dolazi razmišljanjem, a samim tim i u potvrdama, a poređenje i odnos između pojmova nauke i verovanja mogu se pomenuti samo u potvrđenim stvarima. Potvrđeno znanje je uverenje da nešto jeste; ali ne mogu svako znanje biti blisko jedno drugom; jer verovati da je određena stvar takva na način na koji se nikada ne može drugačije misliti znači verovati, a zan (nagađati) znači videti suprotno što je moguće;

Dakle, u svakom verovanju postoji neznanje. Ako je dati sud u suprotnosti sa stvarnošću događaja ili predmeta, ovaj sud je neznalica u smislu suprotnosti nauke. Dok u nauci postoji stalna ili privremena neophodnost u zavisnosti od kontinuiteta procesa pružanja, sumnja se odnosi na moguće i promenljive situacije koje nemaju određeni sistem. Na kraju krajeva, sa svojom sveobuhvatnom definicijom, zan (pretpostavka) znači „verovati da je nešto tako prihvatajući mogućnost da je moguće i suprotno". Nauka se razlikuje od nauke iz razloga koji zavise od mentalnog utemeljenja suda i objektivnog subjekta saznanja. Kao što osoba može imati znanje o jednom predmetu i zan (nagađanje) o drugom, jedan od dvoje ljudi koji postupaju na osnovu istih principa i premisa može doći do znanja, a drugi do zan-a (nagađanja); Dakle, jedna osoba iz ovih premisa i njihovog zaključka izvlači ispravan pogled i misli da se neće promeniti, dok druga osoba iz istih premisa dolazi do ispravnog pogleda i smatra da je promenljiva. Prvi od njih se zove znanje, drugi se naziva zan (nagađanjem). Jer, suprotno zan-u (nagađanjima), u nauci postoji čvrsto i nepromenljivo uverenje sve dok nema novih podataka koji menjaju presudu. Iako je moguće imati znanje ili zan (nagađanje) o nekom predmetu, znanje i zan (nagađanje) se ne mogu kombinovati u nečijem umu u isto vreme i o istom predmetu; međutim, osoba koja ima zan (pretpostavku) u određenom trenutku, može kasnije doći do znanja sa novim dokazima o istoj temi, a moguće je i

suprotno (el-Burhan, str. 188-191; Umer b. Sehlan es-Savi, str 275). Drugi mislioci takođe navode da se stepen tačnosti zan-a (nagađanja) može povećati, kao u slučaju kada vest dostiže nivo tevatur-a, da znanje na nivou sumnje na početku može postati jače i tačnije na kraju, (vidi Gazzali, Mihakku'n-nazar, str 100; Ebul-Berekat el-Bagdadi, I, 206). Prema stepenu bliskosti istini, pominju se dve vrste nagađanja. Ako je sud dat uz pretpostavku u skladu sa stvarnošću predmeta ili događaja koji je predmet presude, drugim rečima, ako je podatak istinit kako osoba veruje, ali vernik vidi suprotno kao što je moguće , to se zove "apsolutna zan (pretpostavka), tačna zan (pretpostavka)" ili- ispravnost presude.Pošto osumnjičeni nema određena saznanja o tome, to se zove "zan sadik (pretpostavka pomešana sa prostim neznanjem)". Ako osoba vidi pravu stranu kao mogućnost, ali njegova sklonost ka neosnovanom pravcu prevagne, takvo mišljenje se naziva „zann-i kazib“.

Ahlak (Moral).

S obzirom da se pojam zan u nekim hadisima koristi u pozitivnom i negativnom značenju, u islamskoj moralnoj kulturi, neko dobro mišljenje o drugoj osobi, iako nema određena znanja, naziva se „su-i zan“, kao i to imati loše misli i mišljenja. Iako ova jedinjenja nisu uključena u Kur'an-u (a.m.), koncept nagađanja se koristi za izražavanje dobrog ili lošeg mišljenja o osobi. Na primer, u ajetu o incidentu Ifk (en-Nur 24/12) navodi se da vernici treba da imaju dobre zan (pretpostavke) jedni o drugima, a u 6. i 12. ajetu Fatah sure “kötü zan”-„loše misli“ izraz se koristi za loše namere i očekivanja poricatelja o kraju Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i vernika.Sura Hudzurat 10-12, ističući da su vernici braća i sestre u ajetima, kaže se „Izbegavajte većinu zan (pretpostavki), jer su neke pretpostavke gresi“ u okviru ponašanja nespojivih sa (zannu's- sev- ljubav') bratstvom. Prema opštem tumačenju islamskih učenjaka, ovde je naročito zabranjena nepravda i istaknuto je da je potrebno posredno upućivati dobre želje o osobi – osim ako nema jasnih dokaza o suprotnom – jer će to izazvati ljudske i moralne štete (Taberi, XI, 393-394; Gazzali, Ihyaʾ, III, 152). U nekim zbirkama hadisa, postoje hadisi na tu temu pod naslovom „husnu'z-zan“ (Ebu Davud, „Cenaʾiz“, 13; „Edeb“, 81; Darimi, „Rikak“, 22). U jednom se hadisu navodi da sumnju treba izbegavati jer je to najveća laž (Buhari, „Vesaia”, 8; „Adab”, 57, 58; Muslim, „Birr”, 28). Komentatori hadisa navode da se ovde misli na pretpostavku koja nije u skladu sa istinom ili ima loše rezultate. S druge strane, kao dokaz je data izjava „Mislim da taj i taj ništa ne zna o našoj veri“ o dvoje ljudi za koje je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) znao da su licemeri, a u nekim slučajevima i nakon istraživanja istinitosti, dovoljno je važno, dozvoljeno je mišljenje na osnovu informacija, a postoji negativno mišljenje o ljudima čija su zloba i grešnost očigledni. Navedeno je da nema štete u hranjenju (Kurtubi, XVI, 331-332; Bedreddin el-Ajni, V, 443; Ks, 496-497, 501-502).

Prema Gazaliju, vređanje srcem je ogovaranje i ovo se ne razlikuje od psovanja jezikom; Kao i loše reči, i loše misli su haram. Navodeći da niko osim Allaha te'ala ne može znati skrivena stanja ljudi u njihovim unutrašnjim svetovima, Gazali navodi da osim ako nema dokaza o zlu, u kome je nemoguće biti dobar, ne može se formirati loše mišljenje o bilo kome osim činjenica koje su jasne, poznate i viđene, a naprotiv, ponašanje će značiti praćenje šejtana, (Ihyaʾ, III, 150-151).). Zato što je husnuzan Allah’ın (dobronamerni predlog Allaha te'ala), a zao je suizan şeytanın (zao predlog šejtana). Suizan je jedna od vrata kroz koja šejtan prodire u njegovu dušu da prevari čoveka. Zbog toga je neophodno izbegavati šejtanske provokacije i optužbe zlih. Pošto su zli iznutra prljavi, oni traže krivicu u svima i vide druge loše kao i sebe same. Kao rezultat toga, vernik je opravdan, licemer traži krivicu (ibid., III, 36). Na osnovu iste ideje, navodi se da se o ljudima ne mogu voditi tajne istrage na osnovu puke šubhe (sumnje) i zan (pretpostavki). Sa druge strane, dozvoljeno je temeljno istražiti i otkriti problem u slučajevima kao što su prisustvo jasnih indicija za stvaranje sumnje i izvještavanje pouzdanih ljudi (Maverdi, str. 313-314; Gazzali, Ihyaʾ, II, 325 III, 151). U islamskim izvorima, optimistično razmišljanje sluge o Božanskom oproštaju i milosti izraženo je kao „da ima dobre želje o Allahu te'ala“. U kudsi (svetom) hadisu, „Ja sam sa zan (pretpostavkom) svog sluge; On može da zan (pretpostavlja) o meni kako hoće” (Buhari, „Tevhid”,

15, 35; Muslim, „Zikir”, 2, 19). U drugom predanju, druga rečenica ovog hadisa je sledeća: „Ako moj sluga očekuje dobro od mene, on će to videti; ako očekuje zlo, videće ga“ (Musned, II, 391). Uopšteno govoreći, ovaj hadis je prikazan kao dokaz da je neophodno imati dobre želje o Allahu te'ala i ne očajavati u Njegovoj te'ala milosti (Ibn Hadžer, XXVIII, 163). Prema Gazali-ju, delovanje sa nadom je superiornije od delovanja iz straha; jer je osnova nade ljubav, a ibadet koji se vrši s ljubavlju je prihvatljivije u očima Allaha te'ala. U stvari, postoje evlije koji podstiču njegovo razmišljanje o željama u tom pogledu. To je naznačeno u hadisu koji znači „Svako ko će umreti sigurno će umreti sa dobrim mislima o Allahu te'ala“ (Muslim, „Raj“, 81, 82; Musned, III, 293) (Ihyaʾ, IV, 144-145) . Ibn Ebu'd-Dunya Husnu'z-zan billahi je prikupio 150 hadisa na ovu temu u svom radu (nsr. Muhlis Muhammed, Rijad 1406/1986) u svom radu pod nazivom ʿazze ve celle (teʿala).

Bibliografija

Tehânevî, Keşşâf, II, 939-940. Müsned, II, 391; III, 293. Kindî, Resâʾil, I, 171. Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1412/1992, XI, 393-394. Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413/1993, I, 222. İbn Sînâ, el-Burhân (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1966, s. 188-191. a.mlf., Kitâbü'ş-Şifâ: Topikler-Cedel (trc. Ömer Türker), İstanbul 2008, s. 4-5. Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 313-314. İbn Sîde, el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam (nşr. Mustafa Hicâzî – Abdülazîz Berhâm), Kahire 1419/1998, XI, 11. Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 150. Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 325; III, 36, 150153; IV, 144-145, 270. a.mlf., Miḥakkü'n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 100. Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 476. Ömer b. Sehlân es-Sâvî, el-Beṣâʾirü'n-Naṣîriyye fî ʿilmi'l-manṭıḳ (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, s. 274-275. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, el-Muʿteber fi'l-Ḥikme (nşr. Şerefeddin Yaltkaya – Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357, I, 206. İbn Rüşd, Risâletü'n-nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Beyrut 1994, s. 76. a.mlf., Telḫîṣu Kitâbi'l-Burhân (Şerḥu'l-Burhân li-Aristû içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1405/1984, s. 114-116. İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 425-426. Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I, 101-103, 106. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, III, 48, 76. Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 331-332. Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Beyrut 1987, s. 147. İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), XXVIII, 163. Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, V, 443; X, 496-497, 501-502. Mahallî, Şerḥu'l-Varaḳāt fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Hüsâmeddin b. Mûsâ Afâne), Riyad 1421/2001, s. 101.Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 75. Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şisrî, el-Ḳaṭʿ ve'ẕ-ẓan ʿinde'l-uṣûliyyîn, Riyad 1418/1997, I, 66-70, 73, 86, 94-99, 101-103, 117.

Fikh. – Šerijatsko pravo.

Zan (Pretpostavka) u fikhu i fikh metodi. Često se koristi u smislu „subjektivnog mišljenja koje formira jedna od mogućih situacija o prirodi nečega“. Kao iu drugim oblastima islamskih nauka, u literaturi o fikhu, nivo istinitosti i tačnosti mišljenja obično se navodi kao nauka, nagađanje, spekulacija i zabluda; Ima onih koji im dodaju bliskost i domišljatost. Sekunda, zan (sumnja, zabluda) – doduše na različitim nivoima – odnosi se na stanje nepoznavanja nečega tačno, nemogućnosti da se tačno odluči šta je to, i uglavnom se definiše u odnosu jedno na drugo. Shodno tome, to je jednakost ispravnih i pogrešnih mogućnosti u saznanju nečega, prevlast jedne od mogućnosti zan-a (pretpostavke) i preferencija za nju. Zeynuddin Ibn Nuceym opisuje razumniju (racih) stranu kao "ekberu'r-re'y i galibu'z-zan". S druge strane, zabluda je da se misli da je slaba tačka između dve ili više mogućih situacija ispravna i poželjna. Nakon što je izjavio da su ekberu'r-re'i i galibu'z-zan validni u očima fukahe, Ibn Nuceym daje sledeću procenu: „Prema fukah-i, zan (pretpostavke) su figurativne prirode. Zato što su pod pojmom zan (pretpostavke) podrazumevali situaciju kolebanja između postojanja i nepostojanja nečega, ne uzimajući u obzir mogućnost da postojanje i nepostojanje budu jednaki ili prevlast jedne od ovih mogućnosti, (elEşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 82).

Legitimnost lične reputacije.

Među islamskim učenjacima postoji konsenzus da pretpostavke nisu validne u pitanjima vere. Široko je prihvaćeno od strane islamskih učenjaka da je pretpostavka prihvaćena kao validna u praktičnim pitanjima fikha, i da se zan (nagađanja) u ovim stvarima trebaju smatrati bliskim. Prema fukahi, u stvarima čija se istina ne može razumeti i šta se ne zna u stvarnosti, zan je kao bliski sud i smatra se bliskim. Şemsuleimme es-Serahsi smatrajući da je zan (pretpostavka) bliska, uglavnom sa pobožnošću, on kaže da je reč o stvarima koje zahtevaju oprez kao što su halal-haram, brak-razvod, itd, koji zahtevaju razboritost. Shvatanje da se pretpostavke ocenjuju kao bliske u stvarima čija se istina ne može saznati, pripada većini učenjaka ehli sunneta i mu'tezile učenjaka; Neke mutezile i šiitski,kao i zahirijatski učenjaci, ne slažu se sa ovim svatanjem.Mu'tezile i sunitske fikhski mezhebi su uopšte smatrali prihvaćene zan (pretpostavke) kao validne u pitanjima fikha/idžtihada, o kojima ne postoji direktna regulativa, propis. Smatrati da je zan (pretpostavka) validna u pitanjima idžtihada, znači otvoriti vrata relativizmu i, u izvesnom smislu, pluralizmu u tim stvarima. Iako postoji konsenzus da se osoba ne može smatrati odgovornom za pronalaženje istine u stvarima za koje ne postoje definitivni dokazi, da li su različita mišljenja zasnovana na različitim pretpostavkama tačna i istinita, posebno je pitanje. Neki učenjaci uslula (metodologije), rekli su da će svi ovi stavovi biti tačni i istiniti, odnosno da se u idžtihadskom pitanju može naći više od jedne istine, dok su drugi rekli da samo jedan od ovih stavova može biti tačan i istinit. Da bi bilo pobožno, neophodno je učiniti nešto u praktičnim stvarima, dovoljno je formiranje zan-a (nagađanja). Shodno tome, ako je mudžtehid formirao mišljenje o pitanju idžtihada, on mora postupati u skladu sa ovom pretpostavkom. Osoba koja nije mudžtehid sledi mudžtehida za kojeg misli da je najtačniji. Drugi mezhebi, posebno Zahirije, neki mezhebi Mu'tezila i Šiit-Dza'fari, nisu smatrale da su zan (pretpostavke) validne u dobijanju šerijatskih presuda. Valjanost zan-a (pretpostavke) u praktičnim stvarima je predmet intenzivne debate između dve strane. Po mišljenju većine, valjanost pretpostavke i dela zavisi od prisustva određenih dokaza koji pokazuju neophodnost poštovanja ove pretpostavke. Na primer, obavezna priroda dela sa kijasom i nevs-i-vahidom, koja sadrži pretpostavku, zasniva se na dokazima koji pokazuju ovo postojanje (Abdulaziz el-Buhari, III, 518). Upotreba pretpostavki je češća u sledećim situacijama:

a) Mudžtehid-ova upotreba usula (metoda) koje sadrže pretpostavke kao što su kijas i dokazi za koje nije sigurno da pripadaju Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), kao što je haber-i-vahid, dok sudi o pitanjima idžtihada. Pitanje primene kijas-a u postizanju šerijatske presude, dovelo je do ozbiljnih diskusija, posebno između protivnika kijasa i onih koji prihvataju kijas.

b) U slučajevima kada osoba nije u stanju da razume istinu o nečemu, postupa prema sopstvenim pretpostavkama. Ako osoba koja pokušava da odredi kiblu na osnovu nekih naznaka i umisli sebi da je ta strana kibla, trebalo bi da klanja okrenuvši se u tom pravcu. Ovo je takođe tahkiku'l-manat idžtihad. Ponovo, dok istražuje jednog učenjaka i pobožnog čoveka da bi dobio fetvu, ako on ili ona dođe do zaključka da je takav ili onakav,prema mišljenju većine učenjaka, on ili ona bi trebalo da postupi u skladu sa svojom fetvom. Međutim, posebne situacije pojedinaca, kao što su razlike u karakteru, mogu dovesti do diferencijacije zan-a (pretpostavki); stoga, informacije koje su sumnjive jednoj osobi ne moraju biti takve za drugu. Na primer, ovo je razlika u mišljenju između Ebu Bekra i Umara po pitanju donacija (ata*) koje će se podeliti veteranima. Sa druge strane, pošto se zan (pretpostavka) uzima u obzir na osnovu uverenja da ima mogućnost da bude tačna, zan (pretpostavka) koja se javlja sa jačim dokazom da je pogrešna ili da je suprotna istini, gubi na važnost i ne uzima se u obzir. Ovo pitanje je izraženo u Medzelu kao „Zan (Pretpostavka) čija je greška očigledna, nije važeća“.

(ata*- To je naziv za novac Fayden* koji se jednom godišnje delio muslimanima u divanskoj organizaciji koju je osnovao Umar, kao i za plate vojnika za vrijeme Umejada i Abasida).

(Fayden*- fey – ‡فيء ال - Uobičajeni naziv džizije, danak* i poreza na trgovinska dobara koje Islamska država prima od svojih nemuslimanskih podanika).

(danak*- » danak • muški rod. Poseban porez koji su nekada Turci uvodili u porobljenim zemljama (tur.). Porez u Otomanskoj imperiji).

Glavno rezonovanje onih koji tvrde da se zan (nagađanja) moraju poštovati u pitanjima šerijata je da je tahkiku'lmenat idžtihad neizbežan i da je u suštini zasnovan na zan (nagađanjima). Neminovnost Tahkiku'l-menat idžtihada je zbog činjenice da razumevanje i primena nekih ajeta i hadisa zavisi od toga. Naime, šerijat je naložio da se presuda donese na osnovu iskaza pravednih svedoka. Pravda Svedoka, s druge strane, može se razumeti samo zan-om (nagađanjem), a ne posmatranjem određenih i spoljašnjih znakova. Zato što postoji mogućnost da ljudi koji spolja izgledaju samo zato što nisu nevini, takođe mogu lagati. Uprkos ovoj mogućnosti, šerijat je smatrao zan (pretpostavku) da su svedoci pravedni, zahtevajući da se presuda donese na osnovu svedočenja onih za koje se smatralo da su pravedni. Presuda sudije, zasnovana na zan-u (pretpostavci) da su svedoci tačni je konačna i obavezujuća. Postoje i druge odredbe u Kur'anu (a.m.) koje zavise od idžtihada tahkiku'l-menata. Na primer, Allah te'ala je naredio da se u namazu okrenete ka kibli. Kibla se može pronaći samo prema nekim znacima i tragovima. Zekat će biti dat i siromašnima. Ko je siromašan, tačnije ko spada pod definiciju siromaha, može se utvrditi samo na osnovu nekih indicija. Tako je uvek kada se odredi vreme namaza, visina alimentacije za rodbinu, dijet-a za ubistvo. Postojanje takvih odredbi u Kur'anu (a.m.) pokazuje da je zan (pretpostavka) validna u pogledu šerijatskih odredbi. Tahkiku'l-menat idžtihad je toliko neizbežan da Gazali kaže da nije očekivao da će postojati neko ko će se suprotstaviti takvom idžtihadu. Drugi razlog za zan (pretpostavku) je to što su se as'habi složili o dozvoljenosti donošenja presuda na osnovu idžtihada o stvarima o kojima ne postoji tekst. Pošto re'y i idztihad ne izražavaju sigurnost već izražavaju nagađanje, prihvatanje re'y-a i idžtihada kao validnih takođe znači da se nagađanje takođe smatra validnim. U stvari, debata o tome da li je zan (pretpostavka) validna ili ne, vodi se u velikoj meri, u okviru dokazivanja legitimnosti metode analogije.

Pošto je kijas metoda zasnovana na zan-u (pretpostavkama), kao utvrđivanju uzroka sadašnje presude i postojanja istog illet*-a u problemu na koji se presuda treba preneti, kijas metoda postaje zan (pretpostavljena), dakle, relativna i subjektivni metod u određenoj meri. Ova zan (pretpostavljena) priroda kijas-a postala je glavna meta napada protivnika kijas-a u odbacivanju i poništavanju legitimiteta kijas-a (vidi KIJAS).

(illet*- العلّة - Termin fikh metode u smislu jasnog i stabilnog kvaliteta koji je opšteprihvaćen da ispunjava svrhu odredbe). Najvažniji razlog onih koji zan (nagađanje) ne smatraju validnim u religiji je taj što izaziva mnoge sukobe i razlike u mišljenjima zbog relativnog i subjektivnog sadržaja zan-a (nagađanja). Prema njima, sukob nije iz Allah-ove te'ala vere; Allah-ova te'ala vera nije promenljiva i različita, već jedna. Podsticanje ljudi da se ponašaju u skladu sa zan-om (pretpostavkama) i subjektivnim mišljenjima, neminovno dovodi do sukoba. Re'y je izvor sukoba. Drugi razlog je misao da se postupa skoro kao šerijat pomoću re'y-a i kijas-a, koji su potpuno hipotetički. Međutim, religija je završena i tekstovi nisu ostavili potrebu za poređenjem, dakle zan-om (nagađanjem). Treći razlog je taj što je ta zan (pretpostavka) diskreditovana kako u ajetima i hadisima tako i u rečima as'haba. S tim u vezi, posebno se spominju sledeći ajeti: „On vam samo naređuje da govorite zlo i ružno i ono što ne znate o Allahu“ (el-Bekare 2/169; al-A'raf 7/33); „Ne sledi ono što ne znaš“ (Isra 17/36); „Nagađanje ni na koji način nije zamena za istinu“ (Yunus 10/36; en-Nadzm 53/28); „Neke sumnje su greh“ (el-Hudžurat 49/12). Narod je na različite

načine pokušavao da opovrgne razloge onih koji tvrde da zan (pretpostavka) nije validna (Gazali, elMustasfa, II, 206-235). Klasifikacija izvora fikha u smislu sektaštva. Hanefijski učenjak Dzessas generalno deli razmišlanje (istidlal*) na dva kao istidlal, koji vodi do znanja, i istidlal, koji vodi do zan-a (nagađanja). Prva vrsta istidlal-a (zaključivanja) je razmišljanje dokazima o racionalnim stvarima. Isto važi i za odluke događaja za koje postoji samo jedan dokaz. U ovoj vrsti istidlal-a (zaključivanja) postoji obaveza čuvanja istine. Druga vrsta istidlala je istidlal, koji ne prenosi informaciju o istinitosti tražene stvari, već samo zann galib i zan ekber. Ova vrsta zaključka je upitna samo u pitanjima idžtihada. Pošto Allah te'ala nije dao nikakav konačan dokaz koji vodi do znanja u pitanjima idžtihada, on nema obavezu da čuva istinu u ovim stvarima.Prema Dzessasu, izvor koji se koristi u istidlal-u (zaključivanju) koji ne prenosi informaciju, metaforički se naziva dokazom, iako u stvarnosti nema dokaza (el-Fusul fi'l-usul, IV, 9-10).

(**Istidlâl** *- الاستدلال - Pojam logika u smislu rasuđivanja, zaključivanje drugog iskaza iz jedne ili više propozicija. U rečniku, reč istidlal, koja potiče od korena reči dalalet što znači „uputiti, voditi“ znači i „tražiti nečije vođstvo, tražiti dokaze“, koristi se kao logički termin u smislu „podnošenja dokaza“. u cilju dokazivanja tvrdnje“). Usulski naučnici su generalno ocenjivali izvore prava u dve kategorije u smislu primene ove klasifikacije, koju je Cess primenio na rasuđivanje, na izvor obrazloženja i na to da li je presuda koju je doneo konačna ili ne. Imenujući izvor koji daje informacije, drugim rečima, izvor koji daje definitivan rezultat, inspirisan teolozima Muʿtazila, oni su kao dokaz naveli izvor koji vodi do pretpostavljenog zaključka, (Seyfeddin el-Âmidî, I, 23).Prema njima, izvori koji dovode do rezultata nagađanja su kijas, haber-i vahid, tihi konsenzus i šaz* kiraet. Dok eksplicitni konsenzus izražava sigurnost prema prihvatanju većine učenjaka, posebno hanefijskih učenjaka, neki učenjaci kao što je Fahreddin er-Razi smatraju da jasan konsenzus takođe izražava mišljenje. Prema Raziju, pošto dokazi koji ukazuju da je idžma dokaz, to jest ehad-haber, ne izražavaju znanje i izvesnost, idžma, koja je zasnovana na haber-ehad-u, ne izražava sigurnost (el-Mahsul, IV, 210). Prema drugim učenjacima metodologije, susret velikog broja haber-i-vahid-a na istoj tački, koji pojedinačno izražavaju sumnju, daje mu više snage i sigurnosti nego što svaki od njih izražava. Stoga se ne može reći da je osnova idžme zan (nagađanje). Hanefijski učenjaci su, sa druge strane, preferirali klasifikaciju u obliku "hucec-i mucibe – nuznost dokaza *" i "hucec-i mucevvize- nuznost svečanog turbana*".

Dok je knjiga u okviru dokumenata koji zahtevaju znanje o mutevatir sunnetu i idžmi, haber-i-vahid, reč as'haba, kijas, ajeti, koji su tumačeni, i opšti izrazi koji su dodeljeni, u okviru su hucec-a.-i mucevvize, što zahteva akciju, a ne znanje (Debusi, str. 168; Şemsüleimme es-Serahsi, I, 279). Debusi navodi da je u suštini pogrešno delovati na nešto što ne izražava znanje, ali je dozvoljeno delovati sa zan (nagađačkim) dokazima kao što su kijas i haber-i- vahid, kako bi se pružila širina i udobnost (Takvimu'l-edille, str. 168). Mnogo je pitanja na koja se odražavaju rezultati ove klasifikacije. Jedna od njih je hanefijska razlika farz-vadzib. Hanefije su farzom nazvali ono što je utvrđeno dokazom koji zahtijeva znanje, a ono što je određeno dokazom koji zahtijeva sumnju, vadžibom. Prema Ebu'lUsr al-Pezdeviju, haberi o mutavatir približne su znanju, mešhur-haber predstavljaju znanje, haber-i vahid je pobedonosno znanje, a manje poznate vesti o vestima znače sumnju (Kenzu'l -vusul, str. 163).Upotreba izvora sa sadržajem pretpostavke u fikhu, pokrenula je diskusiju o skepticizmu i strogosti fikha. Široko je izraženo pitanje da je fikh u formi zan-a (nagađanja). Neki učenjaci metodologije, raspravljali su o definiciji fikha kao „poznavanja šerijatskih praktičnih odredbi“, iako ima zan (pretpostavljeni) sadržaj. Postoje odgovori i objašnjenja koja su dali metodolozi prema različitim perspektivama po ovom pitanju (Fahreddin er-Razi, I, 78-79; Taceddin es-Subki, I, 246-247; Ibn Emiru Hac, I, 19). Diskusija o zan-sigurnosti je takođe došla do izražaja u vezi sa znacima iskaza i kakvim dokazima se ti iskazi mogu dodeliti. Na primer, prema hanefijama, indikacija reči 'am' je definitivna i može se dodeliti samo sa određenim

dokazom, dok je prema šafijima ona zann i može se dodeliti zan (nagađačkim) dokazima kao što je haber-i-vahid.

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, "ẓnn" md. Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 9-10. Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳu'l-luġaviyye (nşr. M. İbrâhim Selîm), Kahire, ts. (Dârü'l-ilm ve's-sekāfe), s. 98-99. Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 168. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'lfıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, I, 83. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Varaḳāt, Riyad 1996, s. 8. Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 279; ayrıca bk. tür.yer. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkez-i İlm ü Edeb), s. 163. Gazzâlî, el-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, II, 206235. a.mlf., Miʿyârü'l-ʿilm (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1410/1990, s. 148-151. Lâmişî, Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 182. Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (nşr. Naîm Eşref Nûr Ahmed), Karaçi 1417, VII, 217-218. İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 425-426. Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 78-79, 84; IV, 210. Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. Abdürrezzâk Afîfî), Riyad 2003, I, 23, 27. Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1418/1998, I, 391-396. Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 159-161. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, III, 518. Tâceddin es-Sübkî, Refʿu'l-ḥâcib (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1999, I, 246-247. Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 4. Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 75-82. İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Beyrut 1403/1983, I, 19. Zeynüddin İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 82. Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 593-594. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 193-196. Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Hafs İbnü'l-Arabî el-Eserî), Riyad 1421/2000, I, 66. Muhammed b. Hüseyin b. Hasan el-Cîzânî, Meʿâlimü uṣûli'l-fıḳh ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Demmâm 1416/1996, s. 478. Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şisrî, el-Ḳaṭʿ ve'ẓ-ẓan ʿinde'l-uṣûliyyîn, Riyad 1418/1997, I-II. Sâmî Muhammed es-Salâhât, el-Ḳaṭʿ ve'ẓ-ẓan fi'l-fikri'l-uṣûlî, Beyrut 1424/2003. M. Muâz Mustafa el-Hın, el-Ḳaṭʿî ve'ẓ-ẓannî fi'ṣ-ṣ übût ve'd-delâle ʿinde'l-uṣûliyyîn, Dımaşk 2007, s. 88-93. Yahyâ Abdülhâdî Ebû Zîne, Menhecü'l-ḳaṭʿ ve'ẓ-ẓan fî uṣûli'l-fıḳh (yüksek lisans tezi, 2010), Gazze Câmiatü'l-İslâmiyye Külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn.

DUAFÂ ve METRÛKÎN- بروكون الضعفاء والم

Uobičajeni naziv dela pisanih o slabim i neprihvaćenim pripovedačima.

Autor:

AHMED MUHAMMED NÛR SEYF

Duafa je množina reči daif (=slab), koristi se za slabe pripovedače čije prideve pravda i zabt kritikuju ovlašteni učenjaci. Budući da su njihove predaje na različitim nivoima, moguće je otkloniti slabost nekih od njih, posebno kazivanja onih koji nisu mnogo slabi u evidenciji i ne suprotstavljaju se pouzdanijim od njih samih. Metruk su, s druge strane, ljudi koji su izuzetno slabi i čije predaje gube svoj kvalitet dokaza. Njihova kazivanja nazivaju se i metruk-om. Glavne karakteristike metruk (napuštenih) su to što se uglavnom varaju u svojim pričama, ne poštuju verske naredbe i zabrane u svom životu, veoma su rasejani i nemarni, a optuženi su za laž. Pripovedači čiji su hadisi metruk (napušteni), takođe se nazivaju metruku'l-hadi (vidi takođe METRUK; SLABO)."ed-Duʿafaʾ" ili "edDuʿafaʾ ve'l-metrukun" itd. Opšte obeležje dela pisanih sa imenima je da su po azbučnom redu i da sadrže samo ocene autora ili poznatih hadiskih kritičara o svakom pripovedaču. U nekim od ovih dela uključena su i kazivanja pripovedača koji su bili kritikovani.Najvažniji koji su sačuvani od ovakvih dela su: 1. Buhari (um. 256/870), edDuʿafaʾu's-

sagir (Agra 1323). Sadrži 418 pripovedača. 2. Cuzcani (um. 259/873), Ahvalu'r-rical. U delu, poznatom i kao Kitabu'd-Duʿafāʾ, uključene su kratke ocene o 388 pripovedača. Objavio Ahvalu'r-rical Subhi al-Badri esSamerray (Bejrut 1405/1985). 3. Barzai (um. 292/905), ed-Duʿafāʾ ve'l-kezzabun ve'l-metrukun min ashabi'lhadis. Sastoji se od odgovora na pitanja koja je autor postavio Ebu Zuri er-Raziju i Ebu Hatimu er-Raziju o različitim pripovedačima (Koprulu Knjg., br. 40/3). 4. Nesai (um. 303/915), ed-Duʿafāʾ ve'l-metrukun (Agra 1323). U radu je 706 pripovedača ocenjeno po jednom rečju. 5. Ukaili (um. 322/934), ed-Duʿafāʾu'l-kebir. Mišljenja poznatih kritičara o pripovedačima navode se zajedno sa njihovim sertifikatima i daju se primeri iz kazivanja višestruko kritikovanog pripovedača. Četvorotomno delo, koje uključuje 2101-jednog pripovedača, objavio je Abdulmu'ti Emin Kal'aci (Bejrut 1404/1984). 6. Ibn Hibban (um. 354/965), Kitabu'l-Mecruhin mine'l-muhaddisin ve'd-duʿafāʾ ve'l-metrukin.U dugačkom uvodu dela, koji se sastoji od tri toma, u cilju očuvanja sunneta, daju se podaci o glavnim osobinama ovih pripovedača, kako bi se poznavali slabi i zapušteni pripovedači, a zatim se prenose primeri iz njihovih kazivanja. Delo je objavio Mahmud Ibrahim Zajed (Alep 1396). 7. Ibn Adi (um. 365/976), el-Kamil fi du'afāʾi'r-rical (Bejrut 1405/1985). U dugom uvodu dela, koji se sastoji od trideset poglavlja, neophodnost da se bude pedantan u prenošenju hadisa i Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Naglašavaju se teme kao što je ružnoća pripisivanja laži Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), a as'habi, tabiini i drugi poznati učenjaci koji smatraju da je dozvoljeno nazivati ih „lažovima“ one čije se priče otkrivaju.U delu, koje je objavljeno u sedam tomova, navode se i mišljenja kritičara o pripovedačima i primeri iz njihovih kazivanja. 8. Darekutni (um. 385/995), Kitabu'd-Duʿafāʾ ve'l-metrukin. 632 pripovedača su predstavljena kratkim beleškama (nšr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbag, Bejrut 1401/1980; br. Subhi el-Bedri esSamerray, Bejrut 1406/1986). 9. Ibn Šahin (um. 385/995), Tarihu esmai'd-du'afāʾ ve'l-kezzabin. U delu su date kratke ocene 722 pripovedača, uglavnom jednom rečju. Knjigu je objavio Abdurahim Muhammed Ahmed elKasgari (iz štampe, 1409/1989). 10. Ibnu'l-Cevzi (um. 597/1201), ed-Duʿafāʾ ve'l-metrukun. U delu se pominju mišljenja poznatih kritičara o pripovedaču. U delu objavljenom u tri toma (Bejrut 1406/1986) Ebul-Fida Abdulaha al-Kadija, 4018 pripovedača je podvrgnuto kritici. 11. Zehebi (um. 748/1348) ima tri rada na ovu temu. a) Divanu'd-duʿafāʾ ve'l-metrukin. U ovom delu Zahebi se bavi pripovedačima koji se smatraju slabim zbog greške, onima čije su predaje sahih i hasen, ali su kritikovane, onima koji greše u svojim pričama, onima koji prave mnogo grešaka zbog svog slabo pamćenje i oni koji su jednoglasno napušteni jer su preneli predmetni hadis. ts.).

Autor je kasnije proširio svoje delo imenom Zeilu Divani'd-duʿafāʾ (Omer b. Fellate, III, 428-429). b) al-Mugni fi'd-duʿafāʾ. Zehebi, koji je rekao da je sumirao informacije o ovoj temi pregledom prethodnih radova napisanih u ovoj oblasti kako bi studenti hadisa mogli lako prepoznati slabe prenosioce, ovo dvotomno delo uključuje 7854 pripovjedača (nsr. Nureddin Itr, Aleppo 1971). c) Mizanu'l-iʿtidal fi nakdi'r-rical. Ovo četvorotomno delo, koje sadrži 11 053 slaba i poništena pripovedača, uključujući i one koji su kritikovani čak i ako su bili pouzdani, je Ibn Adijev el-Kamil. Sastoji se od sažetka dela (nšr. Ali Muhammed el-Bicavi, Kairo 1382/1963).

Bibliografija

İbn Hacer el-Askalânî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Muhammed Gıyâs es-Sabbâğ), Dımaşk, ts. (Mektebü'l-Gazzâlî), s. 82. Sehâvî, Fetḥu'l-muġīṯ , I, 96-101. Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, s. 105. Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 221, 467. Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü'l-ḥadîṯ ve muṣṭalaḥuh, Dımaşk 1963, s. 165, 206. Ömer b. Fellâte, el-Vażʿ fi'lḥadîṯ , Dımaşk 1401/1981, III, 383-444.

Halvet – الخلوة

Sufijski izraz koji znači da je radije živite na pustim mestima kako biste bili zaštićeni od greha i bolje ibadetili.

Autor:

SÜLEYMAN ULUDAĞ

Jedna od najizrazitijih osobina zahida i mistika je da više vole da žive sami i da pridaju važnost odvojenosti od ljudi kako bi bili sa Allah-om te'ala. U početku su askete koji su napuštali društveni život i radije živeli povučeno u kutku svog doma ili živeli u pustim mestima, nastavili su svoje običaje i u kasnijim periodima, pojedine sufije i članovi mezheba sledili su ih ovim putem i činili povučeno element mističnog života. Sufije, da bi pokazali značaj povučenosti u pogledu verskog života, oni navode da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) uživao u osami i samoći, te da je s vremena na vreme živeo povučeno u pećini Hira blizu Meke, živeo povučeno i praktikovao i'tikaf (Buhari, "Bedʾu'lvahy", 3; Muslim, "Iman ", 252); Skreću pažnju da će osoba koja se seća Alaha te'ala na pustom mestu i proliva suze, biti među privilegovanim ljudima na ahiretu (Buhari, „Ezan", 36; Muslim, „Zekat", 91).Pored držanja ovog sunneta Allah-ovog te'ala Hz.Poslanika (s.a.v.s.), pojedini askete i sufije, koji su došli do zaključka da se njihova borba protiv negativnih dešavanja, kao što su propadanje društva, širenje pobožnih i nemoralnih ponašanja, kao i povećanje ugnjetavanja i nepravde , ne bi bili uspešni, bar da bi se spasli i da ne bi više grešili, radije su se povukli u ćošak i ne bi se pridružili društvu osim ako nije bilo potrebno.Neke askete i sufije, otišli su dalje i napustili svoje domove, živeći u grobljima, pustošima, ruševinama, a neki čak i u pećinama, pa su bili poznati kao „šikeftije" (elLumaʿ, str. 527; et-Taʿarruf, str. 21) . Neki od njih su živeli u vrlo jednostavnim skloništima, a neki su gradili male tekije na mestima udaljenim od naselja ili u uglu svojih domova, gde su mogli da žive i da sami klanjaju. Pustinjaci koji žive sami na takvim mestima, koja se zovu savmaa* (vidi Tekke.), mihrab, zaviye*(vidi.Tekke.) i mesdžid, odlazili bi u naselja samo na petak i dženazu. Bilo je i onih koji se uopšte nisu mešali u društveni život.Planina Mukattam u Kairu, gora Lukam u Siriji, gora Liban u Bejrutu, planina Bejtulmakdis u Palestini, planina Tur u sinajskoj pustinji, poznata su mesta gde vernici i askete žive povučeno.

Takvih mesta bilo je i u drugim krajevima (Ibn el-Cevzi, IV, 344-345). Čak bi i velike sufije poput Zunnun el-Misrija odlazili kod muških i ženskih asketa koji žive ovde i primali savete od njih (Kalabazi, str. 26). U neophodnost izolacije, veruju svi pobožnjaci, askete i sufije, kao i ovi asketi, koji su potpuno napustili društveni život i posvetili se ibadetu, zato se nazivaju „tarik-i-dunja". Međutim, oni imaju različita mišljenja o obliku halveta. U II.(VIII.) veku, askete nisu mnogo voleli da budu među ljudima, izbegavali su ovo stanje koje su nazivali „revolucija, muhaleta, hilta", ali nisu išli da se povlače i napuštaju svet u apsolutnom smislu. Po njima, asket i pobožnik treba da bude u društvu svojim telom i sa Allah-om te'ala srcem. Prema ovom svatanju, koje se izražava kao „biti sa narodom spolja i sa istinom u unutrašnjosti", nije neophodno da se čovek odvoji od naroda i društva da bi se našao sa Istinom. Osoba može biti u svojoj privatnosti dok je u javnosti. Ovo su svatanje Nakšibendije, u narednim periodima, izrazili kao „halvet der-endzumen". Posle IV.(X.) veka, ulazak u čilehane* ili halvethane* pod nadzorom šeyha i uklanjanje erbaina*, takođe se nazivalo osama (vidi CILE; ERBAIN). Gazali opisuje ovu vrstu izolacije na sledeći način: Sâlik (vid. Sülûk.) ulazi u mračnu sobu sam kako bi sprečio da informacije iz spoljašnjeg sveta dođu u um iz čulnih organa kao što su oči i uši. Ako ne može da pronađe takvo mesto, prekida kontakt sa spoljnim svetom pokrivanjem glave ćebetom. Tada čuje obraćanje Allaha te'ala Božanskim očitovanjem manifestacije. Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), "O pokriveni" (el-Muzzammil 73/1);Činjenica da se oslovljava sa "O odeveni" (el-Muddassir 74/1) ukazuje da se marifa* može dobiti na ovaj način (Ihiaʾ, III, 74). Svrha ove vrste usamljenosti je da se očišćenjem duše pripremi za

domišljatost i otkriće. Objašnjavajući prednosti halvete i inzivaya (inziv- Povlačenje u osamu, bežanje od ljudi.), Gazali kaže da će u ovom slučaju ljudi obožavati sve iskrenije, mogu se zaštititi od greha kao što su riya (licemerstvo), kleveta i laži, mogu se kloniti od fitne i fesatta, biće spašeni od progona i stradanja naroda i neće imati nikakva očekivanja od naroda. Kasnije skreće pažnju na nedostatke halvetskog života, (ibid, II, 223-235).U sufizmu su sohbet (razgovor) i hizmet (služenje) jednako važni kao i halvet (izolacija). Za razgovor i služenje potrebno je biti među ljudima i u društvu. Stoga su zâhidi (askete) poput İbrâhim b. Edhem-a, Dâvûd et-Tâî-a i Fudayl b. İyâz-a, preferirali život u osami. Uprkos toj činjenici, Zâhidi kao što su Abdullah b. Mübârek i Şa'bî su rekli da je razgovor čestitiji. Neki mistici su takođe proveli deo svog života u povučenosti, a neki od njih bili su posvećeni razgovoru i služenju. Neki od članova tekke su ljudi osame (povučeni), neki od njih ćaskaju, a neki od njih su ljudi hizmeta. Ove grupe žive zajedno u istoj tekiji, svo vreme. Tako se postiže očekivana korist od izolacije, razgovora i hizmeta (usluge), (İzzeddin el-Kâşî, s. 157). Povučeni život zahida i sufija kao i njihove ideje o ovoj temi, kritikovali su učenjaci kao što su Ebul-Ferec Ibnu'l-Cevzi, Takiyyuddin Ibn Teymiyya i Ibn Kaiyym. Ibn el-Cevzi (Dževzi), tvrdi da je Gazali-jeva izreka: „Govor se Allah te'ala čuje i Njegove te'ala se manifestacije posmatraju u samoći" velika greška, i da čak i ako se takve stvari čuju i vide, neke zablude i snovi koji proističu iz mentalnog poremećaja biti će prihvaćene, (Talbisu. Iblis, str. 279). Ibn Teymiyya, koji deli zud (izolaciju) na dva kao sunnet i bid'at, kaže da je većina hadisa o povučenosti slaba, a da su neki izmišljeni. Prema njegovim rečima, zud (izolacija), koja se zasniva na principu minimiziranja jela, spavanja i razgovora, kako ga opisuju askete (mistici) kao što su Ebu Talib el-Makki i Muhidin Ibn el-Arabi, predstavlja bid'at i dovodi do pojave nekih demonskih stanja. Takođe je pogrešno birati mesta bez ezana i džamija u privatnoj sobi.Halvet, što znači napuštanje džemata, je bid'at, dok je zuhd (izolacija) u skladu sa sunnetom korisna, (Mecmuʿu fetava, X, 403-407, 425; a.mlf., el-Furkan, str. 83). Ima i onih koji tvrde da su takvi običaji nastali spolja, pominjući sličnost bid't oblika zuhd-a (izolacije) sa hrišćanskim sveštenstvom i indijskim pustinjacima, (Nikolson, str. 47, 48, 59), savmaa* (vidi Tekke.) – Tekke- Mesto (prostor) gde se daje sufijsko obrazovanje pod vođstvom šejha. Nema preciznih podataka o poreklu te reči, koja je u osmansko turskim tekstovima zapisana kao tekija i danas se koristi kao tekke. Njegova struktura sugeriše da potiče od korena vekee što znači „sedeti, osloniti se na". Pored toga, iako u arapskom postoji reč tukee u značenju "asâ, dayanak- Asâ – عصا - Štap, štap koji se smatra simbolom moći i autoriteta i religiozno-magijske moći u različitim religijama i kulturama.

Dayanak - Debeo, dugačak štap, štap za hodanje", odsustvo reči tekye u klasičnim arapskim rečnicima slabi mišljenje da je reč o arapskom jeziku. Muhammed Adnani, jedan od savremenih arapskih leksikografa, navodi da je ova reč preuzeta iz arapskog i prevedena na turski u obliku tekije. U el-Mu'cemu'l-vasit je zabeleženo kao turska reč, bez ikakvog objašnjenja. Takođe se tvrdi da je poreklo reči tekke, što na perzijskom znači "post*". Post*- Šejhova kancelarija u tarikatima. Međutim, reč tekke se ne nalazi u persijskim tekstovima, već se koriste reči dergâh i hankāh. Tekke koja je prema arapskom pravilu napravljena u množini u obliku tekaya, korišćena je u XV.veku na osmanko – turskom. Mora da je korišćen posle tog veka.

čilehane*.Vidi Halvethāne – خلوتخانه - Mali prostor, obično zatvoren za spoljašnji svet, gde se sufije povlače u osamu.

erbaina*- erbain – أربع ين - Sufijski izraz u smislu da se sâlik osamio na privatnom mestu četrdeset dana i posvetio se ibadetu.

Marifa*- Maʿrifa (arapski: „unutrašnje znanje") je mistično znanje o Allahu te'ala ili „višoj stvarnosti" što je krajnji cilj sledbenika sufizma.

Bibliografija

Tehânevî, Keşşâf, I, 503. Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3, “Eẕân”, 36. Müslim, “Îmân”, 252, “Zekât”, 91. Serrâc, el-Lümaʿ, s. 277, 527. Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 21, 26. Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 199, 203. Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 21, 199, 526. Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 208, 243, 245, 247, 295. Kuşeyrî, er-Risâle, s. 239, 266, 271, 739. Herevî, Ṭabaḳāt, s. 226. Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 221-243; III, 56-74; IV, 323, 330, 331.Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 107. Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ, s. 149, 227, 581, 785. İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, II, 8, 278; III, 136, 144; IV, 344-345. a.mlf., Telbîsü İblîs, s. 278, 279. Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 207, 542. Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd, Tahran 1366 hş., s. 155, 160. İbnü’l-Arabî, elFütûḥât, II, 198; III, 198, 207. a.mlf., er-Risâletü’l-envâr: Nurlar Risalesi (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1991, s. 22. a.mlf., Ḫalvetü’l-muṭlaḳa, Kahire, ts. İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, II, 85. a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, X, 403407, 425; XXVI, 194. a.mlf., el-Furḳān, Kahire 1387, s. 83. İzzeddin el-Kâşî, Miṣbâḥu’l-hidâye, Tahran 1367 hş., s. 157-171. İbnü’l-Hatîb, Ravżatü’t-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1387/1968, s. 654. Zerrûk, Ḳavâʿidü’ttaṣavvuf, Kahire 1388/1968, s. 67. Münâvî, el-Kevâkib, I, 15. Ankaravî, Minhâcü’l-fukarâ, Bulak 1256, s. 157. Ebü’lAlâ Afîfî, et-Taṣavvuf: eş-Ş evretü’r-rûḥiyye fi’l-İslâm, Kahire 1963, s. 145. Nureddin İsferâyînî, Risâle der Dervîşî Sülûk ü Ḫalvetnişînî, Tahran 1356 hş., s. 17. R. A. Nicholson, Fi’t-Taṣavvufi’l-İslâmî ve târîḫih (trc. Ebü’l-Alâ Afîfî), Kahire 1969, s. 47, 48, 59. H. Landolt, “K h alwa”, EI2 (İng.), IV, 990-991.

ASÂ – عصا - Štap, štap koji se smatra simbolom moći i autoriteta i religiozno-magijske moći u različitim religijama i kulturama.

Autor:

ÖMER FARUK HARMAN

HISTORIJA RELIGIJA

Putnici, ratnici, pastiri, jahači itd. Štap, koji ljudi koriste u različite svrhe, takođe je od velikog značaja kao simbol. Štap je prihvaćen kao oruđe koje je pastir koristio na ispaši životinja, kao oslonac i oružje u rukama starijih ili onih koji putuju na velike udaljenosti peške, kao sredstvo magijske moći u rukama šamana i mađioničara, i kao simbol moći i vlasti u rukama kralja ili vladara.Upotreba štapa kao oslonca i oružja pokazuje se u indijskoj ikonografiji. Štap je oružje u

ruci boga Jame, koji je čuvar mnogih bogova, posebno carstva mrtvih, i štap u rukama boga Vamane. Štap budističkog monaha, nazvan "hakhara" (khakkhara), je i štap za hodanje i odbrambeno sredstvo. S jedne strane, to je simbol monaškog života, a sa druge, sredstvo za isterivanje şeytan i dzinova (demona) . Uklanja štetu bićima, spasava duše iz pakla i kroti zmajeve.U staroj Kini, skiptar (štap) je korišćen početkom nove godine u svrhu isterivanja zla, dok je kod taoista napravljen od bambusovog drveta, sa sedam ili devet čvorova, koji se koristio tokom bogosluženja. Kod Egipćana su skiptar nosili visoki ljudi i tokom putovanja i kao znak vlasti. Štap šamana i čarobnjaka smatran je simbolom magičnih moći i duhovnog uspona. U judaizmu putnici, ratnici, jahači itd. Štap koji su koristili, takođe ima čudesne i simbolične osobine.U Tori postoje detalne, ali ponekad kontradiktorne informacije o osoblju o Musu i Harunu (a.s.). Ovde se navodi da je čudo od štapa dato Musau (a.s.) kao znak da ga je Allah te'ala postavio za Poslanika. Po ovome, skiptar u Musaovoj ruci prvo se pretvara u zmiju, a zatim se vraća u prvobitno stanje (Izlazak, 4/1-5). U Tori postoji i Harunov (a.s.) štap, a postoje nedoslednosti u pitanju kome ovaj štap pripada u raznim čudima koja se vrše sa štapom.Na primer, kada je Musaov (a.s.) štap, koji se pretvorio u zmiju, progutao štapove egipatskih mađioničara, koji su se pretvorili u zmije, u prisustvu faraona, on se pominje kao Aronov štap (Izlazak, 7/8-13). Mojsijevu je naređeno da ode do faraona i zamoli ga da pusti svoj narod, inače će reći da će vodu reke pretvoriti u krv štapom koji se pretvara u zmiju (Izlazak, 7/14-18). Međutim, na drugom mestu se vidi da je upravo Aron svoj štap pretvorio u krv tako što je svoj štap proširio nad egipatskim vodama, rekama, kanalima i bazenima (Izlazak, 7/19-20). Međutim, kada se Izraelci žale na žeđ u pustinji, Gospod traži od Mojsija da „uzme štap koji je udario u reci i udari o stenu“ i voda šiklja iz stene (Izlazak, 17/16). Pomoću Aronovog štapa žabe (Izlazak, 8/1-7) i peščana muva (Izlazak, 8/16-17) napadaju egipatsku zemlju. S druge strane, Mojsije pruža svoj štap prema nebu i grad pada na egipatsku zemlju (Izlazak, 9/22-27); on takođe pruža svoj štap nad egipatskom zemljom i skakavac upada u zemlju sa istočnim vetrom (Izlazak, 10/12-13). Ponovo, dok je Mojsije prelazio more sa sinovima Izrailjevim, podigao je svoj štap i pružio ga do mora, i vode su se razdvojile (Izlazak, 14/16, 21). Aronov štap, koji je postavljen ispred kutije za svedoke u tabernakulu, pupa i daje zrele bademe kao znak da je izabran od Boga (Brojevi, 17/8). Međutim, nakon pobune dece Izrailjeve u pustinji, Bog traži od Mojsija da uzme štap ispred sanduka za svedočanstvo i udari ga o stenu, a voda šiklja iz stene (Brojevi, 20/7-11). Međutim, štap ispred sanduka sa svedočenjem pripada Harunu, a čudo vode koja šiklja iz stene pripada ostvaren je Mojsijevim štapom (Izlazak, 17/5).

Sa druge strane, među Izrailjcima, za svako pleme postoji štap na kome je ispisano ime poglavice plemena (Brojevi, 17/2). Žezlo proroka Jeliseja imalo je lekovito svojstvo (2. Car., 4/29).U judaizmu, skiptar je simbol suvereniteta, kao i oruđe za ostvarenje nekih čuda.U stvari, u Ahd-i Atiku, skiptar se takođe pominje sa ovim simboličkim značenjem u odnosu na kraljeve Egipta, Moaba, Damaska, Aškelona (Jeremija, 48/17; Amos, 1/5,8; Zaharija, 10/11); takođe se pominje zlatni skiptar persijskog kralja Ahasvera (Ester, 4/11).Žezlo, koje je gotovo nepromenljiva karakteristika portreta bliskoistočnih kraljeva, takođe je simbol kraljevske porodice u Izraelu. Pošto je Bog pravi car dece Izrailjeve (I. Samuilo, 8/7), on ima i štap (Isaija, 30/31). Štap se mnogo puta pominje u Ahd-i Atiku kao simbol suvereniteta. To se jasno vidi u izjavi „Žezlo neće otići od Jehude dok ne dođe Šilo, i skiptar vladavine neće otići između njegovih nogu“ (Takvin, 49/10), a ima i onih koji Šilo tumače kao Hz.Muhammeda (s.a.v.s.), (Abdullahad Davud, str. 49-59). Štap se u ovom smislu koristi u drugim delovima Ahdi Atika (Brojevi, 24/17; Jestira, 4/11, 5/2; Psalam, 45/6, 110/2; Zaharija, 10/11). U jevanđeljima, Isus savetuje svojim apostolima da ne uzimaju žezla tokom putovanja, suprotno običaju dece Izrailjeve (Matej, 10/10; Luka, 9/3), dok im na drugom mestu poručuje da uzimaju samo žezla. (Marko 6/8). Religiozno-magijska funkcija štapa nije upitna u Ahd-i Cedidu. U hrišćanskoj tradiciji postoji i krst koji nose episkopi, što je još jedan oblik štapa koji koriste pastiri.Prema objašnjenjima Ibn Manzura, štap su takođe koristili Arapi pre islama kao oruđe koje su nosili stočari kamila (videti Lisanu'l-ʿArab, „ʿasa” art.). U deset ajeta Kur'ana (a.m.) Musaov (a.s.) štap se pominje u jednini, a u dva ajeta u obliku množine (Isiyy)

pominju se štapovi faraonovih maga. U jednom od ovih ajeta (Taha 20/18) Musa (a.s.) kaže da ono što ima je njegov štap, da ga koristi kao oslonac, da njime otresa lišće hrani svoje stado i koristi ga u druge svrhe. Pored ovih običnih koristi, Musaov (a.s.) štap je takođe okretna zmija protiv magičara (en-Naml 27/10; el-Kasas 28/31), dvanaest izvora koji izbijaju iz kamena (el-Bekare 2/60) i Crveno more kada udari u vodu.To je čudesno oruđe u kome se Božanska sila manifestuje tako što deli svet na dva dela i otvara put deci Izrailja (eš-Šuara 26/63). Iako u nekim izvorima postoje podaci da je štap potekao sa drveta mirte na nebu, bio je dug deset zira, odnosno visok kao Musa (a.s.), a njegov račvasti kraj osvetljava okolinu u mraku, ovim predanjima nije pridavan značaj u pouzdanim komentarima, (videti Razi, III, 95; Elmalılı, I, 365).U hadisima, reč asa se koristi u značenju „Musinog (a.s.) čudesnog štapa“, kao i oruđe koje se koristi u raznim delima (vidi Buhari, „Enbiyaʾ“, 28; Musnad, II, 392, 515, 535). U hadisu koji prenosi Ebu Hurejre, stoji da će se Musaov (a.s.) štap naći pored dabbatu'l-arza koji će se pojaviti u Posljednja vremena, i njime će obasjati lica vjernika, i stavite pečat na nos nevjernika sa Solomonovim pečatom, kako bi se vernik i nevernik lakše razlikovali jedan od drugog (Tirmizi, „Tefsir“, 28; Musned, II, 295, 491). Postoje i hadisi koji govore da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nosio štap kao simbol moći i pravde, i da se oslanjao na štap dok je držao propoved u petak (videti Ibn Mace, "Ikametu's-salat", 85; Ebu Davud, "Salat “, 223, 243). Ova poslednja praksa je nastavljena nakon Hz.Poslanika (a.s.).

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, “ʿaṣâ” md. Wensinck, el-Muʿcem, “ʿaṣâ” md. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿaṣâ” md. Müsned, II, 295, 392, 491, 515, 535. Buhârî, “Enbiyâʾ”, 28. İbn Mâce, “Fiten”, 31, “İḳāmetü’ṣ-ṣalât”, 85. Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 223, 243. Tirmizî, “Tefsîr”, 28. Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, III, 94-97. E. Levesque, “Bâton”, Dictionnaire de la Bible, Paris 1912, I/1, s. 1509-1514. Elmalılı, Hak Dini, I, 365. Abdülahad Dâvûd, Muhammad in the Bible, Doha 1980, s. 49-59. H. F. Beck, “Staff”, IDB, III, 438-439. L. E. Toombs, “Rod”, a.e., III, 102-103. a.mlf., “Scepter”, a.e., III, 234235. J. Chevalier – A. Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Paris 1969, s. 110-112, 853-854. M. I. Gruber, “Scepter”, EJd., XIV, 935. H. J. T. Johnson, “Regalia”, ERE, X, 636.

Autori:

M. FUAD KÖPRÜLÜ,

ORHAN F. KÖPRÜLÜ

Kao što mnogi danas prihvataju, upotreba štapa prvo kao religiozno-magijske, zatim kao simbola političke ili sudske moći i autoriteta, verovatno je počela u starom Egiptu i prešla na zemlje Bliskog istoka, zatim na stare Grke i Rimljane. Glave Ahaje koje opisuje Homer takođe su imale štap. Ovo je oličenje ne samo njihove vojne dominacije, već i njihovog autoriteta da dele pravdu (Dareste, II, 1-11). Slike božanstava na starim vazama pokazuju da i oni imaju žezla. Ako se smatra da vlast potiče od Božanskog porekla prema uobičajenom shvatanju drevnih plemena, lako se može razumeti da će štap, koji je prvobitno bio rezervisan za bogove, kasnije biti prenet na one koji su bili predstavnici njegove različite moći i manifestacije (kao što su Poslanik, vladar, gatar, sudija, sveštenik). U stvari, verski ili pravni simboli nisu samo spolašnja manifestacija, materijalna pojava bilo koje moći i autoriteta, već su stvari koje je konstituišu i daju joj legitimitet. Ko god ih poseduje, ima moć direktno u svojim rukama. Zato je potreba i značaj u ispitivanju ovih simbola.U

Rimljanima, skiptar je simbol mnogih bogova, a posebno Jupitera. Ovo je skiptar od slonovače sa prikazom otelotvorenog orla na glavi.Nije poznato da li su prvi rimski kraljevi nosili ovakva žezla sa orlovskim glavama pre Tarkvinija Priska. Nosili su ih i carevi. Kasnije je i štap uvršten među znakove svojstvene konzulima. Simbolično značenje žezla u germanskom pravu i činjenica da se smatralo simbolom slučajne moći u Zapadnoj Nemačkoj, a među različitim znacima dominacije skitskih vladara, koji su bili prihvaćeni kao da im je Bog direktno poslao, spadaju skiptar (videti Frazer, str. 134; Rostovtzeff, str. 38, 44), priroda i obim ovoga mogu se bolje razumeti.U turskim državama u Aziji pre islama, skiptar se nikada ne pominje među znacima vladavine. Razlog tome može bolje objasniti činjenica da se to ne vidi u civilizaciji Dalekog istoka, a posebno kod Kineza, koji su najznačajniji i drevni predstavnici ove kulture. Istina je, međutim, da je za vreme dinastije Han u Kini postojala klasa policajaca sa štapom koji se zvao „kin-vu". U stvari, Kotvicz je mislio da ih predstavljaju štapići koji se vide na nekim grobnim statuama u Orhonu (Javorski, str. 259, 265). Na ovakvo razmišljanje ga je podstakla činjenica da je šef kineske delegacije poslate da učestvuje u Kultiginovoj ceremoniji žalosti imao titulu „kin-vu generala". Međutim, Peliot je rekao da to nije tačno i da je naziv kin-vu dobio kontinent koji je pripadao carevoj specijalnoj vojsci za vreme dinastije T'ang. Međutim, poznato je da su u ovom periodu ambasadori u rukama imali neku vrstu štapa (skiptar) zvanog „cic", a to je bio znak specifičan za delegacije ambasada.Od Šavana saznajemo da je kineski car 740. godine dao novu titulu Bagaturu Tudunu, vladaru Taškenta, kao nagradu za njegove usluge i poslao prstenast štap ukrašen resicama. Kao što se iz svega ovoga može razumeti, štap je znak koji se dodeljuje nekim zvaničnim položajima u Kini, a takođe se daje i maloletnom vladaru, koji je potčinjen caru, u svrhu zadovoljstva. Kao što je poznato, C. H. Becker je otkrio da je rat nazvan asa ili kadib u muslimanima i aneze – عنزة ‡ ع* koji je koristio Hz.Poslanik (s.a.v.s.), vodio poreklo od skiptra, što je bio poseban znak za sudije koje su imale sudsku vlast kod starih Arapa. Vidi se da kao što su muslimani nastavili tradiciju džahilijeta u ovom pogledu, Arapi džahilijeta su takođe učestvovali u starom pojmu koji je postojao u mnogim drevnim plemenima. (aneze – عنزة*- Štap, štap, koji se smatra simbolom moći i autoriteta i religioznomagijske moći u različitim religijama i kulturama. Takođe se spominje kao veoma staro arapsko pleme koje nastavlja da postoji i danas.).Vidi se da su Arapi koristili različite asâ (štapove) i aneze po dužini, debljini i materijalu, koji su poznati pod raznim nazivima kao što su skiptar, aneze, kadib, mihdzen i mihsara. Poznato je da je hz.Poslanik (s.a.v.s.)imao ovakve štapove za hodanje koje je koristio u razne svrhe (videti Ketani, I, 82-83). Necâşî* Ibn Şebbe-a , on beleži da ga je dao Zubeyr b. Avvâm-u, a Zubeyr ga je dao Allah-ovom te'ala Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) kao poklon i da ga je Allah-ov te'ala Hz.Poslanik (s.a.v.s.) koristio kao sutru u musalli.

Takođe se prenosi da je Zubejr uzeo ovaj anez kao plen od jednog mnogobošca kojeg je ubio u bici na Uhudu (Ibn Šabe, I, 140). Buhari je takođe izvestio od Ibn Umera da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) klanjao namaz naspram aneze (vidi „ʿIdein", 14). Pored toga, Ibn Sa'd je rekao da je on beležio da je nosio aneziju ispred hz.Poslanika (s.a.v.s.), (vidi et-Tabakat, III, 235). U Ahmed b.Hanbelovom el-Musnedu se prenosi da je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nosio štap, držao hutbu u petak naspram ovog štapa, a as'habi su ga takođe koristili (vidi IV, 212, 221; VI, 28). Suyuti je napisao raspravu pod nazivom el-Inbaʾ bi-enne'l-ʿasa min suneni'l-enbiyaʾ kako bi pokazao da je upotreba štapa bila uobičajena praksa viđena kod Hz.Poslanika (s.a.v.s.). Asa je, uz propovjedaonicu svojstvenu Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), privukao posebnu pažnju kao simbol halifata među muslimanima, a oba su nazvana "udayn". U stvari, pesnik Ferezdak je izjavio da su zajedno sa hatemom (pečatom), propovedaonica i štap bili znaci halifata, (videti Divan, III, 154; Lisanu'l-ʿArab, „ʿavd" umetnost.).Napori koji su učinjeni da se propovedaonica i štap prenesu sa Hz.Poslanika (s.a.v.s.) iz Medine u Damask, u vreme Emevija (Umejada), (Tabari, II, 92), od velikog su značaja, da vladari, na čelu islamskog ummeta, smatraju, da su u potpunosti stekli autoritet emir el-m'uminun.To jasno pokazuje da oni žele da daju legitimitet svojoj dominaciji time što ih poseduju.Vidimo da su skiptar ili halifa, koji je kasnije prepustio svoje mesto maču, a ponekad i ratu, Emevije (Umejdi), Abasidi i Fatimidi, smatrali najvažnijim znakom svojstvenim halifi. Na primer, čim je Hišam b.

Abdulmelik postao halifa, zvanična poštanska organizacija je odmah donela pečat i štap nasleđen od Hz.Poslanika (s.a.v.s.), (Demombines, VII/I, str. 220).Abasidski halifi su u svojim pukovima oponašali Emevije (Umejde) i pred sobom su vodili velikog oficira, koji je bio u ratu. Ovaj postupak se održao i u pukovima prestolonaslednika ili velikih emira. Kada je halifa Mutevekkil uzeo aneze koji je pripadao Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), kada je izašao u puk, dao je da ga nosi oficir ispred sebe (Ibnu'l-Esir, VII, 85). Fatimidski halife su, s druge strane, nosili kadiju, koji je bio oličenje halifata, u svojim pukovima. Kalkašendi kaže da je ovaj kadija, koji je ukrašen dijamantima i biserima, dugačak jedan i po „šibr" (kvadrata) (Subhu'l-aʿsa, III, 368). Tačan je nalaz da Ibn Haldun pokazuje kardigan (burdu) i štap koji pripada Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) kao glavni halifat Abasidskih halifa, (vidi Mukaddimah, III, 708). Sa druge strane, G. Demombines kaže da je najvažniji simbol među Fatimidima četr (ili mizel ili kupola).Iako su mnogi od znakova sultanata koji su svojstveni halifatu davani direktno drugim islamskim vladarima, koje su halifi nazivali „muluku't-tavaif" , uključeni su u moćne careve kao što su seldžučki sultani,činjenica da je halifat bio rezervisan samo halifima je činjenica koja pokazuje važnost ovoga. Od Kalkašendija saznajemo da je Kadib (aneze) i kardigan koji su pripadali Hz.Poslaniku (s.a.v.s.), a koji su pronađeni u Abasidskoj riznici u Bagdadu, uzeo sultan Sendzer iz Musteršid-Bilah, a kasnije ih je vratio u vreme Muktafija (535/1141) i tu je ostao do mongolske invazije (Subhu'l-a'sha, III, 270). U stvari, skiptar se uopšte ne pominje među raznim stvarima koje se vidu kao simbol dominacije i vladavine u drugim islamskim i turskim državama, (na primer, presto, kruna, kulah (papir savijen u oblik levka da bi se neke stvari stavile unutra.),

četr – (četr – چتر -Jedan od znakova suvereniteta u nekim islamskim i turskim državama.) , zastava, mač,

tırâz (tırâz – الطراز - Haljina ukrašena vezom i natpisima sa titulama i nadimcima kalifa, vladara i državnika, radionica u kojoj su tkane.),

nevbet, (nevbet – النوبة - Jedan od znakova vladavine u srednjovekovnim turskim i islamskim državama.),

gāşiye, (gāşiye – الغاشية - To je jedan od znakova vladavine viđenih u muslimanskim turskim državama u srednjem veku. itd.).

Nakon ukidanja Bagdadskog halifata od strane Mongola, skiptar nije pronađen među islamskim vladarima. Posle osvajanja Egipta i donošenja svetih moštiju u Istanbul, takav simbol se ne viđa kod osmanskih sultana.Poznato je da je klasa dvorskih domara po imenu durbas, koji su služili u sultanovoj palati i zauzimali važnu poziciju u ceremonijama i procesijama u muslimanskim turskim državama, imala zlatne i srebrne štapove u rukama i ovi štapovi su dobili isto ime. Počev od Seldžučkog carstva, u raznim turskim državama, u kanatima koji pripadaju dinastijama Džingis i Timur, u Halačkom sultanatu u Indiji, ovaj dvorski domar, kojeg smo zatekli pod raznim imenima kao što su durbas, narednik, jasavul, nakib, morali su u rukama imati zlatne ili srebrne štapove. Kao posebnu privilegiju, vladari su svojim naslednicima, prinčevima iz dinastija, a povremeno i nekim velikim emirima, davali ovlašćenje da koriste zlatne i srebrne štapove kao domara u svojoj pratnji (v. Nehavendi, I, 125). Osim ovih, vidimo da su štap koristili i stari turski šamani (kami), a kasnije muslimanski kirgiski bahšije, bio je kao sveto oruđe sa svojevrsnim religioznomagijskim dejstvom. Takođe znamo da lutajući islamski derviši-prosjaci od davnina imaju u rukama štapove u raznim oblicima. Ovaj običaj iranskih i turskih derviša, moguće je pripisati, s jedne strane, uticaju starog turskog šamanizma, a s druge strane uticaju budizma, čiji se snažni tragovi nalaze ne samo na Dalekom istoku, već i u centralnoj Aziji i Iranu.U osmanskom periodu, vidi se da su starešine i uglednici tarikata nosili žezla u skladu sa sunnetom hz.Poslanika (s.a.v.s.). Jedan od zahteva tarikata bio je da šejhovi nose žezla, posebno u šabaniji ogranku Halvetije (Pakalın, I, 91).

Mevlevije su koristili štap zvan čelik, dužine do ruke i debljine prsta. Pored toga, Mevlevijski derviši, koji su patili, držali su štapi koji se zvao mutteka ili muyn da bi naslonili glavu u ćilehan.Neke šiitske grupe u Anadoliji, sa druge strane, imaju žezla koja zovu tarik i štite ih u zelenim koricama, na ceremonijama inicijacije i verskim sastancima (Benekay, str. 120). U islamsko-turskoj književnosti, Musaov (a.s.) štap je korišćen kao literarni element sa svojim aspektima kao što je izazivanje čuda, i drugim štapovima kao što su dužina, podrška i ravnoteža.Hikemi reči su bile ispisane na nekim od štapova koji su se koristili kao oslonac, a pesme koje su izražavale hrabrost, ispisane su na štapovima koji se koriste u sportu bacanja koplja.

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, "ʿavd" md. Müsned, IV, 212, 221; VI, 28. Buhârî, "ʿÎdeyn", 14. Ferezdak, Dîvân (nşr. Boucher), Paris 1870, III, 154. İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 235. İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 140. Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 92. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 85. İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 708. Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 270, 368. Abdülbâkī Nehâvendî, Meʾâṯir-i Raḥîmî, Kalküta 1910, I, 125. Abel Remusat, Foe Kouéki ou relation des royaumes bouddhiques, Paris 1836, s. 93. C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye, I, 114; V, 246, 250. R. Dareste, Etudes de l'histoire du droit, Paris 1920, II, 1-11. J. G. Frazer, Les Origines magiques de la royauté, Paris 1920, s. 134. M. Fuad Köprülü, Influence du Chamanisme turco-mongol sur les ordre mystiques musulmans, İstanbul 1929. a.mlf., "Asâ", İA, I, 661-663. G. Demombynes, Le Monde musulman et byzantin, Histoire du monde, Paris 1931, VII/I, s. 220. D. Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes, Paris 1933, s. 78 vd. M. Rostovtzeff, Tableaux de la vie antique, Paris 1936, s. 38, 44. Pakalın, I, 91. Abdülhay el-Kettânî, etTerâtîbü'l-idâriyye, I, 82-83. Yahya Benekay, Yaşayan Alevilik, İstanbul 1967, s. 120-124. Ed. Chavannes, "Notes additionnelles sur les Turcs occidentaux", T'oung Pao, 2. seri, V, Leiden 1904, s. 62. P. Pelliot, "Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale", a.e., XXVI, Leiden 1928-29, s. 235. C. H. Becker, "Die Kanzel im Kultus des alten Islam", Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern (ed. C. Bezold), Gieszen 1906, I, 331-351. J. Jaworski, "Quelques remarques sur les Coutumes funéraires turques d'après les sources chinoises",RO, IV (1926), s. 255-265 (Remarques Complémentaires par W. Kotwicz,s. 261-266). A. J. Wensinck, "Aneze", İA, I, 433. G. C. Miles, "ʿAnaza", EI2 (İng.), I, 482. A. Jeffery, "ʿAṣā", EI2 (İng.), I, 680. a.mlf., "ʿAṣâ", UDMİ, XIII, 357-359.

Gāşiye – الغاشية - To je jedan od znakova vladavine viđenih u muslimanskim turskim državama u srednjem veku.

Autor:

ERDOĞAN MERÇİL

Prema Kalkašendiju, gašije, što na arapskom znači „poklopac", bio je pokrivač za sedlo napravljen od kože i ukrašen zlatnim koncem, a smatralo se da je u potpunosti napravljen od zlata. Nosio ga je rikabdar ispred sultana, koji je jahao konja, u svečanostima i gozbama. Dok je hodao, Rikabdar bi podizao gašije nagore i okretao ga levodesno.Kod Seldžuka, gašija se prvi put pojavljuje u događaju vezanom za Abasidske halife. Halif Kaim-Biemrilah se vratio u Bagdad nakon što ga je zarobio Arslan el-Besasiri i pobegao uz pomoć sultana Tugrul-bega. Tugrul beg je u to vreme dočekao halifu u Babunubiju, držao za uzdu konja kojeg je jahao i peške ga odveo u svoju palatu, iako je imao gašiju na ramenu (januar 1060). Dok je Alparslan 1066. išao iz Merva u Radkan, sa njim je bila grupa seldžučkih emira. Ovde je Alparslan proglasio svog sina Melikšaha naslednikom i zakleo se da će posle njega poslušati njegovog sina. Potom je stavio Melikšu na konja i otišao nekoliko koraka ispred njega sa gašijem na ramenu. Primer upotrebe gašije kao znaka suvereniteta vidi se u vladavini sultana Melikšaha. Godine 1088. Melikšah je krenuo na

Karahanide i zauzeo Samarkand. U međuvremenu, Ahmed Han, vladar Karahanida, uhvaćen je u svom skrovištu. Ahmed Han, uzevši na rame gašiju sultana Melikšaha, sa stremenom je otišao do mesta gde je bio Melikšahov presto. Jedan od vladara iračkih Seldžuka, Mesud b. Muhammed Tapar je takođe nosio blago abasidskog halife Musteršida-Bilaha. Isto tako, kirmanski Seldžuci II. Kada je Arslanšah pobegao iz grada Berdesira i došao u Jezd, sreo ga je atabeg iz Jezda i krenuo ispred Arslanšaha sa svojim gašijem na ramenu. Kod anatolskih Seldžuka, gašije se koristilo kao znak vladavine. Kao što se vidi u izvorima o anatolskim Seldžucima, hrišćanski vladari su takođe prihvatali gašije kao znak suvereniteta. U Ajubidima, nakon perioda el-Meliku'l-Adil I., gašije, čije se postojanje često pominje, takođe je korišćeno kao znak suvereniteta u državi Mameluka. Gašije su takođe koristili ljudi koji su pripadali klasi ilmija kao i državni zvaničnici. Prvi primer za to u muslimanskim turskim državama, nalazi se u periodu Gaznavida. Međutim, u periodu Gaznavida, upotreba gašije od strane ljudi koji nisu pripadali klasi ilmija, izazvala je pritužbe.Kod Osmanlija se vidi da su ilmijski i državni činovnici koristili gašije, a poznato je da su se pokrivači konja na kojima su kadije koji su dostigli nivo mevlevije zvali gašije (haša neprihvatljivo). Kada je veliki vezir Koča Sinan-paša, osvajač Jemena, umro 1596. godine, u bogatstvu koje je ostavio pronađena su dva murasa gašija. Nakon što je fes počeo da se koristi, postao je zakon da blagajnik, reisulkuttab, šik-ı sani blagajnik, tobdžija i knjigovođa nose fes na glavi i jašu konja sa gašijem i odelom. Ovim primerom se podrazumeva da su gašiju donedavno koristili Osmanlije.

Bibliografija

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368 hş., II, 634. İbnü'l-Cevzî, elMuntaẓam, I, 156; X, 47-48. Bündârî, Zübdetü'n-Nuṣra, s. 55. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 50. Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 61-62. İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 29. Kalkaşendî, Ṣubḥu'laʿşâ, IV, 7.Târîh-i Âl-i Selçuk der Anatoli: Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, metin, s. 16, Türkçe trc., s. 9. İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 121. Uzunçarşılı, Medhal, s. 308. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 245, 268-269. M. Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 42. a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 270, 277-278. Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 103. Erdoğan Merçil, "Gāşiye ve Selçuklular'da Kullanılışına Dâir Bazı Örnekler", Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan, Ankara 1985, s. 321-328. Dihhudâ, Luġatnâme, XX, 49-50. "G h ās h iya", EI2 (İng.). II, 1020.

Tur.PÎR- Arp BIJR – پ·بر - Izraz sufizam u smislu osobe koja vodi poklonika na put istine i osnivača pravca.

Autor:

U rečniku se perzijska reč pir, što znači „stara, seda, iskusna osoba", u sufizmu koristi kao sinonim za gospodara, čuvara i šejha. Prema ovoj upotrebi, pir sâlik je neko ko vodi. Reč Pir u svom mističnom značenju prvi put je upotrebljena u III-IV. (IX-X.) veku, počeli su da ga koriste horasanske sufije, a posebno Nišaburski melamet Horasane sufija Abdullah b. Muhammed b. Munâzil IV. U skromnim izvorima se pominje kao "pir-i ehl-i melamet, pir-i melametiyan". Reč šejh postala je rasprostranjena među horasanskim sufijama posle V. (XI.) veka. Vidi se da se reči šejh i pir koriste u istom smislu i zajedno kod prvih perzijskih, sufijskih klasika, u Hudzviri-jev

Kesfu'lmahdzub i u Muhammed b. Munevver-ov Esrâru't-tevḥîd, (Nasrullah Purcevadi, V, 892-893). Sufije iz Horasane se pominju zajedno sa rečju "pir", što se odnosi na njihov geografski region ili mesto rođenja. Na primer, Ahmed Yesevi je dobio nadimak „pir-i Turkistan“, autor Menazilu-jevog-saʾirin, Hâdze Abdullah Ensârî'ye “, dobio je nadimak pîr-i Herat”, a šejh Nasur je dobio nadimak „pir-i Guhistan“. Izraz pir ima zâhirî ve bâtınî (prividno i ezoterično) značenje, što je slučaj i sa rečima sa bliskim značenjima kao što su muršid, murad, velî, murebbi, şeyh, hâdî, kutub, gavs, delîl-i râh, hızr-ı râh. U prividnom smislu, pir je osoba koja završava navigaciju i vodi ljude na put Istine (Ismail Rusuhi Ankaravi, str. 28). U ovoj upotrebi, pir znači "šejh tarikata". Pir može biti i apstraktna ličnost ili duhovni i božanski princip. Ovo je ezoterično značenje pir. Mevlana Celaleddin Rumi je rekao: „Pir je tvoja ljubav, a ne onaj sa sedom kosom i bradom. Kada je rekao „Pir je onaj koji drži ruke stotina hiljada beznadežnih ljudi“ (Mesnevi, V, 278), upotrebio je reč ezoterično i doslovno. Značenje biti vodič i vođenje, koje Pir označava, poprima različite oblike postojanja u spoljašnjem i unutrašnjem obliku, što su dva osnovna aspekta postojanja. Džibril, racionalni um, kutb, gavs i hızır se takođe nazivaju pirovi jer su blagoslovljeni Božanskim radnjama koje treba odbaciti u svetu i zato što duhovno vode ljude u posmatranju i poznavanju Božanstva. U stvari, Futuvvetname Sultan Huseyin Vaiz Kasifija (str. 61), pominje da je Hz.Hidr Musaov (a.s.), a Hz.Dzebrail se predstavlja kao mudrac hz.Poslanika (s.a.v.s.). Termin pir je klasifikovan u četiri pojma u smislu šerijata, tarikata, domišljatosti i istine. Četiri šerijata Hz. Adem, Ibrahim, Musa i Hz.Muhammed; Četiri vođe reda su Dzebrail (a.s.), Mikail (a.s.), Israfil (a.s.) i Azrail (a.s.). Ferîdduddin Attâr, Hâfız Şîrâzî, Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî su majstori genijalnosti. Prema drugoj klasifikaciji, majstora znanja je pet: Şah Kāsım Envâr, Mevlânâ Celâleddîni Rûmî, Şems-i Tebrîzî, Ferîduddin Attâr ve Sa'dî Şîrâzî (Ferḫunde Peyâm, s. 58-59; Resâʾil-i Civânmerdân, s. 226227, 231-232).. Veruje se da im je Ali dao kardigan halifata. Hasan, Huseyin, Kumeil b. Zijad i Hasan-ı Basri se zovu „čehar pir“ (Tehanevi, I, 737).Nakon formiranja tarikata, pojam pir je dobio institucionalno značenje, a osnivač tarikata je nazvan pir ili pir-i tarikat. Na primer, Abdulkādir-i Geylânî je molitva Kādirî-a, Ahmed er-Rifâî je Rifâî, Şah Bahâeddin Nakşbend je Nakşibendî, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî je Şâzelî, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî je Mevlevî-a, Hacı Bektâş Velî je Bektaşî-a, Hacı Bayrâm-ı Velî je mudrac Bajramija. Ovo značenje pir je češće od drugih značenja. U nekim Tarikatima, kao u slučaju Halvetija i Mevlevilika, osnivač tarikata se naziva „prvi pir-i“, a osoba koja obnavlja poredak u smislu misli, načina i principa tako što će prvo slediti pir-i je pod nazivom „pir-i sani”. Na primer, u Halveti poretku, Omer el-Halveti je pir-i prvi u tarikatu i Yahya-ıı Sirvani pir-i sani.

Derviška tekke, u kojoj se nalazi svetilište štitonoša tarikata, zvala se „pirova kuća, pirov makam, mir, spokoj pir“. Karakteristike pira su objašnjene uz neka poređenja. „Letnja sezona, prolećna hladnoća, mesec, durr-i yekta” su neki od njih. Upotreba "kibrit-i ahmer" (supstanca koja se koristi u alhemiji za pretvaranje bakra u zlato) za pira, koji je prihvaćen kao majstor duhovne alhemije, je još jedan izraz koji se vidi u Feridudin Ataru.U profesionalnim grupama, poznavaocima futuva i Ahi organizaciji, svaka trgovačka grupa ima svog prvog duhovnog učitelja kao i zanatlije, ova osoba se naziva majstorom tog zanata. Na primer, Hz. Adem (a.s.) se smatra gospodarem zemljoradnika, Nuh (a.s.) mornarima, Idris (a.s.) krojačima, Davud (a.s.) kovačima i oružarima, Lukman (a.s.) lekarima, Selman Farisi perzijskim berberima, Ahi Evran kožarima. Halladz Mensur se smatra majstorom halača. U futuvva i trgovačkoj organizaciji, osoba koja je vezala šad za Civanmerde naziva se "pir-i sed". Nekada je bila tradicija da se kao ploča okači kuplet „Naša radnja se sa Bismilah otvara svako jutro / gospodin naš, gospodin naš“, na kojoj se pominjalo ime dućandžije. U sufijskoj literaturi reč pir se koristila u raznim kompozicijama, a iz ovih kompozicija “pîr-i meygede, pîr-i meyfurûş, pîr-i bâdefurûş, pîr-i meyhâne” su izvedene metafore sa različitim značenjima. Znači "savršeni majstor koji nudi božansko vino ljubavi". U smislu "savršenog ljudskog bića koje spaljuje sâlike u vatri Božanske ljubavi". „pir-i mugan”; U značenju „šejh u kome je dominantan stav “kalenderî ve melâmetî“. „pir-i harabat”; Među takvim metaforama može se pomenuti „Pir-i dihkan”, što znači „osoba koja pruža duhovna zadovoljstva znanjem o ledunu (ilmi

ledun- duhovno znanje o Allah-ovim te'ala tajnama.) i pruža večnu radost univerzuma". Vidi se da se izraz Pir koristi i za vođe različitih verskih pokreta. U zoroastrizmu se verski vođa naziva „pir-i mugan", a u hrišćanstvu se monasi koji žive monaškim životom nazivaju „pir-i deir". Ovi termini se takođe koriste kao metafore u sufijskoj poeziji. Nizari Ismailije, pod uticajem iranskog misticizma, nazivali su daileri (dai- U nekim tarikatima, koje su se pojavile u islamskom svetu, zvanje dužnosti osobe kojoj je data vlast da širi tarikat.), imame i njihove dokaze naslovom pir.

Bibliografija

Tehânevî, Keşşâf, I, 735-737. Mevlânâ, Mesnevî (trc. Veled Çelebi İzbudak), Konya 2004, V, 278. İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, İstanbul 1286, s. 28. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Fütüvvetnâme-i Sulṭânî (nşr. M. Ca'fer Mahcûb), Tahran 1350 hş., s. 61. "Fütüvvetnâme-i Âhengerân", Ferẖunde Peyâm (nşr. Îrec Efşâr), Meşhed 1360 hş., s. 58-59. Cevâd Nûrbahş, Ferheng-i Nûrbaẖş, London 1364 hş., VI, 109-115. "Fütüvvetnâme-i Çist Sâzân", Resâʾil-i Civânmerdân (nşr. Murtazâ Sarrâf), Tahran 1370 hş., s. 226-227, 231-232. Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 384-385. Ferhâd Defterî, Târîẖ ve ʿAḳāʾid-i İsmâʿîliyye (trc. Ferîdun Bedreî),Tahran 1375 hş., s. 450-451, 535. Menûçihr-i Murtazavî, "Pîr ez Naẓar-ı Ḫâce-i Şîrâz", Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, VI/2, Tebriz 1333 hş., s. 154-188. Tahsin Yazıcı, "Pîr", İA, IX, 558-559. Pakalın, II, 776-778. C. E. Bosworth, "Pīr", EI2 (İng.), VIII, 306. Pervîz Vercâvend, "Pîr", DMT, V, 645. Nasrullah Pürcevâdî, "Pîr", Dânişnâmei Cihân-ı İslâm, Tahran 1379/2000, V, 892-897. Nurettin Öztürk, "Pir", Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, Ankara 2006, V, 101.

Zâhir – الظاهر - Termin fikha, koji označava najniži nivo prostih reči; suprotno od bâtın-a, vidljivo lice postojanja i događaja, opšti koncept koji se koristi za doslovno značenje nâsa.

Autor:

İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

Reč zahir (Lisanu'l-ʿArab, „zhr" art.) u rečniku, što znači otvoren, jasno, postalo je očigledno, u terminologiji hanefijske metode, „čije značenje se jasno razume ako se čuje, ali unutar trajanje tumačenja, alokacije i-objave." To znači „reč koja nije zatvorena za mogućnost ukidanja". Uz pomoć zapisa koji pokazuje značenje reči u poređenju sa relativno jasnijim nâs-om, uglavnom se koristi u kazivanju o zahiru. Uključen je zapis „presuda koja je iz toga izvedena nije glavni razlog

za upućivanje na reč“. U Kur'anu (a.m.) se često koriste reči izvedene iz korena "zhr", a reč zahir se koristi bukvalno na deset mesta u množini i obliku muennes, (M. F. Abdulbâkī, elMuʿcem, “ẓhr” md.). (Muennes: Imati ženski znak, bukvalno ili podrazumevano, prave ženske genitalije, figurativni muennes je reč koja nije takva. Muennes je takođe podeljen na zati, hukmi i ta'vil delove, baš kao i muhakker. Ako figurativna žena nosi ženski znak, ona se deli na svoje kijas (poput ograde), a ako nema (kao ajn), deli se na ne-kijas. Neslične žene se nazivaju i „semai vennes“ jer nisu prave žene i ne nose ženske znakove. Zbog činjenice da ne nose ženske znakove, većina sukoba je koncentrisana u semai muennes. Ibn el-Hadžiba je izbrojao šezdeset ovih reči, koje se koriste više od 125 u klasičnim delima, u svom hvalospevu, (vidi bibl.) navodevši da je postojao savez u samo trideset četiri od njih. Dozvoljeno je i druge smatrati muškim rodom. Mnoga pravila su postavljena kako bi se odredila figurativna značenja u drevnim egipatskim (hijeroglifima) i semitskim jezicima kao što su arapski i hebrejski. Među nazivima koje pripadaju pojedinim grupama kao što su nazivi ljudskih i životinjskih organa, zemlje, okruga grada, grad, reke, mora, dana i nebeskih tela, određena su muška i ženska imena (Gesenius, str. 222, 389). Na primer, na arapskom jeziku, nazivi dvostrukih ljudskih organa su ženskog, a neparni su muškog roda,(Ibn Vehb, str. 49-52), prim.prev. Samir Bhem.). U hadisima se zahir i reči izvedene iz istog korena široko koriste u okviru leksičkog značenja (Vensinck, al-Mu'cem, „zhr” art.). Učenjaci fikha dali su poseban značaj temi formulacije kako bi razumeli izraze Kur'ana (a.m.) i Sunneta na ispravan i dosledan način, kao i to da su razvili neke klasifikacije kako bi dali logično objašnjenje terminologije usvojene u tom pogledu. Može se reći da ove klasifikacije imaju vodeću ulogu u nastavnoj metodi u smislu omogućavanja kolektivnog i sistematskog sagledavanja predmeta, olakšavajući komunikaciju unutar svakog metodskog okruženja, u smislu obezbeđivanja upotrebe zajedničkog jezika, kao i to da hanefijski učenjaci pridavaju više pažnje na doradu koncepata u ovom okviru. U hanefijskoj metodi, vaz (izražavanje reči) do značenja, da li se koristi u smislu u kom je namenjena, dok su prve dve od četiri podele zasnovane na stepenu jasnoće i zatvorenosti i obliku značenja povezane sa nastavnim planom i programom, u druge dve postoji apsolutna reč bez zapisa.Termin zahir se respektivno koristi za označavanje najnižeg stepena kvartetne odvojenosti reči u ovim delima; zatim nâs*, mufesser i muhkem.

(nâs- النص - To je termin koji se generalno koristi za označavanje nivoa jasnoće formulacije u metodi fikha, što znači izraze Knjige i Sunneta, jer je to izvor prosuđivanja.Ono što pojašnjava značenje koje govornik izražava, spolja; Reč koja može imati samo jedno značenje je nešto što se ne može protumačiti. Pod rečima „nass Kur’ana“ ili „nass sunneta“ razumu se odredbe izražene zahir jasnim (zahir-spolnim, objektivnim) rečima u ovim izvorima).

U delima pisanim metodom mutekelima, zahir se odvijao hanefijskom metodom na način koji pokriva zahir i nass. Iz tog razloga, vidi se da hanefijski učenjaci, počevši od Debusija, pridaju poseban značaj otkrivanju razlike nassa spolja. Objašnjenja Şemsuleimme es-Serahsî-a, koji se ovim pitanjem bavio relativno široko među učenjacima V. (XI.) veka, mogu se sažeti na sledeći način: Značenje koje se podrazumeva pod zahir razume se samo slušanjem reči (siga- Bilo koji od različitih oblika koji su rezultat konjugacije glagola.), bez potrebe da se o tome razmišlja. Ono što se podrazumeva pod suštinom odmah pada na pamet zbog svoje jasnoće u ovom značenju. Nas je, s druge strane, jasniji nego spolja, uz pomoć verbalne pretpostavke iz govora koja pokazuje da je reč data za ovo značenje; Bez ove pretpostavke, ne postoji nijedna karakteristika u formulaciji koja to jasno čini. Ova situacija nastaje kada se uporedi sa prividnom. Na primer, sura el-Bekare, 2/275. Izraz "Allah je učinio trgovinu halal i riba (kamatu) haram" u ajetu je očigledno da je trgovina halal, odnosno da se ovo značenje zâhir (jasno) razume. Što se tiče odbacivanja tvrdnje nevernika da je trgovina kao riba, i navođenja da se razlikuju u pogledu odredbe halalharama; jer

je za ovu svrhu poslata. U stvari, kao što se može svatiti iz izraza „Razlog je to što kažu: 'Kupovina i prodaja je kao riba'“, objavljen je ajet da odbacuje ovu tvrdnju (el-Usul, I, 163-165). Ebul-Usr el-Pezdevi takođe koristi slične izraze na ovu temu (Kenzu'l-vusul, I, 123-127).Međutim, oni koji kritikuju većinu onih koji komentarišu njegovo delo kažu da govornikova namera postaje nas kako bi se razlikovao zahir od nassa, i navode da doslovno značenje nije glavna svrha reference. On, Ibn Melek, skreće pažnju na očigledne definicije u delima Abdulazîz el-Buhârî Debûsîa, Sadrulislâm Ebu'l-Yusr el-Pezdevîa, Şemsuleimme es-Serahsîa, Semerkandîa i jednog hanefijskog učenjaka čije ime ne pominje; navodi da oni nisu postavili takav uslov i da nisu mogli da predvide ovu suptilnu razliku; On kaže da to što je nass jasniji od zâhire (prividnog), ne zavisi samo od upućivanja, kako misle oni koji postavljaju ovaj uslov.Da bi podržao ovo gledište, Abdulaziz el-Buhari skreće pažnju na neke izraze (elBakara 2/275; el-Maide 5/38; el-Hadz 22/1) koji se takođe pominju u delima Debusija i Serahsija kao primer za zâhir (prividno), on upoređuje zâhir i nass sa nekim primerima i daje sledeće objašnjenje: „Međutim, u slučaju sukoba između zâhira i nass-a, to što je razlog upućivanja, može da pruži moć koja je povoljna za nečiju sklonost preko drugog. Ovo je kao da date prednost jednoj od dveju vestiju (hadisa), koje su jednake po jasnoći, zato što je meşhur (poznata), mutevatir ili iz bilo kog drugog razloga.” Nakon toga, autor je ukazao na sledeću tačku u vezi sa gornjim primerom, navodeći da jasniji nass od zâhira (spoljašnjeg) izraza znači da slušalac ne samo da jasnije razume značenje reči izgovaranjem, već podrazumeva i razumevanje značenja koje se ne može svatiti spolja, zahvaljujući bukvalnoj pretpostavci koja se dodaje kontekstu, ukazujuči da je to razlog upućivanja te reči. Izraz „Allah je učinio trgovinu halal i riba haram“, u ovom ajetu ne znači da ima za cilj da skrene pažnju na razliku između trgovine i riba, već mimo konteksta, tj. „Oni koji jedu ribu (kamatu) ustaju samo kao osoba koju je šejtan udario“. Razlog za to je što kažu: "Kupovina i prodaja je isto kao riba." ovo značenje se nije moglo razumeti bez pretpostavke, (Kesfu'l-esrar, I, 124-126). S druge strane, Ibn Melek je, nakon što je dao gornja objašnjenja Abdulaziza el-Buharija, smatrao da prethodni učenjaci nisu mogli da previde ovu suptilnu razliku. On navodi da je koristio frazu "u ovu svrhu" i dolazi do sledećeg zaključka:„Ovo ukazuje da se traži uslov nepostojanja očiglednog razloga za upućivanje, inače njihovo opravdanje postaje nevažeće; Činjenica da oni ne pominju uslov da nisu razlog za upućivanje zasniva se na činjenici da se to može razumeti iz opisa teksta“ (Šerhu'lMenar, str. 98-99).

Prema ovome, sve do kraja V. (XI.) veka, radovi hanefijske metode nisu uključivali uslov da reč ne treba pominjati za ovo značenje u definiciji zahira, a u kasnijim radovima ovog uslova, tražena je i definicija učenjaka prvog perioda, uzeta kao osnova u skladu sa razlozima koje navodi Abdulaziz el-Buhari, pominjanjem dva gledišta, vidi se da postoje tri tendencije u vidu ostanka neutralnosti (M. Edib Salih, I, 156-164).Debusi i Serahsi daju nezavisne primere za očiglednu i ubedljivu analizu koju je izneo Abdulaziz el-Buhari. Iako ukazuje da nije prikladno definisati zahir pod uslovom da se reč ne odnosi na ovo značenje kada se uzme sama, dok objašnjava zahir i nas na primeru Debusia, Pezdevia i Serahsia, „Ovo je zahir (očigledno), nije nass; jer se ne odnosi na to značenje“; Ova osobina zahira je došla do izražaja kako se obično komparativno objašnjava, što se može videti u izrazima „Ovo je nas jer je naveden za ovo značenje“ i „Razlika između njih se otkriva tek tada kada se ta dva upoređuju“. U stvari, ne može se misliti da jasno svaćena reč nema svrhu upućivanja; Izraz „glavna svrha reference“ koji se koristi za nas prilikom poređenja, takođe kaže da şâri (pravnik) uopšte ne misli na zahir (prividno) značenje, ali da mu to nije prava namera. Presuda zahira je da se postupi u skladu sa ovim značenjem osim ako nema dokaza za suprotno, ako je am, dodeljuje se, ako je apsolutna, nije ograničena, ako je specifična, ne izvlači se iz značenje u koje je stavljeno. Iako je ovo vladavina nassa, budući da je jasnija od zâhira (prividnog), u slučaju sukoba među njima, vladavini nassa se daje prednost naspram zâhiru (spoljašnjem).

(vaz'ا*- الوضع - Grana nauke koja se bavi izražavanjem reči u zamenu za određeno značenje i odnosom između reči i značenja. Termin značenje vaz'a, koji u rečniku znači „staviti nešto na

mesto“, je „određivanje reči prema značenju“. Pošto je vaz' na filološkom nivou predstavljanje reči za označavanje određenog značenja, odnos reči i značenja i kvalitet reči, za označavanje značenja, dobija na značaju u ovoj grani nauke. Pošto se do znanja drugog elementa dolazi iz poznavanja prvog elementa, pitanje značenja predstavljalo je jedno od glavnih pitanja o kojima se raspravlja u ovom kontekstu. Svrha nauke o vazu je da odvoji reči koje iznose različite grane nauke jedne od drugih, posebno da odredi stvarnu i metaforičku upotrebu reči. U nauci o vazu, od velikog je značaja pitanje, od čega se sastoji priroda jezika kao celine, nezavisnog od govornika i slušaoca. Ovo pitanje su proučavali učenjaci lingvistike, logike i fikha.prim.prev. Samir Bhem.). Sa druge strane, zahir se široko koristi u islamskoj književnosti za označavanje vidljivog lica bića i događaja i doslovnog značenja pobožnih tekstova, a zajedno sa svojom suprotnošću, batin-om, čini važan par pojmova. Polazeći od toga da se na pitanje kako saznati svrhu şârie (pravnika) i kako je razlikovati od onoga što on ne misli, Şâtıbî može odgovoriti na tri načina prema racionalnim mogućnostima, iznosi sledeće konstatacije dok predstavlja trendove koji su se pojavili u islamskoj sredini u razumevanju nassa:

1. Ovo se ne može znati bez dokaza koji navode namenu şârie. Ovaj dokaz je, sa druge strane, samo verbalni opis.Kao takvo, ne treba pokušavati da traga za značenjima koja se zahtevaju indukcijom, iako leksička značenja u kojima se reči koriste ne zahtevaju, treba zadovoljiti takozvanu jasnu izjavu. Ovaj pristup sa sobom donosi jedno od dva razmatranja: Ili interesi sluge (Allah-ovi te'ala robova) nikada nisu uzeti u obzir u odredbama koje sadrže obaveze, ili nije potrebno voditi računa o interesima sluge čak i ako se u nekima od njih poštuju; jer priroda ovih beneficija slugama ili nije u potpunosti poznata ili se uopšte ne može svatiti.Učvršćivanjem ispravnosti ove misli dolazi se do zaključka da ne bi bilo dozvoljeno suditi prema kijasu. Dokazi koji osuđuju re'y i kiyas takođe podržavaju ovaj zaključak. Suština ovog pristupa je da se zadovolji apsolutnim. Ovo je stav Zahiri-ja, koji su načine poznavanja şârie-vih namera ograničili na prividna značenja i na ono što je regulisano u tekstovima. Prihvatiti ovo gledište kakav on sada ima znači biti u krajnosti, jer šerijat svedoči da to nije baš ono što oni kažu.

2. Postoji još jedno svatanje u drugoj krajnosti u poređenju sa prethodnim, koje treba objasniti podelom na dva. Prvo, pesnikovu svrhu ne treba tražiti ni u spoljašnjim tekstovima ni u onome što se iz njih razume, to je tvrdnja da se iza njih krije glavna svrha. Kada se ovo shvatanje primeni na način koji pokriva ceo šerijat, u spoljašnjim stihovima ne preostaje ruka koja će nam omogućiti da saznamo svrhu şâria. Ovo je stav Batinija koji žele da ukinu šerijat. Da bi mogli da sačuvaju nevini imamski stav koji su usvojili, a da bi otkrili neminovnost potrebe za tim zbog svojih verovanja, krenuli su putem obezvređivanja spoljašnjih aspekata stihova i šerijatskih dekreta. Drugi je pristup da se şâri-ova namena može razumeti uzimajući u obzir teorijska značenja, dok stihovi i stihovi će se poštovati samo zajedno sa njima, a ako je stih u suprotnosti sa teorijskim značenjem, bit će napušten, dok će teorijska smisao bit prioritet. Ovaj pristup se zasniva na ideji da značenja (svrhe odredaba) treba da budu određena i da im se prikažu kao arbitri kako bi se osiguralo da šeriatske reči podležu teorijskim značenjima, bilo da je neophodno da se interesi poštuju apsolutno ili ne. I ovo gledište je gledište onih koji idu u krajnost u poređenju i daju ga prioritetu nas-u, i on čini drugi kraj nasuprot prvom delu. Abdulah Diraz, koji je komentarisao Šatibi-jeve stavove, govorio je o nosiocima ovog stava. Iako mnogi pisci koji posebno istražuju pitanje makasida – المقاصد u Šatibiju ne daju objašnjenje, oni ne pominju na koga se misli pod ovom grupom, iako cene njegov sveobuhvatan pogled tendencije na ovu temu, (prim.prev. Samir Bhem: makasida – المقاصد - Rad (Delo) Sa‘dedina et-Teftazanija (um. 792/1390) o teologiji.). M. Tahir Ibn Ašur, s druge strane, ne pominje ovu tendenciju dok sumira Šatibi-jeve reči, (Maḳāṣıdu’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, str. 22; za neke komentare na ovu temu videti Hammâdî el-Ubeydî, str. 125;

Abdulkerîm Hâmidî, str. 61-67). Kada se pažljivo ispitaju Šatibi-jevi izrazi, razume se da on misli na duh stihova, principe koji iz njih proizilaze, a posebno pristup koji daje prioritet principu maslahat nad rečima. Međutim, vidi se da ovaj pristup, koji se posebno pokušavao braniti kroz Tufia*, nije imao istaknuto mesto u literaturi fikhske metode. 3. Razmatranje obe tačke gledišta zajedno, kako bi šerijat mogao da funkcioniše u jednom poretku bez sukoba i kontradiktornosti u sebi, tako da ni smisao ni nass ne budu narušeni. Većina učenjaka sa dubokim znanjem išla je ovim putem, i to je kriterijum koji treba uzeti kao osnovu za poznavanje svrhe şârie, (al-Muvafakat, II, 391-393; videti i NAUKA O BATIN-U).

(prim.prev. Samir Bhem. TÛFÎ – الطوفي - Ebu'r-Rebî' Necmuddîn Suleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî (ö. 716/1316), Kelam učenjak, hanbalijski pravnik i komentator).

Biografija

Debûsî, Taḳvîmü'l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 116-117. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, elMuʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 319-320. Bâcî, Kitâbü'l-Ḥudûd fi'l-uṣûl (nşr. Nezîh Hammâd), Kahire 1420/2000, s. 42-43. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 123-134. Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 163-165. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 345, 384-385. Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 123-134. Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, I, 274-276. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 275-279, 391-393. Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, I, 274-276. İbn Melek, Şerḥu'l-Menâr, İstanbul 1292, s. 98-99. Zeynüddin İbn Nüceym, Fetḥu'l-ġaffâr bi-şerḥi'l-Menâr, Kahire 1355/1936, I, 112-113. İzmirî, Ḥâşiye ʿale'l-Mirʾât, İstanbul 1309, I, 397-401. M. Tâhir İbn Âşûr, Maḳāṣıdü'şşerîʿati'l-İslâmiyye, Tunus 1978, s. 22. M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fiḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 139226. M. Mustafa Şelebî, Uṣûlü'l-fiḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 447-449. Hammâdî el-Ubeydî, eş-Şâṭıbî ve maḳāṣıdü'ş-şerîʿa, Beyrut 1412/1992, s. 125. Ahmed er-Reysûnî, Naẓariyyetü'l-maḳāṣıd ʿinde'l-İmâm eş-Şâṭıbî, Herndon 1412/1992, s. 271-273, 317-318. Mecdî Muhammed Muhammed Âşûr, eş-Ş âbit ve'l-müteġayyir fî fikri'lİmâm Ebî İsḥâḳ eş-Şâṭıbî, Dübey 1423/2002, s. 136-140. Abdülkerîm Hâmidî, Ḍavâbıṭ fî fehmi'n-nas, Katar 2005, s. 61-67. Wael Hallaq, "Ẓāhir", EI2 (İng.), XI, 388-389.

(-I-) BÂTIN – الباطن - Jedno od Allah-ovih te'ala imena (esma-i husna).

Autor:

BEKİR TOPALOĞLU

Bâtın- sve, koje čine infinitiv reči batn, treba „sakriti; znati, imati uvid u nešto i nečije tajne". Postoje značenja kao što su zuhûrun- "biti jasan i očigledan" i "biti muttali" u značenjima zuhura, što je suprotno od batn ili celine. U Kur'anu se infinitivi celine i manifestacije koriste u značenju prošlosti u dva ajeta i u značenju "skrivenoočigledno" u četiri ajeta. Batin, kao jedno od Allah-ovih te'ala imena, uključeno je u red „evvel-ahir*", „zahirbatin" u suri Hadid (57/3). Takođe se pominje u raznim hadisima kao jedan od Esma-i husna.

(prim.prev. Samir Bhem: „evvel-ahir*"- U rečniku, ono što dolazi prvo po vremenu ili rangu naziva se kraj, a ono što dolazi posle naziva se kraj (ahir). Ovi se koncepti pominju samo u 3. ajetu sure

Hadid kao Allah-ov te'ala atribut. „On je pre i posle...“ Kao Allahov atribut znači pre i posle, prvo biće i poslednje biće koje će nastaviti da živi, a nema pre i posle. Bio je tu kada nije bilo ničega. Sve će propasti, On će i dalje postojati. Stvorenja imaju početak i kraj. Stvorenja su stvorena kada nisu postojala, a jednog dana će prestati da postoje. Allah-ovo te'ala postojanje nema pre i posle, odnosno nema vremena kada On te'ala nestaje i nikada neće nestati. Bog je taj koji stvara bića i vreme. Starost i postojanost, jedan od Allah-ovih te'ala suštinskih atributa, srodni su imenu pre i posle.To znači pre i posle, kadîm.vidi. kidem što znači: „Allah-ovo te'ala postojanje nema početak i postoji bez potrebe za bilo kim drugim“. i ezeliyet – الْأَزَلِيّة - To je izraz koji izražava da Allah te'ala nema početak. U rečniku je prihvaćeno da reč ezel, što znači „bez početka“, nije izvedena od korena ezl (nasilje, skučenost), već od glagola lem yezel, što znači „nije propao, neče propasti." i ebedî, ebed – الْأَبَد - Pojam filozofije i kelama u smislu večnog vremena, trajanja za koje se ne može misliti da se završava u umu, večnog nastavka postojanja u budućnosti. U rečniku to znači "apsolutno vreme" sinonimno za dehr (vidi Lisanu'l-ʿArab, "ebd" art.).

Osim jednog (el-Kahf 18/3) u Kur'anu, u jedanaest ajeta sa rečju halidin u ostalima, u značenju "nikad, beskrajno" u rečenicama koje izražavaju negativnost, u petnaest ajeta, u značenju „neprekidan”, u zavisnosti od uslova u ajetu."...Sve će biti uništeno osim Njegove suštine..." (Kasas, 28/88), "...Sve na zemlji će nestati. Ostaće samo suština njegovog Gospodara, koji je veličanstven i milostiv." (Rahman, 55/26-27) ajeti da je Allah te'ala kraj; Ajeti "Allah je stvoritelj svega..." (Zumer, 39/62) i "Ima li drugog tvorca osim Allaha?" (Fatir, 35/3) takođe izražavaju da je Allah te'ala prvi. Sledeći hadis našeg Hz.Poslanika (s.a.v.s.) objašnjava imena pre i posle: "Allahu moj! Ti si ispred tebe. Nema ničega pre tebe. Ti si poslednji. Ništa se neće desiti posle tebe..." (Muslim, Zikir, 60; Ibn Majah, Dua, 2; Ahmed, I, 404). Imena "evvel" i "ahir" se takođe pominju u Tirmizi i Ibn Madže-ovoj predaji o el-esmau'l-husna (Tirmizi, Deavat, 83; Ibn Mace, dua, 10). (I.K.).).Navodi se da je izneseno preko deset različitih mišljenja u vezi sa ajetom u poglavlju Hadid, u kojem su određenim redosledom navedena četiri imena koja karakterišu Allah-ov te'ala zât (suštinu), a posebno tumačenje imena pomenutih zahir-batina ovde (videti Ibn Kethir (Kesir), VIII, 31). Značenja ovog imena moguće je navesti u okviru tumačenja donetih zbog različitih značenja reči batin i zbog toga što je jedno od esma-i husna:

a). Iako postoje mnogi dokazi koji dokumentuju njegovo postojanje, on je skriven od čula i ne može se uočiti okom; čija se priroda ne može spoznati, ne može se okarakterisati kvantitetom i proizvoljnošću i ne ulazi u granice mašte uma; Dok je zâhir (vidljiv) robu verniku, skriven je od urokljivog oka i pogleda poricatelja.

b). Onaj koji daje sve otvorene i skrivene blagodati. Ovo tumačenje temelji se na ajetu koji glasi: " Allah vam je u izobilju podario svoje otvorene i skrivene blagoslove" (Lokman 31/20).

c). Onaj koji poznaje očite predmete i događaje (zahir) kao i one skrivene. Ovo tumačenje, koje su usvojili mnogi učenjaci iz vremena velikih stručnjaka za sintaksu i leksiku, imama Ferra i Zejjaja, Fahreddin er-Razi je s pravom posmatrao s oprezom (Tefsîr, XXIX, 214). Jer u ovom slučaju izraz "On sve dobro zna" u nastavku predmetnog ajeta predstavlja privid bespotrebnog ponavljanja. d) Iako je Allah te'ala iznad svega (zahir), On je svemu bliži od bilo čega drugog. Naime, u jednom ajetu se kaže: "Mi smo čoveku bliži od njegove žile kucavice" (Kāf 50/16). Taberi, koji daje ovo značenje imenima zahir i batin, također beleži hadis koji ide u prilog njegovom stavu (Tefsîr, XXVII, 111-112).

e). Prema razumevanju na koje je ukazao el-Gazali a potvrdio Hasan el-Mustafavi, koji je napisao zanimljivo delo o rečniku Kur'ana (a.m.), prividna i ezoterična imena Allaha te'ala znače da je On te'ala Stvoritelj i vidljivog i nevidljivog carstva, naglašavajuči značenje da je On te'ala Stvoritelj i Vladar i vidljivog i nevidljivog sveta.

f). Abdulkāhir el-Bağdâdî, koji je dao izuzetno zadovoljavajuće komentare o Esmâ-i husnâ, navodi da nakon nabrajanja značenja imena zahir i ezoterija, koji su uključeni u literaturu, nemogućnost opažanja Allaha te'ala očima nije zbog razloga kao što su zastori, već činjenica da oku nije data moć da Ga vidi. On navodi da su najispravnija tumačenja Božanskih imena na tu temu u sledećoj Hz.Poslanikovom (s.a.v.s.) dovi (el-Esmâʾ ve 'ṣṣıfât, vr. 76a-b):" Allahu moj! Ti si pre, nema ničega pre tebe; ti si âhir- (poslednji), a posle tebe nema ničega. Ti si izvana, ne postoji ništa iznad tebe; Ti si batin- nema ništa skrivenije od tebe i ništa više od tebe, , ne postoji ništa (iznad tebe) izvan njega" (Muslim, "Ẕikir", 61; Ebû Dâvûd, "Adab", 98).

Ovaj hadis, koji ponavlja i tumači četiri Božanska imena sadržana u ajetu (57/3) poglavlja Hadid, i ističe da se Allah te'ala ne može pripisati vremenu i prostoru, izražava Allah-ovo Te'ala jedinstvo, kao što je Māturidi veroatno rekao za prvi put. On glasi kako sledi: Dok predmetni ajet izjavljuje da je Svemogući Allah lično pre i posle, prividan i unutarnji, on je naveo četiri osnovna koncepta koji Ga opisuju, zajedno sa svojim suprotnostima, u dve serije. Zapravo, kada se ti koncepti spominju za stvorenja, oni mogu biti okarakterizirani samo jednom od suprotnosti. Na primer, ako je biće prvo, ono ne može biti onostrano; na isti način, ako je nešto azim (veliko, visoko), ne može biti suptilno (fino, nevidljivo). Međutim, opisujući sebe ovim suprotnim konceptima, Allah Te'ala je izjavio da imena i svojstva Njegovog zâta ne liče stvorenjima, (Ta'vilat, vr. 755a). Ime batina je „oku nevidljivo, ako se uzme da znači "jedan i jedini u svim pogledima", koji se ne može pripisati vremenu i prostoru, smatra se da je u grupi self-selbî esmâ-i Husnâ, ako se uzme da znači " onaj koji zna sve tajne", smatra se da je u samosubjektskoj skupini, ako se smatra da znači "onaj koji daruje svakojake blagodati stvorenjima", smatra se stvarnim pridevima.

Bibliografija

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "bṭn" md. İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "bṭn" md. Lisânü'l-ʿArab, "bṭn" md. Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "bṭn", "bâṭın" md.leri. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "bṭn" md. Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "bṭn" md. Müsned, II, 381, 404, 536. Müslim, "Ẕikir", 61. Ebû Dâvûd, "Edeb", 98, 109. İbn Mâce, "Duʿâʾ", 2, 10, 15. Tirmizî, "Daʿavât", 19, 67, 82. Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXVII, 111-112. Mâtürîdî, Teʾvîlât, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 755 a. Halîmî, el-Minhâc, I, 196. İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 44. Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât,Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 76a-b. Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (nşr. Fazluh Şehâde), Beyrut 1971, s. 147150. Ferrâ el-Begavî, Meʿâni'l-Ḳurʾân, Beyrut 1980, III, 132. Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1308, II, 434. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXVII, 111-112; XXIX, 214. a.mlf., Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 333. İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VIII, 31.

(-II-) BATIN – البطن - To je termin koji se uglavnom koristi u osnivačkom, zaveštajnom i naslednom pravu i izražava stepene loze u smislu loze.

Autor:

ALİ ŞAFAK

Kao imenica na arapskom, „unutrašnjost nečega, njegova unutrašnja šupljina, stomak; znači „zajednica (oba) koju čine porodične grupe manje od plemena". Ima skoro ista značenja u drugim semitskim jezicima. Reči batin i batinija, koje imaju isti koren kao reč batin u Kur'anu (a.m.) i hadisima u smislu rečnika, dva su važna pojma koja se nalaze u islamskoj literaturi. Kao fikhski

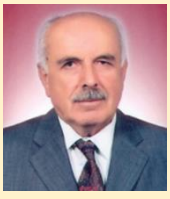
termin, reč batin, koja se generalno koristi za uspostavljanje temelja za nečiju lozu i poreklo, kao i pitanja koja se odnose na testament i nasleđe, izražava stepene loze u smislu loze. S'hodno tome, prvi batın su deca, drugi su unuci, a treći su praunuci... Izraz „batnen ba'de batnin" u porodičnom vakufu ukazuje na neophodnost prioritetnog reda među onima koji će imati koristi od prihod vakufa. S'hodno tome, osim ako postoji suprotna registracija, dok postoji bliži batın, drugi ne mogu imati koristi od vakufa. Pojam „neslen ba'de neslin (generacija)", s druge strane, obuhvata celu lozu bez razlike stepena, osim kada se koristi u gornjem smislu (Bilmen, IV, 358 i dr.). Reč batin sa značenjem „žena" se takođe koristi kao „evlad-ı batn" što znači unuci osobe po ćerki, i zahr što znači „leđa" i reč „evlad-ı zahr" što znači njegove sinove i ćerke. i njegovi unuci (Bilmen, IV, 293); Berki, str. 17).Batin se takođe pominje kao geografski termin u smislu „unutrašnja strana mesta, dno doline, bazen" (videti el-Feth 48/24), i u tom je smislu bio pravi naziv raznih mesta u Arabiji.

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, "bṭn" md. Nevevî, Tehẕîb, II/1, s. 28. Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 448-450. Berki, Vakfa Dair Istılah ve Tâbirler, s. 8, 17. Bilmen, Kamus, IV, 293, 358 vd., 362. J. Lecerf, "Baṭn", EI2 (İng.), I, 1102.

(- I-) BÂTINİYYE – الباطنية - Uobičajeno ime ekstremističkih sekti koje ne prihvataju spolašnja značenja nassa, braneći osnovni stav da samo „nevini imami" koji se mogu povezati sa Allah-om te'ala mogu znati njihovo pravo značenje.

Autor:



AVNİ İLHAN

„Da bude tajna; To je termin nastao dodavanjem sufiksa nisbet reči batin, koji potiče od korena batn ili celine, što znači „znati unutrašnjost nečega". S'hodno tome, batinija znači „oni koji poznaju skriveno i unutrašnjost nečega". Kao pojam, može se definisati kao „grupe koje tvrde da svaki zâhirin (prividni) ima bâtını (unutrašnje) i ta'vil, i da samo nevini imam koga je Bog odredio ili ima odnos sa Njim može znati". obuhvata sferu. . Termin 'batın', koji se koristi da ukaže na postojanje nekih značenja koja se ne nalaze u prividnim značenjima ajeta i hadisa, kao i na aktivnost tumačenja tekstova sa ezoterijskim značenjima. Iako je moguće naići u šiitskim izvorima iz 16. veka (videti Mufaddal b. Umer, str. 58, 82, 116), reč batinija se ne pominje u izvorima iz

ranog perioda. Prema donetim odlukama, ovaj termin je prvi put upotrebljen u Makdisi-jevoj knjizi el-Bedʾ ve't-tarih (V, 133). Uzimajući ovo u obzir i razmatrajući formiranje literature o ezoterijskim tumačenjima, termin 'batıniyye' je korišćen ili se može reći da je nastao u prvoj polovini IV. veka.U istoriji islamske misli, Batiniyya je izuzetno tajnovita sekta, kao i sekte koje tumače ajete podvrgavajući ih razlikovanju između zâhir (prividnog) i bâtın (unutrašnjeg), tumačeći osnovne odredbe islama (zarurat-i diniyye) drugačije od svatanja svih muslimana, dovodeći njihovo razumevanje religije do granice poricanja ili neznanja.To je uobičajen nadimak koji se koristi i za različite političke grupe koje vode pobunjeničke aktivnosti protiv centralne administracije preko organizovanih organizacija. Sufije koji tumače ajete i hadise prema sufijskoj tendenciji ponekad dobijaju isti nadimak. Izvori kao što su davanje ovog nadimka ovim sektama i grupama, pripisivanje ezoteričnih značenja koja nemaju nikakve veze sa njihovim spoljašnjim značenjima, praćenje tajnog (ugodnog) imama, skrivanje njihove prave svrhe i ciljeva uprkos njihovom poricanju, tajno obavljanje svojih aktivnosti, tvrdeći da imati znanje o tajnama sveta pripisuje se raznim razlozima. Veliki broj informacija je dostupan u izvorima koji pokušavaju da uvedu Batıniyye od IV. veka, neki od njih su zasnovani na delima u stilu opovrgavanja koje su pisali njihovi protivnici. Pored toga, postoje neke informacije sadržane u radovima koje su napisali daije koji su članovi ove grupe, sa informacijama koje su dali oni koji su napustili ovu grupu ili se ispovedili nasilno nakon što su ušli u organizaciju Batiniyya i naučili svoje veroispovesti. Međutim, vrlo je malo izvora koji Batinijiju upoznaju sa njenim pravim licem i detaljno. Kao što Šahristani ističe (el-Milel, I, 192), Batinija koji poziva ljude u različita verovanja u različitim zemljama i u različito vreme, i zbog toga ga nazivaju različitim imenima, mora da igra glavnu ulogu u tome. U stvari, Batinidi su nazivani različitim imenima u Iraku, Bahrejnu, Damasku, Egiptu, Indiji, Horasanu, Iranu, Turkistanu i drugim islamskim gradovima. Pošto su tvrdili da je imamat prešao na njegovog sina Ismaila nakon Džafera el Sadika, usvojili su sedmi sistem u svom svatanju Ismailija, carstva i imamata, dok je Sab'ijja tvrdio da se istina može saznati samo kroz instrukcije tajnog imama, a Ta'limiyya je smatrao stvari koje je vera haram učinila halal. Budući da je Ibahiyya, Mazdek i Babek, koji vide partnerstvo u bogatstvu i ženama, dozvoljeno, Mazdakiyye i Babekiyye, pošto usvajaju pojam Božanstva suprotno islamskoj veroispovest, Zenadika, Melahide, Hamdan Karmat (Kirmid), Ibn Husrası, Annasıru-

Pošto su bili lojalni vođama kao što su Tegin ed-Derezi i Hasan Sabbah, zvali su se Karamita, Nasıriyye, Nusairiyye, Sabbaimiriyye i Sabbah, nosili su crvenu odeću za vreme Babeka i Huremije jer su se nalazili u oblasti Hurem grada Reja.

Rađanje i razvoj.

Moguće je sakupiti različita gledišta o poreklu ezoterične misli, a samim tim i Batinije u tri tačke. 1. Prema piscima ezoterije, ezoterični poziv je pokrenut u vreme Džafera el-Sadika i od njega, a zatim je nastavio njegov sin Ismail u okviru principa koje je on odredio (Mustafa Galib, str. 22 , 23). 2. Prema učenjacima Ehl-i-sunneta i Mu'tezila, poreklo Batinije su drevne religije i kulture kao što su magizam, sabijanizam i judaizam. Batinija je mešavina neislamskih verovanja, pa čak i nove religije. U stvari, jedna od značajnih ličnosti ove sekte, Maimun b. Deysan el-Kaddah pripada magizmu, a Hamdan Karmat pripada sabizmu. Neki pripadnici stare religije, koji nisu prihvatili širenje religije islama, osnovali su tajne organizacije zasnovane na takozvanoj ljubavi prema Ehl-i-bejtu da bi promenili novu veru i kulturu, što nisu mogli da spreče mačem, kršeći time njegova osnovna pravila i potkopavajući ga iznutra. Batinija je najefikasnija od ovih organizacija. Činjenica da postoji velika sličnost između verovanja Maga i Batinije jedan je od dokaza zasnovanih na ovom pitanju.Kadi Abdulcebbar i Abdulkahir elBagdadi vide Batiniyye kao sektu (malahide i dehriyya) koja nije povezana ni sa jednom religijom i koja se zasniva na materijalističkim idejama. Ovi autori prihvataju da Batinijeva nekonzistentna tumačenja, poništavanje osnovnih islamskih pravila, gajenje neprijateljstva prema Poslanicima i smatranje harama kao halal dokazom svojih stavova (Kadi Abdulcebbar, II, 106, 367-387; Bagdadi, el-Fagdadi , str 171-172, 177-178). 3. Prema nekim

savremenim istraživačima, izvor batinije su gnostički filozofski pokreti kao što su neoplatonizam i neopitagorejstvo. Po prvi put je jevrejski filozof Filon, koji je imao koristi od ovih filozofskih pogleda, primenio ezoterično tumačenje Tore, a kasnije je ovaj metod oponašao u Resaʾilu Ihvani's-Safa, jednom od važnih izvora Ismailije, koji je bio povezan sa Batiniyyama. (Ali Sami en-Nessar, II, 289-291; M. Ahmed el-Hatib, str. 31, 34, 48). Osim ovih, prema nekim piscima, rec'at, mehdi, obožavanje čoveka, reinkarnacija itd. Činjenica da se ova verovanja takođe vide u sektama Batinijje dokazuje da je judaizam izvor za ove grupe. Proučavaoci istorije sekti utvrdili su nastanak i uspostavljanje Batıniyya kao sekte u trećem hidžretskom periodu. Iako polaze od druge polovine III. (IX.) veka, u stvari, politički i intelektualni razlozi koji su pripremili početak ovog pokreta i njegovo rađanje datira s početka II. (VIII.) veka. Opresivna politika administracije Emevija (Umejada), koja je bila na vlast u ovom periodu, zasnovana na rasizmu, postala je izvor nemira u društvu i time povećala sklonost nezadovoljne grupe koja se pojavila protiv Hašemita, a na kraju su Abasidi preuzeli vlast administracije. S jedne strane, Abasidi, koji su vodili politiku u skladu sa uverenjima većine, vršili su različite pritiske protiv šiita, a sa druge strane, pripadnici religija suprotstavljenih islamu podržavali su ovaj pokret.Pored toga, kao rezultat privilegija datih aristokratskoj grupi još od Emevija (Umajada), pojavile su se jazovi između društvenih klasa u društvu, pa je pripremljeno pogodno tlo za guranje ljudi u različite političko-religijske pokrete. Zapravo, činjenica da su siromašni radnici i robovi činili većinu u pobuni Zanj u Basri i karmatskom pokretu u Bahreynu, dokaz su da su politički, socijalni i ekonomski razlozi igrali ulogu u formiranju batinizma, kao i intelektualnim razlozima. Izvor intelektualnog pokreta koji je pripremio nastanak Batinijja je jevrejsko poreklo, koje uvode i neki umereni šiitski pisci.To stvara ekstremne stavove koje iznosi Abdullah b. Sebe. Ibn Hazm, kao otac ideje Batinida koji su došli u njegovo vreme, prikazuje Abdulah b. Sabu (el-Fasl, I, 326). U jednom od Taberijevih predaja, "Allah, koji je učinio Kur'an obaveznim za vas, sigurno će vas vratiti na obećano mjesto" (al-Kasas 28/85), dajući značenje ajetu da Hz.Muhammed (s.a.v.s.) nije umro i da će se jednog dana sigurno vratiti (rec'at), to je bio prvi put na bâtınî, (unutrašnjem) putu Kur'ana (a.m.). Činjenica da ga je tumačio Abdullah b. Sebe, (Târîḫ, IV, 340), potvrđuje Ibn Hazm-ovu odlučnost. Ovog mišljenja su i neki autori, poput Muhammeda Rešida Rize, Sabira Tuajmea i M. Ahmeda el Hatiba, koji su među učenjacima poslednjeg perioda, koji su sproveli nezavisna istraživanja o Batinijama.

Nakon Ibn Sabe, grupe Keysâniyye, posebno Harbiyye, okupile su se oko ideje imamata Muhammed b. Hanefiyye i njegovog sina Ebû Hâşim-a, zasnivajući svoje doktrine na principu ezoterične interpretacije, izneli su neke ekstremističke stavove, suprotne islamskom verovanju. Po njima, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je doneo spoljašnji izgled objave, Hz.Ali i njegovi potomci su, ipak, otkrili njegovu bâtın (unutrašnju) prirodu. Pošto imami imaju ezoterično znanje, oni mogu tumačiti prividna značenja nas sa stvarnim značenjima skrivenim u njima. Ebu Mensur el-Ikli, koji se smatra jednim od važnih ličnosti Galije, tvrdio je da ima takvo znanje, tvrdivši da Dzennet znači blagoslov u svetu, a Dzehennem nevolje i patnje u svetu, pa tako je počeo da se pretvara u ezoterično tumačenje doktrine, (Bagdadi, el-Fark, str. 149, 150). Kasnije je Ebul-Hattab el-Asadi postavio principe ezoterijskim tumačenjima, razvio ih i širio. Stavovi Ebul-Hattaba, koji je prikazan kao poglavar svih sekti batinija, prenošeni su pripadnicima Ismailije, koji su prihvatili njegovog sina Ismaila za imama posle Džafara elSadika, preko Mejmuna el Kadea i jednog od njegovih sinova Abdullaha. Iz tog razloga, u nekim izvorima, Ismailiyya, koja je bila pod uticajem čistih Ismailiyya i Batiniyya, često se smatra istom sektom, a početak Ismailiyya se takođe prikazuje kao početak Batiniyya. U stvari, Ismailije, koji su se iznenada pojavili revolucionarnim karakterom u prvoj polovini III. (IX.) veka, o periodu dužem od jednog veka, od datuma njegovog početka, ne zna se mnogo. Čini se da je ovaj nepoznati period čisti ismailijski period. Nakon Ebul-Hattabove smrti, ekstremni stavovi, stvoreni na osnovu ezoteričnih tumačenja, preneli su do Ismailija oni koji su pripadali Hattabiyyama, a Ismailiyye su postale sekta koja se ne može razlikovati od Batiniyya. Tako je pripremljena osnova za formiranje sekti batiniyya kao što su karamiti, nusajrije i druzi. Kao rezultat identifikacije Batiniyya sa Ismailiyyama, postalo je teško odrediti istoriju i

važne ličnosti ovog pokreta. Dok je Abdulkahir el-Bagdadi započeo istoriju Batiniyya sa Mejmunom el Kadom (el-Fark, str. 169), Dejlemi ga je prihvatio kao jednog od poslednjih daia koji je nazvao ovu sektu (Mezhebu'l-Batıniyye, str. 3-4-).). Sa obzirom da je sekta osnovana i delovala u tajnosti, moguće je videti Mejmuna kao osobu koja je započela period kada je poziv otkriven. Pokret Batıniyya, za koji je opšteprihvaćeno da je započeo za vreme vladavine Me'muna, jednog od abasidskih halifa, a proširio se za vreme Mu'tasim-Billaha i nastavio se do perioda Seldžuka, osnovao je Abdullah b. Meymun el-Kaddah; Hamdan Karmat i Abdan u Basri; U Kufi, Muhammed b. Zekeriyya; Ibn Ebu Zekerija, Ebu Said el-Cennabi i njegov sin Ebu Tahir u Bahreynu; U Jemenu, Ali b. Fazl, Ibn Havšeb; Ebu Ali ed-Deylemi u Curcanu; U Horasanu, Mukani i Huseyn b. Ali el-Marvezi; U Sicistanu je Muhammed b. Ahmed en-Nasafi; U Iranu, Me'mun b.Eş‘as , Hasan Sabbah; Ubejdulah el-Mehdi u Egiptu; Vodili su ga Ebu Abdullah eş-Şiî i mnoge druge batini-ismailitske ličnosti u Magribu. Batıniyye daisi, koji su bili izvor nemira i anarhije u ovim regionima islamskog sveta oko tri veka, ubili su mnoge državnike i neke sunitske učenjake, posebno seldžučkog vezira Nizamulmulka. Na kraju odlučnih borbi velikih seldžučkih sultana, slomljena je i počela da bledi moć batinijevog pokreta, koji je svoje delovanje nastavio u senci Ismailija. Sa mongolskom invazijom, njeni razorni efekti na ljude su prestali u velikim razmerama. Prihvaćeno je da su posle raspada različitih država koje su uspostavili Ismailije, Batinije u islamskom svetu, uglavnom predstavljale sekte kao što su Babije, Bahaja, Kadijanija, koje su se pojavile u poslednjem periodu pored Nusajrije i Druza, koje su se suprotstavljale islamskoj veroispovesti i nastavili svoje postojanje sve do danas, (Abdurrahman Bedevi , II, 10, 87, 152; A. Shukri Ebu Avz, str. 151). Zahid Kevseri takođe ubraja neke šiitsko-bektašijske grupe koje žive među Turcima kao batinije.Batini su oduvek pokušavali da ostvare svoje ciljeve osnivanjem tajnih organizacija, jer uglavnom usađuju uverenja koja nisu u skladu sa islamskim veroispovestima koje je usvojila muslimanska većina i učestvuju u političkim aktivnostima usmerenim na administraciju u islamskim zemljama. Iako ova tajnovitost otežava dobijanje informacija o njihovoj organizaciji, prema različitim izvorima, ezoterična organizacija je oblikovana na sledeći način:

1. Imam. On je najautoritativniji u organizaciji i upravlja Batinijama.

2. Hudzdzet. Svaki od dvanaest hudžeta, od kojih su četiri uz imama, a osam u drugim oblastima delovanja, je zamenik imama. Hudzdzets koji deluju u ime imama u različitim regijama, takođe se nazivaju sahibul-emr. 3. Dai. Misionari, koji su vezani za hudzdzets i pozivaju ljude u Batiniyyu, podeljeni su na mukeleb (obučene, spremne za lov) i maturante. Dok mukalleb dai određuje kandidate koji će biti pozvani u sektu među ljudima i neko vreme ih obučavaju, diplomirani dai ih postepeno podučavaju nekim ezoterijskim principima. 4. Mumin-i mustedzib. Ova grupa je sastavljena od ljudi koji su ušli u Batiniju.

Povratne informacije i metode pozivanja.

Osnovna misao Batinija zasnovana je na ta'vilima, koji nemaju nikakvu naučnu meru i uglavnom se koriste kao sredstvo za poništavanje glavnih principa religije islama. U njihovim doktrinama postoje dve vrste ta'vila. a) Da tumači ajete sa ezoterijskim značenjima (tumačenje značenja). b) Protumačiti ajete prema broju slova koje sadrže i na osnovu računanja abdžada (hurufi ta'vil). Većina stavova koji pripadaju Batinidima, izneti su sa prvom vrstom ta'vila. Po njima, pravo značenje ajeta se krije u rečima i mogu ga saznati samo njihovi imami. Oni koji uče ova značenja od imama kroz obuku, treba da napuste očigledno značenje ajeta. Jer, praćenje prividnih značenja je za one koji ne mogu da steknu ezoterično znanje.

Batinijski pogledi, koji nose tragove neislamskih kultura, imaju veliku paralelu sa sektama Galije. Međutim, postoje i mišljenja koja se nezavisno pripisuju Batinijama. Moguće ih je sumirati na sledeći način:

1. Problem sa informacijama. Pošto um i čula ne predstavljaju dovoljne i pouzdane izvore informacija, od nevinog imama se traži da podučava ljude pravom znanju u svakom veku; To je izvor istinskog znanja.

2. Božanstvo. Allah te'ala je izmislio bespočetni (drevni) „univerzalni intelekt“ i učinio ga bolešću svih uzvišenih i niskih bića, i kroz njega stvorio univerzalnu dušu. Um je „progonitelj“ (prvo biće), a duša je „podređeni“ (drugo biće). Nije moguće pripisati bilo kakve atribute Allahu te'ala (Deylemi, str. 6, 31; Ibn Teymiyya, III, 22). Imena i pridevi u ajetima samo određuju duhovne i telesne granice. Allah te'ala ulazi u tela imama i kroz njih vlada univerzumom.

3. Poslanstvo i imamat. Kao što univerzalni um i univerzalna duša čine dve granice uzvišenog carstva, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) i imam takođe čine dve dimenzije sufijskog sveta. Nebi je „natik“ (govori), a imam „samit“ (ćuta). Samite se ponekad naziva i "sakit". Hz.Poslanika (s.a.v.s.) svojom svetom moći preuzima značenja koja preplavljuju univerzalni um, pretvara ih u spoljašnju reč i saopštava ljudima. Imam, pak, svojim ezoterijskim tumačenjima otkriva pravo značenje ovih reči. Kao što se misli, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) nije neko ko prima objavu preko meleka i pokazuje čuda (Deylemi, str. 35-36). Čuda koja se pripisuju Poslanicima (a.s.) su ili potpuno neosnovana ili su simboli koji ukazuju na ezoterična značenja. Sedmi sistem, za koji tvrde da su povezani, važi i za Poslanike (a.s.) i imame. Period Hz.Poslanika (s.a.v.s.) se nastavlja sa njim i narednih šest imama, sedam era, a onda dolazi novi Poslanik. Poslanici (a.s.) su protivrečili jedni drugima donoseći ljudima različite naredbe i zabrane, zabranjivali ljudima neka dobra, s druge strane, stavljali su ih pod nepotrebne obaveze naređujući neke teške stvari (Isferayyni, str. 85-86). Nevini imami, koji moraju biti prisutni u svakom veku, sveta su bića koja mogu objasniti pravo značenje Poslanika, tumačenjem ajeta koje donose Poslanici, menjajući tako verske naredbe i zabrane. Imami, koji se nazivaju i nadimcima kao što su „esencijalni” i „vasi”, i koji nose titule kao što su „jedullah” i „vedzullah”, zapravo su ličnosti u kojima Božanstvo ulazi u formu tela. Lanac imama se nastavlja u sedam faza, kada se jedna završi, počinje nova sedam faza i tako dalje.

4. Ahiret. Âlem* i ezel, oboje su večni, a njegov poredak nikada neće biti podložan promeni. Apokalipsa znači da će se pojaviti tadašnji imam i doneti novi šerijat. Telo pokojnika se meša sa zemljom i vraća se u prvobitni oblik, dok njegova duša ili stalno ulazi u drugo telo i ostaje u telesnom carstvu ili je raspoložena. Prema jednom gledištu, raj znači živeti srećno na zemlji, dok pakao znači živeti život pun nevolja i patnje.

(prim.prev. Samir Bhem: Âlem*- العالم - Izraz koji izražava sva bića i događaje osim Allaha te'ala za koja se može svatiti ili misliti da postoje putem čula ili uma).

5. İbâha (prim.prev. Samir Bhem: vidi Mubah – المباح - To je izraz koji se koristi da označi radnje koje poreski obveznik može učiniti ili ne u fikh metodi, predmet ili rezultat nekih ovlašćenja i dozvola koje se u fikhu nazivaju ibaha.). Sve religiozne obaveze koje proizilaze iz spoljašnih manifestacija nass-a su za ljude koji nisu upoznati sa ezoterijskim značenjima ovih nassa koja se mogu saznati preko njihovih imama ili njihovih pomoćnika.Sve religiozne obaveze su uklonjene sa onih koji uče ezoterična značenja. Stoga nije neophodno da oni koji ulaze u Batiniju obavljaju namaz, poste, idu na hodočašće i daju zekat. Jer, prema tumačenju Batinija, uzimanje abdesta znači otklanjanje neznanja ljudi o prividnom ezoterijskim tumačenjima, obavljanje namaza, poslušnost imamu i njegovim pomoćnicima, post, čuvanje tajni imama, davanje zekata, dijeljenje znanja članovima sekte, a odlazak na hodočašće znači posetu imamu (Deylemi, str. 45-46). S druge strane, preljuba znači širenje tajni drugima, zahir koji nema ološa, svinjsko meso znači

licemjer, vino (Hz.) Ebu Bakr, kockanje (Hz.) Umer. Osim toga, verske obaveze treba napustiti jer su suprotne razumu (İsferâyînî, str. 86).

6. Takiyye. Nije moguće da svako razume ezoterična značenja skrivena kao simboli u tekstovima. Ova značenja, koja imaju kvalitet tajne, moraju se čuvati od onih koji ne pripadaju Batiniji i stoga nemaju kvalifikacije. Iz tog razloga je nezaobilazan princip nanošenja tekiyye.Izabran je među onima koji su imali slabu religioznu kulturu, čija su vladavina i gospodstva okončana dolaskom islama, koji su usvojili princip delovanja protiv većine, kojima nije smetalo da vređaju as'habe, koji su na svetinju gledali sa podozrenjem i koji su počinili zločine za koje su bile potrebne teške kazne (Gazali, str. 33-36).).Sledeći metodi se postepeno primenjuju na ljude pozvane u Batiniju:

1). Zerk i teferus (pažljivo proučavanje). Identifikuje se kandidat koji je podoban za prihvatanje ezoterijskog poziva, utvrđuju se njegove verske sklonosti i određuje se kako da postupi protiv njega.

2). Ta'nis (prijateljstvo). Sa kandidatom se stvara prijateljstvo i njegovo poverenje se stiče time što se čini izuzetno religioznim.

3). Teskik (sumnja). Kandidatu, čije je poverenje stečeno, postavljaju se neka pitanja koja će pobuditi radoznalost i osigurava se da sumnja u verska pitanja.

4). Ta'lik (uslovno odlaganje). Kandidatu, koji čeka odgovore koji će zadovoljiti njegovu radoznalost pred ova pitanja, upućuje se da položi zakletvu da ove odgovore neće saopštavati drugima i da sačeka neko vreme.

5). Rabt (vezivanje). Nakon što kandidat dobije zakletvu da će ostati lojalan vođama Batinije, ovo obećanje podleže teškim uslovima, kao što je razvod njegove žene od njega ako odbije.

6). Tedlis (prevara). Kandidat je obmanut rekavši da su islamski učenjaci koji su zadobili priznanje svih Batini.

7). Ta'sis (stvaranje ezoterične suštine). Ostrvo je postepeno inspirisano ezoterijskim idejama, kao što je da svako spolja ima unutrašnjost, da je spoljašnjost školjka, a unutrašnjost suština, da to samo Allah te'ala zna, ali da je nezamislivo da istinu skriva svo vreme.

8). Hal‘ (svlačenje). Kaže se da je kandidat koji je dostigao nivo razumevanja ezoteričnog značenja verskih odredbi sada oslobođen spoljašnje obaveze religije.

9). Insilah (odred). U ovoj poslednjoj fazi, kandidat biva prihvaćen u sektu Batini tako što se oslobađa principa vere koje je usvojila većina (Gazali, str. 32; Deylemi, str. 30). Ova poslednja faza se takođe naziva el-belagu'lekber. Batinija, koja je stvorila važne političke i teološke uticaje u istoriji islama, sunitski, mutezilitski i umereni šiitski učenjaci su kroz istoriju ocenjivali kao pokret koji zavisi od neislamskih političkih snaga i kultura. U periodu Abasida i Seldžuka, koji su uglavnom sledili sunitsku liniju, Batini su ubili neke državnike i učenjake i sproveli aktivnosti na podeli države, ostavljajući centralnu administraciju i Fatimide u Egiptu. Sa obzirom da su Karmati osnovali svoju državu u Bahreynu, neophodno je složiti se sa konstatacijom da je Batinija neislamski politički pokret.Kada je reč o mišljenju da se Batinija u pogledu ideja i verovanja zasniva na stranim kulturama, nije teško otkriti strane elemente u njihovim sistemima verovanja.Na primer, tvrdili su da Allah te'ala nema osobine, obogotvorili su svoje imame, koje su smatrali nevinim, savršenijim i autoritativnijim od hz.Poslanika /s.a.v.s.), poricali život na ahiretu, verujući da je poredak sveta, koji su smatrali drevnim , nastavio bez promene, i konačno su ukinuli osnovne odredbe religije islama sa ezoterijskim tumačenjima koja nisu zasnovana ni na kakvoj naučnoj osnovi.Usvojili su ibâha (Bogohuljenje) stav. Nema sumnje da takvo religiozno svatanje nije moguće pomiriti sa Kur'anom (a.m.) i sunnetom. Takva vera nije prenošena od as'haba, koji su

islam videli i naučili od samog Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i preneli ga na sledeće generacije, a ogromna većina muslimana od početka do danas nije imala takvo razumijevanje islama. Batini su promenili naziv falsifikovanja sa tavilom i podvrgnuli tekstove proizvoljnim tumačenjima bez ikakve verske ili naučne potrebe. Pored toga, činjenica da se trenutni stavovi u raspravama Ihvan-i Safa, koji su među glavnim izvorima batinije-ismailitske kulture, slažu sa neoplatonističkom i neopitagorejskom filozofijom, pokazuje da su Batinije bili pod uticajem stranih kultura. Batinije, iako su izgubili politički uticaj u islamskom svetu od XII. Veka, nastavili su sa svojim intelektualnim i teološkim uticajima.Svojim su ezoterijskim tumačenjem uticali na neke ekstremne, pa i umerene sufije (naročito hurufizam, bektašizam i revšanije) i doveli do uvođenja mnogih termina u sufijsku literaturu (Fahuna el-I, 160-161). Obogotvorenjem imama za koje se smatralo da su nevini i razumevanjem ibâhe (Bogohuljenja) , nastavili su svoje postojanje u izvesnom smislu, utičući na druze, nusajrizam i babizam, koji su među ekstremnim šiitskim sektama, koje su preživele do današnjih dana. Važno je napomenuti da današnji pripadnici Ismailije, koji su u istoriji bili skoro integrisani sa Batinijama, nastavljaju tradiciju ezoterijskog tumačenja (videti Mustafa Galib, str. 7). Batinije su, prema mišljenju islamskih učenjaka, neislamska sekta i njeni pripadnici se ne tretiraju kao muslimani.

Književnost.

Iako sektaški istoričari govore o postojanju nekih dela Batinijevih pisaca, vrlo malo njih je preživelo do danas. Prvi od ranih izvora koji sadrže ezoterična tumačenja je Ummu'l-kitab, napisan na perzijskom i čiji je autor nepoznat. Delo je u Der Islamu objavio V. Ivanov (Berlin 1936, XXIII, 1-132). Drugi izvor je Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî. To je Kitâbu'l-Hefti'ş-şerîf od Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî-a i objavljen je uz verifikaciju Mustafe Galiba (Bejrut 1964, 1980). Ibn Havšeb-ov Kitâbu'r-Ruşd ve'l-hidâye (Kairo 1948) i Dza'far b. Mensurov Kitâbu'l-Keşf (Bejrut 1404/1984) takođe je među izvorima iz prvog perioda Batıniyya-Ismailiyya, (EIr., III, 862).Iako su u izvorima navedena mnoga dela za koja se navodi da su ih napisali batini-ismailijski autori, nije poznato da su dospela do današnjih dana. Neka od ovih dela su: Meymûn el-Kaddâh, el-Mîzân; Abdan, el-Lamiʿ, en-Niran, el-Melahim, elBelagatu's-sebʿa; Muhammed b. Ahmed en-Nasafi, el-Mahsul; Ebu'l-Kasım el-Kayrevani, el-Belagu'l-ekber (vidi Ibnu'n-Nedim, str. 240; Bagdadi, al-Fark, str. 170; Deilemi, str. 43). Većina dela zabeleženih o batinijijskoj literaturi i od kojih su neka preživela do danas su pobijanje, napisana u cilju kritikovanja stavova ove sekte.

Prema Makdisiju, prvo pobijanje protiv Batinije napisao je Ibn Rizam u svom delu en-Nakzʿale'l-Batıniyye (Kitâbu'l-Bedʾ ve't-târîḫ, I, 137). Kasnije su ga pratili prvi teolozi Eš'ariyya kao što su Ibn Furek i Bakıllani sa svojim delima koji su nosili ime Keşfu esrâri'l-Bâṭıniyye. Sam Ebul-Muzaffer el-İsferâyînî kaže da je napisao knjigu o ovoj temi pod nazivom el-Evsat (et-Tabsir, str. 14). Muhammed b. Kesfu esrari'l-Batıniyye Malik Hammadija, Gazzalijev Fedaʾihu'l-Batıniyye, poznat i kao el-Mustazhiri, Deylemijev Humaid b. Beyanu mezhebi'l-Batıniyye, koji je pripremio koristeći knjigu pod nazivom el-Husamu'l-bettar li-mezhebi'l-Karamitati'l-kuffar, koja pripada Ahmedu el-Mahalliju, napisao je jedan od učenjaka Mueyyed-Billah Yahya b. Hamza El-Ifdam li-ef'ideti'l-batıniyyeti'l-taam (Aleksandria 1971) i miskatu'l-enviri'l-hadime Li-kava'idi'l-batıniyyeti'l-esrar (Daru'l-Yemeniyye 1983). Njegovi su radovi , pod nazivom Batıniyye, među glavnim izvorima koji prenose i kritikuju stavove Batıniyya. Danas su sprovedena istraživanja o Batinijima, njihovim sektama i njihovim veroispovestima. Glavni su: Yusuf Derviš Gavanime, Ġulâṭu'ş-Şîʿâ el-Bâṭıniyye (Amman 1981); Ibrahim b. Suleyman el-Cehban, el-Batiniyyun ve'lharekatu'l-heddame fi't-tarihi'l-Islami (Kuvait 1983); Muhammed Ahmed el-Hatib, el-Harekatu'l-Batiniyya fi'lʿalemi'l-Islami (Amman 1984); Ebu'l-Heysem, el-Islam fi muvaceheti'l-Batıniyye (Kairo 1985); Sabir Tuayme, elʿAkaʾidu'l-Batıniyye ve hukmu'l-Islam fiha (Bejrut 1986); Muhammed Hassan Kusbe, el-Bâṭıniyye ve fikru'liḫvâni'l-cumhûriyyîn (Mansûra 1986).

Bibliografija

Mufaddal b. Ömer, el-Heftü’ş-şerîf (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1964, s. 58, 82, 116. Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), X, 101-102. a.mlf., Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), IV, 83; X, 12. Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 19-20, 58-64. Makdisî, el-Bedʾ ve’ttârîḫ, I, 137; V, 133, 147. İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 238-240. Hamîdüddin el-Kirmânî, Râḥatü’l-ʿaḳl (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1967, nâşirin girişi, s. 22. Kādî Abdülcebbâr, Teṯ bîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, II, 106, 118, 367-387, 595-596. Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 323, 329-330. a.mlf., el-Farḳ (Kevserî), s. 149, 150, 169, 170, 171-172, 177-178, 180. İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 326; V, 98. Hammâdî, Keşfü esrâri’lBâṭıniyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1357/1939, s. 11, 16-20, 28-30; a.e., nâşirin girişi, s. 4-8. İsferâyînî, etTebṣîr (Kevserî), s. 14, 83-88. Gazzâlî, Feḍâʾiḥu’l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964, s. 13-19, 32, 33-36, 48-52, 143, 154. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ʿAvâṣım (Tâlibî), s. 51-52, 64, 72. Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 147, 150, 192-193. İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 102, 109-111. Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 76-81. Deylemî, Meẕhebü’l-Bâṭıniyye, s. 3-6, 7, 8-10, 18-21, 30, 31-36, 43, 45-46, 72-79, 94-95, 99-101, 102. İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 22, 29-30. Keşfü’ẕ-ẓunûn, II, 1485. Şerkāvî, el-Ḥükûmetü’l-Bâṭıniyye, Kahire 1982, s. 219, 220. Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 5, 7, 10, 45, 87, 152, 427, 509. Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, II, 275, 286, 287-292, 307, 320, 327. Mustafa Gālib, Târîḫu’d-daʿveti’l-İsmâʿîliyye, Beyrut 1979, s. 6, 7, 17, 26-33, 39, 124. Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu’l-felsefeti’lʿArabiyye, Beyrut 1982, I, 160-161. Şeybî, eṣ-Ṣıla, I, 129-130, 211-213. M. Ahmed el-Hatîb, el-Ḥarekâtü’l-Bâṭıniyye fi’l-ʿâlemi’l-İslâmî, Amman 1404/1984, s. 20-24, 26, 30-34, 48, 54, 59, 85, 97, 112, 161, 176, 438-444. Sâbir Tuayme, el-ʿAḳāʾidü’l-Bâṭıniyye, Beyrut 1406/1986, s. 11-13, 32, 38-48, 108, 125, 176-177, 253, 327, 371. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-Menâr, VI, 471; VIII, 225, 428; IX, 131. Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 343-344. Goldziher, el- B. Lewis, Uṣûlü’l-İsmâʿîliyye (trc. H. Ahmed Celbî – Câsim Muhammed Receb), Kahire, ts., s. 48-50. Ahmed Ateş, “Bâtıniye”, İA, II, 339-342. M. G. S. Hudgson, “Bāṭiniyya”, EI2 (Fr.), I, 1131-1133. H. Halm, “Bāṭeniya”, EIr., III, 861863.

(- II-) BÂTINİYYE – الباطنية - Uobičajeno ime ekstremističkih sekti koje ne prihvataju spoljašnja značenja nassa i brane osnovni stav da samo „nevini imam“ koji se može povezati sa Allah-om te'ala može znati njihovo pravo značenje.

Autor:

AVNİ İLHAN

“Biti tajan; To je termin nastao dodavanjem sufiksa nisbet reči batin, koji potiče od korena batn ili bun, što znači znati unutrašnjost nečega. S'hodno tome, batinija znači „oni koji poznaju skriveno i unutrašnjost nečega“. Kao pojam, "svaka vanjština ima bâtın (unutrašnjost) i svaki nass ima te'vil (tumačenje), grupe koje tvrde da to može znati samo nedužni imam koji je određen od Allah-a Te'ala ili ima vezu sa Njim te'ala”, što uključuje mnoge grupe, od umerenih sufija do ekstremističkih šiitskih sekti i mulhida. Termin 'batın', koji se koristi da ukaže na postojanje nekih značenja koja se ne nalaze u prividnim značenjima ajeta i hadisa, kao i na aktivnost tumačenja

tekstova sa ezoterijskim značenjima. Iako je moguće naići u šiitskim izvorima iz II. veka, (videti Mufaddal b. Omer, str. 58, 82, 116), reč batinija se ne pominje u izvorima iz ranog perioda. Prema donetim odlukama, ovaj termin je prvi put upotrebljen u Makdisijevoj knjizi el-Bedʾ ve't-târîḫ (V, 133). Uzimajući ovo u obzir i uzimajući u obzir formiranje literature o ezoterijskim tumačenjima, može se reći da je termin bâtıniyye nastao u prvoj polovini IV. veka, po hicrî (hidzri). U istoriji islamske misli, Batinijje, osim sekti koje tumače ajete podvrgavajući ih razlikovanju između prividnog i unutrašnjeg, tumače osnovne odredbe islama (zarurat-i dinijje) drugačije od svatanja svih muslimana, i dovode svoje svatanje religije do granice poricanja ili neznanja, izuzetno je tajno društvo.To je uobičajen nadimak koji se koristi i za različite političke grupe koje preko organizovanih organizacija vode pobunu protiv centralne administracije. Sufije koji tumače ajete i hadise prema sufijskoj tendenciji ponekad dobijaju isti nadimak.Izvori kao što su davanje ovog nadimka ovim sektama i grupama, pripisivanje ezoteričnih značenja koje nemaju nikakve veze sa njihovim spoljašnjim značenjima, praćenje tajnog (mestûr- sakriven) imama, skrivanje njihove prave svrhe i ciljeva, uprkos njihovom poricanju, tajno obavljanje svojih aktivnosti, tvrdeći da imati znanje o tajnama sveta, pripisuje se raznim razlozima. Većina informacija dostupnih u izvorima koji pokušavaju da uvedu Batınijje iz IV. veka po hidžri, zasniva se na delima u stilu opovrgavanja koje su pisali njihovi protivnici. Pored toga, postoje neke informacije sadržane u radovima koje su napisali daije koji su članovi ove grupe, sa informacijama koje su dali oni koji su napustili ovu grupu ili se ispovedili nasilno nakon što su ušli u organizaciju Batinijja, naučivši svoju veroispovest. Međutim, vrlo je malo izvora koji Batinijje predstavljaju detalno, sa njenim pravim licem. Kao što Šahristani ističe (el-Milel, I, 192), Batinije koji pozivaju ljude u različita verovanja u različitim zemljama i u različito vreme, zbog toga ih i nazivaju različitim imenima, mora da igraju glavnu ulogu u tome. U stvari, Batinijje su nazivani različitim imenima u Iraku, Bahrejnu, Damasku, Egiptu, Indiji, Horasanu, Iranu, Turkistanu i drugim islamskim gradovima. Ismailije, jer su tvrdili da je posle Džafara es-Sadika imamat prešao na njegovog sina Ismaila, Seb'iyye, pošto su usvojili sedmi sistem u svom razumevanju sveta i imamata, i Ta'lîmiyye, pošto su tvrdili da se istina može saznati samo obukom tajnog imama, İbâhiyye, pošto smatraju halal ono što je dini islam učinio haramom, Mazdekiyye i Bâbekiyye, pošto su sledili Mazdeka i Babeka, koji su partnerstvo u bogatstvu i ženama smatrali dozvoljenim, Zenâdıka, Melâhide, Hamdân Karmat (Kırmıt), jer su poricali stvaranje sveta i života na ahiretu,

jer su usvojili predstave o Božanstvu suprotne islamskom verovanju. Pošto su bili lojalni vođama kao što su Nâsır-ı Husrev, İbn Nusayr, Anuş Tegin ed-Derezî i Hasan Sabbâh, Karâmita, Nâsıriyye, Nusayriyye, Durziyye i Sabbâhiyye, zvali su se Muhammire, jer su nosili crvenu odeću u vreme Bâbeka, a Hurremiyye, jer su se nalazili u oblasti Hurem grada Reja.

Rađanje i razvoj.

Moguće je sakupiti različita gledišta o poreklu ezoterične misli, a samim tim i Batinije u tri tačke. 1. Prema piscima ezoterije, ezoterični poziv je pokrenut u vreme Džafara el-Sadika i od njega, zatim je nastavio njegov sin Ismail u okviru principa koje je on odredio, (Mustafa Galib, str. 22 , 23).

2. Prema učenjacima ehli sunneta i mu'tezile, poreklo batinija su drevne vere i kulture kao što su magusizam, sabijanizam i judaizam. Batiniyya je mešavina neislamskih verovanja, pa čak i nova religija. Naime, jedna od važnih ličnosti ove sekte, Maymun b. Deysân elKaddâh pripada magusizmu, a Hamdan Karmat pripada sabizmu. Pojedini pripadnici stare vere, koji nisu prihvaćali širenje vere islama, osnivali su tajne organizacije zasnovane na tzv. ljubavi prema Ehli bejtu kako bi promenili novu veru i kulturu, što nisu mogli spriječiti mačem, kršeći time njegova temeljna pravila, potkopavajući ga iznutra.Batinija je najefikasnija od ovih organizacija. Činjenica da postoji velika sličnost između verovanja Maga i Batinije, jedan je od dokaza zasnovanih po ovom pitanju. Kadi Abdulcebbar i Abdulkahir elBagdadi vide Batiniyye kao sektu (melâhide i dehriyye) koja nije

povezana ni sa jednom religijom i koja se zasniva na materijalističkim idejama. Ovi autori prihvaćaju da su Batinijeva nedosledna tumačenja, poništavanje temeljnih islamskih pravila, gajenje neprijateljstva prema Poslanicima (a.s.) i smatranje harama halalom, dokazi koji potvrđuju njihove stavove, (Kādi Abdülcebbâr, II, 106, 367-387; Bağdâdî, el.-Farḳ, str. 171-172, 177-178).

3. Prema nekim savremenim istraživačima, izvor Batiniyye su gnostički filozofski pokreti, poput neoplatonizma i neopitagorejstva.Po prvi put, jevrejski filozof Filon, imao je koristi od ovih filozofskih pogleda, primenivši ezoterično tumačenje Tore, zatim je ovaj metod imitiran u Resaʾilu Ihvani's-Safa, jednom od važnih izvora Ismailiijja, koji je bio povezan sa Batinijjima, (Ali Sami en-Nessar, II, 289-291; M. Ahmed el-Hatib, str. 31, 34, 48). Osim ovih, prema nekim piscima, prisustvo rec'at, mahdi, deifikacija, reinkarnacija kod jevreja, itd. Činjenica da se ova verovanja takođe vidu i u sektama Batinijja, dokazuje da je judaizam izvor za ove grupe. Učenjaci istorije sekti, objasnili su pojavu i utemeljenje Bâtıniyya kao sekte u III. veku hidžretskog periodu.Iako su krenuli od druge polovine (IX.) veka, politički i intelektualni razlozi koji su pripremili početak ovog pokreta i njegovo rođenje, seže u početak (VIII.) vekaa. Opresivna politika Umayyadske administracije, koja je na vlast bila u ovom razdoblju, zasnovana na rasizmu, postala je izvor nemira u društvu, i tako povećala tendenciju nezadovoljne skupine koja se pojavila protiv Hašimita, da bi na kraju Abasidi preuzeli vlast uprave. Sa jedne strane, Abasidi, koji su sledili politiku u skladu sa uverenjem većine, vršili su različite pritiske na šijite, a sa druge strane, pripadnici vera suprotstavljenih islamu, podržavali su ovaj pokret. Osim toga, kao rezultat privilegija koje su dane aristokratskoj skupini još od Emevija (Umejada), pojavili su se jazovi između društvenih slojeva u društvu, čime je pripremljeno pogodno tlo za guranje ljudi u razne političko-verske pokrete. Naime, činjenica da su siromašni radnici i robovi činili većinu u Zenc (Zendz) pobuni u Basri i karmatskom pokretu u Bahrejnu, dokaz je da su politički, društveni i ekonomski razlozi također igrali ulogu u formiranju batinizma. Izvor intelektualnog pokreta koji je pripremio pojavu Batinijja je Abdullah b. Sebe. To stvara ekstremne poglede koje je iznio Sebe. Ibn Hazm-ove batinijje koji su došli u njegovo vreme, prikazuje Abdullah b. Sebe kao nekog koji je obožavao Hz. Aliju kao oca ideja, (el-Faṣl, I, 326).

U Taberî-ovom kazivanju, u ajetu se navodi da :

85. Onaj koji ti objavljuje Kur’an sigurno će te vratiti na onaj svijet. Reci; “Gospodar moj dobro zna ko je na pravom putu i ko je u očitoj zabludi.”, (el-Kasas 28/85)

Ajet koji znači da Hz.Muhammed (s.a.v.s.) nije umro* i da će se jednog dana definitivno vratiti (rec'at-الرجعة *), ćinjenica da ga je Abdullah b. Sebe po prvi put tumačio u ezoteričnom stilu Kur'ana (a.m.), potvrđuje Ibn Hazmovu odlučnost, (Tarih, IV, 340).

(prim.prev. Samir Bhem: rec'at-الرجعة * - Müellif- Autor: İLYAS ÜZÜM: Prema nekim šiitskim grupama, to je termin koji označava pojavu imama nakon smrti ili okultacije, a prema İsnâaşeriyyi šiitima, povratak imama i njihovih progonitelja u svet prije kraja sveta. U rečniku, rec'at, koja je infinitivna imenica iz korena rucu' što znači „povratak, vrati se“, znači „vratiti se“; Reč je u turski prešla kao ric'at. Zabeleženo je da su džahilije Arapi verovali u povratak na svet posle smrti (Cevad Ali, VI, 142-143). Verovatno je iz tog razloga ovo značenje dodato sadržaju reči rec'at u nekim rečnicima, (Ibnu'l-Esir, en-Nihaje, „rcʿ” md.; Lisanu'l-ʿArab, „rcʿ” md.). U Kur'anu (a.m.), koncept "povratka" znači "povratak u svet nakon smrti" ili "biti vraćen u svet dok umire", ali se navodi da je to želja nevernika (el-Mu 'minun 23/99-100); Fatir 35/36-37).

(prim.prev.Samir Bhem: „ Ajet koji znači da Hz.Muhammed (s.a.v.s.) nije umro*“- Naveli smo ajet 85. Sure elKasas, kako on stvarno glasi, tako da konstatacija da: „ Ajet koji znači da Hz.Muhammed (s.a.v.s.) nije umro*“- je lažna konstatacija.).

Ovog mišljenja su i neki autori, poput Muhammeda Rešida Rize, Sabira Tuajmea i M. Ahmeda el Hatiba, koji su među učenjacima poslednjeg perioda, koji su sproveli nezavisna istraživanja o Batinijjima. Nakon İbn Sebe, okupljajući se oko ideje imamata Muhammed b. Hanefiyye i njegovog sina Ebu Hašima, Keysâniyye grupe, a posebno Harbije, svoje su doktrine zasnivale na ezoteričnoj interpretaciji, iznevši neke ekstremističke stavove, suprotne islamskom verovanju. Prema njima, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je doneo spoljašnje otkrivenje, a Hz. Ali i njegovi potomci otkrili su ono najdublje.Pošto imami imaju ezoteričnо znanje, oni mogu tumačiti prividna značenja nas sa stvarnim značenjima skrivenim u njima. Ebu Mansur el-Icli, koji se smatra jednom od važnih ličnosti Galije, tvrdio je da ima takvo znanje, tvrdeči da dzennet znači blagoslov u svetu, a pakao nevolje i patnje u svetu, počevši da čini ezoteričnо tumačenje doktrina, (Bagdadi, el-Fark, str. 149, 150). Kasnije je Ebul-Kattab elAsadi postavio principe ezoteričnih tumačenja, razvio ih i širio. Stavovi Ebul-Hattaba, koji je prikazan kao poglavar svih sekti batinijja, prenošeni su pripadnicima Ismailija, koji su prihvatili njegovog sina Ismaila za imama posle Džafera el-Sadika, preko Mejmuna el Kadea i njegovog sina Abdullaha. Iz tog razloga, u nekim izvorima, Ismailijja, koja je bila pod uticajem čistih Ismailijja i Batinijja, često se smatra istom sektom, a početak Ismailija se takođe prikazuje kao početak Batiniijja. U suštini, u periodu dužem od jednog veka od početka ismailija, koja je u prvoj polovini III. (IX.) veka, iznenada nastupila revolucionarnog karaktera, ne zna se mnogo. Čini se da je ovaj nepoznati period čisti ismailijski period.Nakon Ebul-Hattabove smrti, ekstremne stavove, stvorene na osnovu ezoteričnih tumačenja, preneli su u Ismailiju oni koji su pripadali Hattabijjama, a Ismailijje su postale sekta koja se ne može razlikovati od Batiniijja. Tako je pripremljena osnova za formiranje sekti batiniijje kao što su karamiti, nusajrije i druzi. Kao rezultat identifikacije Batiniijja sa Ismailijama, postalo je teško odrediti istoriju i važne ličnosti ovog pokreta. Dok je Abdulkāhir el-Bagdādi započeo istoriju Bâtiniyye s Maymûnom el-Kaddahom (el-Farḳ, str. 169), Deylemî ga prihvata kao jednog od posljednjih daija koji ga je pozvao u ovu sektu (Meẕhebu'l-Bâṭıniyye, str. 3). 4). S obzirom da je sekta osnovana i delovala u tajnosti, moguće je videti Meymûna kao osobu koja je započela razdoblje kada je poziv otkriven.

Bâtiniyya pokret, za koji se opšteprihvaćeno smatra da je započeo u vreme vladavine Me'mûna, jednog od abasidskih halifa, i proširio se u vreme Mu'tasim-Billaha i nastavio do seldžučkog perioda, osnovao ga je Abdullah b. Meymun el-Kaddah; Hamdan Karmat i Abdân u Basri; U Kufi je Muhammed b. Zekeriyya; Ibn Ebu Zekeriyya, Ebu Said el-Cennabi i njegov sin Ebu Tahir u Bahrejnu; U Jemenu, Ali b. Fazl, Ibn Havšeb; Ebu Ali ed-Dejlemi u Curcânu (Dzurdzanu); U Horasanu, Mukanna' i Husejn b. Ali el-Marvezi; U Sicistanu je Muhammed b. Ahmed en-Nasafi; U Iranu, Me'mûn b. Eş'as, Hasan Sabbah; Ubeydullah el-Mahdi u Egiptu; Vodili su ga Ebu Abdullah eş-Şiî i mnoge druge Bâtini-Ismaili ličnosti u Magribu. Bâtıniyye daîje, koji su bili izvor nemira i anarhije u ovim regijama islamskog sveta oko tri veka, ubili su mnoge državnike i neke sunitske učenjake, posebno seldžučkog vezira Nizamulmulka. Na kraju odlučnih borbi velikih seldžučkih sultana, moć Batiniyya pokreta, koji je nastavio svoje delovanje u sjeni Ismailiyya, slomljena je i počela je jenjavati. Mongolskom invazijom, prestalo je njegovo razorno delovanje na ljude u velikim razmerima. Prihvaćeno je da su batinije u islamskom svietu, nakon propasti raznih država koje su uspostavile ismailije, uglavnom predstavljale sekte kao što su bebije, behaije, kadijanije, koje su se pojavile u posljednjem razdoblju uz nusajrije i druze, koji su se suprotstavljali islamskoj veri i nastavili svoje postojanje do danas, (Abdurrahman Bedevi, II, 10, 87, 152; A. Şukri Ebu Avz, str. 151). Zahid Kevseri, neke šiitsko-bektašijske skupine koje žive među Turcima ubraja u batinije.Batinije su oduvek pokušavali da ostvare svoje ciljeve osnivanjem tajnih organizacija, jer uglavnom usađuju uverenja koja nisu u skladu sa islamskom verom koju je usvojila muslimanska

većina, učestvujući u političkim aktivnostima, usmerenim na administraciju u islamskim zemljama.

Iako ova tajnovitost otežava dobijanje informacija o njihovoj organizaciji, prema različitim izvorima, ezoterična organizacija je oblikovana na sledeći način:

1). Imam. On je najautoritativniji u organizaciji i upravlja Batinijama.

2). Huccet (hudžet). Svaki od dvanaest hudžeta, od kojih su četiri uz imama, a osam u drugim oblastima delovanja, zamenik je imama. Hucceti koji rade u ime imama u različitim regionima, takođe se nazivaju sahibu'l-emr.

3). Daije. Misionari, koji su vezani za huccets i pozivaju ljude u Batiniizam, dele se na mukeleb (obučene, spremne za lov) i diplomce. Dok mukelleb daija određuje kandidate koji će biti pozvani u sektu među ljudima i neko vreme ih obučava, diplomirani daija ih postepeno podučava nekim ezoterijskim principima.

4). Mumin-i mustecib. Ova grupa je sastavljena od ljudi koji su ušli u Batiniizam.

Povratne informacije i metode pozivanja.

Osnovna misao Batinija zasnovana je na te'vil-ima, koji nemaju nikakvu naučnu meru i uglavnom se koriste kao sredstvo za poništavanje glavnih principa dini islama. U njihovim doktrinama, postoje dve vrste te'vila. a) Tumačenje (te'vil) ajeta sa ezoterijskim značenjima (tumačenje značenja). b) Protumačiti ajete prema broju slova koje sadrže i na osnovu računanja ebdžeda (hurufi te'vil). Većina stavova Batinija izneta je sa prvom vrstom te'vila. Po njima, pravo značenje ajeta krije se u rečima i mogu ga znati samo njihovi imami. Oni koji uče ova značenja od imama kroz obuku, treba da napuste očigledno značenje ajeta. Jer, povinovanje prividnim značenjima je za one koji ne mogu da steknu ezoterično znanje. Batinijski pogledi, koji nose tragove neislamskih kultura, imaju veliku paralelu sa sektama Galije. Međutim, postoje i mišljenja koja se pripisuju Batinijima nezavisno.

Moguće ih je sumirati na sledeći način:

Problem sa informacijama.

Pošto um i čula ne predstavljaju dovoljne i pouzdane izvore informacija, od nevinog imama se traži da podučava ljude pravom znanju u svakom veku; To je izvor istinskog znanja.

Božanstvenost.

Allah Te'ala je izmislio bespočetni (drevni) „univerzalni intelekt“ i učinio ga uzrokom svih uzvišenih i niskih bića, i kroz Njega te'ala stvorio univerzalnu dušu. Um je „progonitelj“ (prvo biće), a nefs je „podređeni“ (drugo biće). Nije moguće pripisati bilo kakve atribute Allahu te'ala (Dejlemi, str. 6, 31; Ibn Tejmijje, III, 22). Imena i pridevi u ajetima samo određuju duhovne i telesne granice. Allah te'ala ulazi u tela imama i kroz njih vlada univerzumom.

Poslanstvo i imamat.

Kao što univerzalni um i univerzalna duša čine dve granice uzvišenog carstva, Poslanik (a.s.) i imam takođe čine dve dimenzije sufijskog sveta. Nebij je „natik“ (govori), a imam „samit“ (ćuta). Samiti se ponekad naziva i "sakit". Poslanik (a.s.) svojom svetom moći preuzima značenja koja

preplavljuju univerzalni um, pretvara ih u spoljašnju reč i saopštava ih ljudima. Imam, pak, svojim ezoterijskim tumačenjima otkriva pravo značenje ovih reči. Kao što se misli, Poslanik (a.s.) nije neko ko prima otkrivenje preko meleka (anđela) i pokazuje čuda (Dejlemi, str. 35-36). Čuda koja se pripisuju Poslanicima (a.s.) su ili potpuno neosnovana ili su simboli koji ukazuju na ezoterična značenja. Sedmi sistem, za koji tvrde da su povezani, važi i za Poslanike (a.s.) i imame. Period Poslanika (a.s.) se nastavlja sa njim i narednih šest imama, sedam era, a onda dolazi novi Poslanik (a.s.). Poslanici (a.s.) su protivrečili jedni drugima donoseći ljudima različite naredbe i zabrane, zabranjivali su neke dobre stvari ljudima, s druge strane, stavljali ih pod nepotrebne obaveze naređujući da se rade neke teške stvari, (İsferâyînî, str. 85-86) . Nevini imami, koji moraju biti prisutni u svakom veku, sveta su bića koja mogu objasniti pravo značenje Popslanika (a.s.) tumačenjem ajeta koje donose Poslanici (a.s.), menjajući tako verske naredbe i zabrane. Imami, koji se nazivaju nadimcima kao što su „Esas-Esencijalni" i „vasi", i koji nose titule kao što su „jedullah" i „vedzhullah", zapravo su ličnosti u kojima Božanstvo ulazi u formu tela. Lanac imama se nastavlja u sedam faza, kada se završi jedna, počinje nova sedam faza i tako dalje.

Ahiret.

Svet je i ezelî (večan) i ebedî (zauvek), i njegov poredak nikada neće biti podložan promeni. Apokalipsa (kijamet) znači da će se pojaviti tadašnji imam i doneti novi šerijat. Telo pokojnika se meša sa zemljom i vraća se u prvobitni oblik, dok njegova duša ili stalno ulazi u drugo telo i ostaje u telesnom carstvu ili je raspoložena. Prema jednom gledištu, dzennet (raj) znači živeti srećno na zemlji, dok dzehennem (pakao) znači živeti život pun nevolja i patnje. Ibaha*, (vidi Mubah - المباح *). Sve verske obaveze koje proizilaze iz spoljašnjih manifestacija nassa, za ljude su koji nisu upoznati sa njihovim ezoterijskim značenjima, koja se mogu saznati preko imama ili hucceta (pomoćnika). Sve verske obaveze su uklonjene sa onih koji uče ezoterična značenja. Stoga nije neophodno da oni koji ulaze u Batiniju obavljaju namaz, poste, idu na hodočašće i daju zekat. Jer, prema batinijevom tumačenju, klanjanje imama znači otklanjanje neznanja ljudi o prividnom unutrašnjim tumačenjima, obavljanje namaza, poslušnost imamu i njegovim pomoćnicima, post, čuvanje tajni imama, davanje zekata, delenje znanja članovima sekte, a odlazak na hodočašće znači posetu imamu, (Dejlemi, str. 45-46). Sa druge strane, zinaluk (preljuba) znači širenje tajne drugima, zahir koji nema greha, svinjsko meso znači licemjer, vino (Hz.) Ebu Bekr, kockanje (Hz.) Umer. Osim toga, verske obaveze treba napustiti jer su suprotne razumu, (İsferâyînî, str. 86).

(priv.prev. Samir Bhem: Ibaha*-Müellif- Autor: İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ : To je termin koji se koristi za označavanje radnji koje mukellif može da uradi ili ne u usuli fikhu (metodi fikha), predmet ili rezultat nekih ovlašćenja i dozvola koje se u fikhu nazivaju ibaha.).

Takıyye - التقيّة y - Nije moguće da svako razume ezoterična značenja skrivena kao simboli u tekstovima. Ova značenja, koja imaju kvalitet tajne, moraju se čuvati od onih koji ne pripadaju Batinijima i stoga nemaju kvalifikacije. Iz tog razloga je nezaobilazan princip primene takije.

(Takıyye - التقيّة y - To je izraz koji znači sakriti svoje uverenje pred opasnošću po život ili imovinu i reći suprotno kada je potrebno.).

Izabran je među onima koji su imali slabu versku kulturu, čija su vladavina i gospodstva okončana dolaskom islama, koji su usvojili princip delovanja protiv većine, kojima nije smetalo da vređaju as'habe, koji su na svetinju gledali sa podozrenjem i koji su počinili zločine za koje su bile potrebne teške kazne, (Gazali, str. 33-36).) Sledeći metodi se postepeno primenjuju na ljude pozvane u Batiniju:

Zerk i teferrus.

(pažljiv pregled). Identifikuje se kandidat koji je podoban za prihvatanje ezoterijskog poziva, utvrđuju se njegove verske sklonosti i određuje se kako da postupi protiv njega.

Te'nîs

(prijateljstvo). Sa kandidatom se stvara prijateljstvo i njegovo poverenje se stiče tako što se čini izuzetno pobožnim.

Teşkîk

(sumnja). Kandidatu, čije je poverenje stečeno, postavljaju se neka pitanja koja će pobuditi radoznalost i osigurava se da sumnja u verska pitanja.

Ta'lîk

(uslovno odlaganje). Kandidatu, koji čeka odgovore koji će zadovoljiti njegovu radoznalost pred ova pitanja, upućuje se da položi zakletvu da ove odgovore neće saopštavati drugima i da sačeka neko vreme.

Rabt

(vezivanje). Nakon što kandidat dobije zakletvu da će ostati lojalan vođama Batinije, ovo obećanje podleže teškim uslovima, kao što je razvod njegove žene od njega ako odbije.

Tedlîs

(prevara). Kandidat se obmanjuje rekavši da su islamski učenjaci koji su zadobili poštovanje svih Batinijja.

Te'sîs

(stvaranje ezoterične suštine). Ostrvo je postepeno inspirisano ezoterijskim idejama, kao što je da svako spolja ima unutrašnjost, da je spoljašnjost školjka, a unutrašnjost suština, da to samo Allah te'ala zna, ali da je nezamislivo da istinu skriva svo vreme.

Hal'

(skidanje). Kaže se da je kandidat koji je dostigao nivo razumevanja ezoterijskog značenja verskih odredbi sada oslobođen spoljne obaveze vere.

İnsilâh

(odred). U ovoj poslednjoj fazi, kandidat biva prihvaćen u sektu Batini tako što se oslobodio principa vere koje je usvojila većina, (Gazali, str. 32; Dejlemi, str. 30). Ova poslednja faza se takođe naziva el-belagu'l-ekber.Batiniyye, koje su stvorile važne političke i teološke uticaje u istoriji islama, ocenjena je od sunitskih, mu'tezilskih i umerenih šiitskih učenjaka kroz istoriju kao pokret koji ovisi o neislamskim političkim snagama i kulturama. Uzimajući u obzir činjenicu da su Bâtinîji, koji su uglavnom sledili sunitsku liniju, proveli aktivnosti razdvajanja države ubijanjem nekih državnika i učenjaka u razdoblju Abasida i Seldžuka, te uspostavom Fatimida u Egiptu i Karmata u Bahrejnu, smatra se da je Batiniyya kao neislamski politički pokret potreban.Kada je reč o mišljenju da se Batiniyya temelji na stranim kulturama u smislu ideja i verovanja, nije teško otkriti strane elemente u njihovim sistemima verovanja. Na primer, tvrdili su da Allah te'ala nema osobina, obožavali su svoje imame, koje su smatrali nedužnima, savršenijima i autoritativnijima

od Poslanika (a.s.), poricali su život na onom svetu, verujući da poredak sveta, koji su smatrali drevnim, nastavili bi bez promena, da bi na kraju ukinuli temeljne odredbe vere islama ezoteričnim tumačenjima koja nisu utemeljena ni na kakvoj naućnoj osnovi.Usvojili su stav Ibaha. Nema sumnje da takvo versko svaćanje nije moguće pomiriti s Kur'anom (a.m.) i Sunnetom. Takva vera nije prenesena od as'haba, koji su videli i naučili islam od samog Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i prenijei ga narednim generacijama, a velika većina muslimana od početka do danas nije imala takvo razumevanje islama. Bâtinîjje su promenile naziv falsifikata sa te'vila i podvrgnuli tekstove proizvoljnim tumačenjima bez ikakve verske ili naućne potrebe.Osim toga, činjenica da su trenutni pogledi u raspravama Ihvan-i Safâ, koji su među glavnim izvorima bâtiniyye-ismailitske kulture, kompatibilni sa neoplatonskom i neopitagorskom filozofijom, ukazuje da su Bâtiniyye bili pod uticajem strane kulture.Batiniyye, iako su izgubile svoj politički uticaj u islamskom svetu od XII. veka, nastavili su svoje intelektualne i teološke uticaje, imali su uticaj na neke ekstremne, pa čak i umerene sufije, (osobito hurufizam, bektašizam i revšanije), svojim ezoteričnim tumačenjem, dovodivši do uvođenje mnogih termina u sufijsku literaturu. I, 160-161). Uz obožavanje imama za koje se smatralo da su nevini i razumevanje ibaha, nastavili su svoje postojanje u određenom smislu, utičući na druze, nusajrizam i babizam, koji spadaju među ekstremne šiitske sekte koje su preživjele do danas. Važno je napomenuti da današnji članovi Ismailiyye, koji su u povijesti bili gotovo integrirani sa Batiniyyma, nastavljali tradiciju ezoteričnog tumačenja, (vidi Mustafa Gālib, str. 7). Prema mišljenju islamskih učenjaka, Batinijje je neislamska sekta i njeni članovi se ne tretiraju kao muslimani.

Književnost.

Iako istoričari sekti govore o postojanju nekih dela Bâtinijevih pisaca, vrlo je malo njih preživelo do danas. Prvi od ranih izvora koji sadrže ezoterična tumačenja je Ummu'l-kitâb, napisan na perzijskom i čiji je autor nepoznat. Delo je u Der Islamu objavio W. Ivanow (Berlin 1936, XXIII, 1-132). Drugi izvor je Mufaddal b. To je Kitâbu'l-Hefti'š-šerif od Ömera el-Cu'fîja i objavljen je uz overu Mustafe Gāliba (Bejrut 1964., 1980.). Ibn Havšebov Kitâbu'r-Ruşd ve'l-hidaye (Kairo 1948.) i Džafer b. Mansur-ov Kitâbu'l-Keşf (Bejrut 1404/1984) također je među prvim izvorima Bâtıniyye-İsmâiliyye (EIr., III, 862).Iako su mnoga dela za koja se navodi da su ih napisali BâtiniIsmaili autori navedena u izvorima, nije poznato da su dospela do danas. Neka od ovih dela su sledeća: Meymûn el-Kaddâh, el-Mîzân; Abdân, el-Lâmiʿ, en-Nîrân, el-Malâḥim, el-Belâġatu's-sebʿa; Muhammed b. Ahmed enNasafi, al-Mahṣûl; Ebu'l-Kāsım el-Kayrevânî, el-Belâġu'l-ekber (videti İbnu'n-Nedîm, str. 240; Bağdâdî, al-Farḳ, str. 170; Deylemî, str. 43).

Većina dela koja su zabiežena o literaturi Batiniyya i od kojih su neka preživela do danas su opovrgavanja napisana kako bi se kritizirali stavovi ove sekte. Prema Makdisiju, prvo odbacivanje Batiniyye napisao je Ibn Rizam u svom delu en-Naḳż ʿale'l-Bâṭıniyye (Kitâbu'l-Bedʾ ve't-târîḫ, I, 137). Kasnije su ga sledili prvi eš'arijski teolozi kao što su Ibn Fûrek i Bâkıllânî sa svojim delima koja nose ime Kešfü esrâri'l-Bâṭıniyye. Sam Ebu'lMuzaffer el-İsferâyînî kaže da je napisao knjigu o ovoj temi pod nazivom el-Evsaṭ (et-Tabṣîr, str. 14).Muhammed b. Mâlik Hammâdîjev Keşfu esrâri'l-Bâṭıniyye, Gazzâlîjev Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye ili drugim rečima el-Mustaẓhirî, Deylemîjev Humayd b. Beyânu meẕhebi'l-Bâṭıniyye, koju je pripremio koristeći se knjigom pod nazivom elḤusâmu'l-bettâr li-meẕhebi'l-Ḳarâmiṭati'l-kuffar, koja pripada Ahmedu el-Mahalliju, napisao je jedan od Zejdijski učenjaka Mueyyed-Billâh Yahyâ b. Hamzin el-İfḥam li-efʾideti'l-Bâṭıniyyeti't-taġām (Aleksandrija 1971.) i Mişkâtu'l-envâri'l-ḫâdime li-ḳavâʿidi'l-Bâṭıniyyeti'l-eşrâr (Dâru'l-Yemeniyye. Njegova dela 1983.) , pod nazivom Bâtıniyye, među glavnim su izvorima koji prenose i kritiziraju stavove Bâtıniyye. Danas se provode istraživanja o Batiniyyama, njihovim sektama i njihovim veroispovestima. Glavni su: Yûsuf Dervîş Gavânime, Ġulâṭu'ş-Şîʿâ el-Bâṭıniyye (Amman 1981); Ibrahim b. Suleyman el-Cehbân, el-Bâṭiniyyûn ve'l-ḥarekâtu'l-heddâme fi't-târîẖi'lIslami (Kuvajt 1983); Muhammed Ahmed el-Hatîb, el-Ḥarekâtu'l-Bâṭiniyya fi'l-ʿâlemi'l-Islami (Amman 1984); Ebu'l-Heysem, al-Islâm fî muvâceheti'l-Bâṭıniyye (Kairo 1985); Sâbir Tuayme, al-ʿAḳāʾidü'l-

Bâṭıniyye ve ḥükmü'lİslâm fîhâ (Bejrut 1986.); Muhammed Hassân Kusbe, el-Bâṭıniyye ve fikru'l-iḫvâni'l-cumhuriyyîn, (Mansûra 1986).

Bibliografija

Mufaddal b. Ömer, el-Heftü'ş-şerîf (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1964, s. 58, 82, 116. Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 101-102. a.mlf., Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), IV, 83; X, 12. Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 19-20, 58-64. Makdisî, el-Bedʾ ve'ttârîḫ, I, 137; V, 133, 147. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 238-240. Hamîdüddin el-Kirmânî, Râḥatü'l-ʿaḳl (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1967, nâşirin girişi, s. 22. Kādî Abdülcebbâr, Teṯ bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, II, 106, 118, 367-387, 595-596. Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 323, 329-330. a.mlf., el-Farḳ (Kevserî), s. 149, 150, 169, 170, 171-172, 177-178, 180. İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 326; V, 98. Hammâdî, Keşfü esrâri'lBâṭıniyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1357/1939, s. 11, 16-20, 28-30; a.e., nâşirin girişi, s. 4-8. İsferâyînî, etTebṣîr (Kevserî), s. 14, 83-88. Gazzâlî, Feḍâʾiḥu'l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964, s. 13-19, 32, 33-36, 48-52, 143, 154. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (Tâlibî), str. 51-52, 64, 72. Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 147, 150, 192-193. İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 102, 109-111. Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 76-81. Deylemî, Meẕhebü'l-Bâṭıniyye, s. 3-6, 7, 8-10, 18-21, 30, 31-36, 43, 45-46, 72-79, 94-95, 99-101, 102. İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 22, 29-30. Keşfü'ẕ-ẓunûn, II, 1485. Şerkāvî, el-Ḥükûmetü'l-Bâṭıniyye, Kahire 1982, s. 219, 220. Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 5, 7, 10, 45, 87, 152, 427, 509. Ali Sâmi en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 275, 286, 287-292, 307, 320, 327. Mustafa Gālib, Târîḫu'd-daʿveti'l-İsmâʿîliyye, Beyrut 1979, s. 6, 7, 17, 26-33, 39, 124. Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-felsefeti'lʿArabiyye, Beyrut 1982, I, 160-161. Şeybî, eṣ-Ṣıla, I, 129-130, 211-213. M. Ahmed el-Hatîb, el-Ḥarekâtü'l-Bâṭıniyye fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Amman 1404/1984, s. 20-24, 26, 30-34, 48, 54, 59, 85, 97, 112, 161, 176, 438-444. Sâbir Tuayme, el-ʿAḳāʾidü'l-Bâṭıniyye, Beyrut 1406/1986, s. 11-13, 32, 38-48, 108, 125, 176-177, 253, 327, 371. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, VI, 471; VIII, 225, 428; IX, 131. Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 343-344. Goldziher, elʿAḳīde ve'ş-şerîʿa (trc. Muhammed Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire, ts., s. 242, 244. Âtıf Şükrî Ebû Avad, ez-Zendeḳa ve'z-zenâdıḳa, Amman, ts. (Dârü'l-fikr), s. 146-147, 151. B. Lewis, Uṣûlü'l-İsmâʿîliyye (trc. H. Ahmed Celbî – Câsim Muhammed Receb), Kahire, ts., s. 48-50. Ahmed Ateş, "Bâtıniye", İA, II, 339-342. M. G. S. Hudgson, "Bāṭiniyya", EI2 (Fr.), I, 1131-1133. H. Halm, "Bāṭeniya", EIr., III, 861-863.

BÂTIN İLMİ- Nauka koja se bavi skrivenim istinama i za koju se veruje da na ovaj način vodi ljude ka duhovnom spasenju.

Autor:

SÜLEYMAN ULUDAĞ

Stav da u islamu postoje dve vrste znanja, zahir i batin, prvi put su izneli šiiti. Dok je Ali još bio živ, neki ljudi okupljeni oko njega pričali su o postojanju ezoterijskog znanja za koje niko drugi nije znao o njemu. Međutim, Ali je odbacio ove tvrdnje i izjavio da nije imao drugačije znanje nego što svi znaju, osim inteligencije koju mu je Allah te'ala dao i nekih značenja koje je izveo iz svetih spisa (vidi Buhari, „Džihad", 171; Tirmizi, „ Dijat", 16). Uprkos tome, šiiti su nastavili da veruju da je Ali, koga su priznali kao jedinog legitimnog halifu posle Hz.Poslanika (s.a.v.s.), imao ezoterično

znanje koje drugi ljudi nisu znali, i da je on „kapija grada znanja“, a oni su ispričali neke reči za koje su tvrdili da mu pripadaju.U jednoj od ovih reči, od kojih se neke nalaze i u sunitskim izvorima, Ali je pokazao na svoje grudi i rekao: „Ovo mesto je puno znanja“, a u drugoj izreci: „Pitaj me šta ne znaš pre nego što odeš“. Ebu Mensur el-Idzli, ekstremistički šiit, tvrdio je da je Allah te'ala poslao tenzil Hz.Muhammedu (s.a.v.s.), a te'vil sebi, objasnjujuči dedukciju kao spoljašnju nauku, a te'vil kao ezoterično znanje. Džabir b. Hajan je ovu nauku opisao kao „znanje razloga za donošenje zakona i posebnih namena u skladu sa Božanskim intelektom“, i ovim je objašnjenjem ukazao na filozofsko znanje.Pošto nauka o batinu, za koju se veruje da je posle Alije preneta na imame kao što su Muhammed Bekir i Džafer el-Sadik, nije bila na nivou razumevanja i poimanja ove nauke, nije se smatralo prikladnim da bude otkrivena javnost. Pošto narod neće moći da svati unutrašnja značenja, on će odbaciti ono što se o tome govori i zato će grešiti. Prema jednoj izreci koja se pripisuje Aliju, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) ga je naučio sedamdeset vrsta znanja, ali ih nije objasnio jer se bojao da će ga ljudi optužiti za laž. Priča se da imami kao što su Zeynelabidin i Dza'far el-Sadik, nisu mogli da objasne svoje ezoterično znanje jer su se plašili da budu optuženi za idolopoklonstvo i da budu pogubljeni. Veruje se da je nauka o dzefru, za koju tvrdi da je poznaje Dza'fer es-Sadik, takođe nauka o bâtın (unutrašnjem), (Kuleini, I, 240-241).Takva kazivanja zauzimaju važno mesto u šiitskom verovanju. Šiiti veruju da im je ovo znanje preneto preko nevinih imama.Iako među njima ima sličnosti, postoji velika razlika između nauke ezoterije u Džaferijima i Ismailijima. Razumevanje ezoterijskog znanja u sektama Dza'feriyya i Zeydiyya nikada nije dostigla tačku poništavanja verskih obaveza, kao u ismailitskoj sekti. Iako je šiitsko razumevanje ezoterične nauke ograničeno na temu imamata i politike, a ne na pravila šerijata, tema u misticizmu je obrađena u potpuno drugačijem kontekstu osim ove dve oblasti. Mistici dele verske nauke na dve, jedna je zahir, a druga batin; Oni nauke kao što su hadis, fikh i kelam nazivaju spoljnim naukama, a tesavvuf unutrašnjom naukom. Oni koji su zauzeti spoljnim naukama nazivaju se spoljašnjim učenjacima, religioznim učenjacima i ehl-i zahir, a sebe nazivaju unutrašnjim učenjacima i ehl-i batin. Prema sufijama, skriveno znanje ezoterijskog znanja, koje razjašnjava skrivena značenja u ajetima, duhovnu i moralnu suštinu obožavanja, tajne postojanja i događaja, skriveno je i nije dozvoljeno iznositi ga javnosti. Zato što ljudi ili ne mogu da razumeju ovu višu nauku i suptilna značenja u njoj, ili je pogrešno razumeju. Iz tog razloga, ezoterijsko znanje se podučava samo inteligentnim, talentovanim, voljnim i otvorenim ljudima. U početku se nauka o ezoterici pominjala samo kroz znakove, ovo znanje nije bilo jasno izraženo. Zunnun el-Misri (um. 245/859) bio je prvi sufija koji je objasnio znanje o ezoterici rečima, a ne znakovima. Ali on je samo objašnjavao ovo znanje onima koji su verovali u njega.

Dzuneyd-i Bagdadi predavao je ovu nauku u podrumima i iza zatvorenih vrata. U istoriji sufizma se kaže da je Šibli bio prvi sufija koji je otvoreno govorio o nauci ezoterije na podijumima (Cami, str. 33). Međutim, ezoterična nauka se uvek u velikoj meri predavala u tajnosti, a ovo razumevanje je nastavljeno u sektama. Prema misticima, nauka o ezoterici nije nauka odvojena od i izvan islama. Ova nauka se uglavnom sastoji od dubokih i suptilnih značenja ajeta, a neke as'habe je podučavao Hz.Poslanik (s.a.v.s.).U stvari, njegov pouzdanik (sahibu sirri'n-nabi) Huzeyfe b. Jemanu je poverio neke tajne, a takođe je Ebu Hurejra rekao: „Naučio sam dva znanja od Hz.Poslanika (s.a.v.s.); Jednog sam raširio, drugog sam sakrio, da sam ga raširio, glavu bi mi posekli” (Buhari, „ʿIlim”, 42). Rečeno je da je znanje Ibn Abasa, za koga se Hz.Poslanik (s.a.v.s.) molio da bude fakih u veri, takođe bilo znanje ezoterije. Dzuneyd-i Bagdadi kaže da je "Yedun znanje" (vidi el-Kahf 18/65) koje je Hz.Musa (a.s.) naučio od Hizira ista stvar kao i ezoterično znanje koje je Ali znao. Prema Serradžu, Kur'an (a.m.), hadis i islam takođe imaju svoj spoljašnji i unutrašnji deo.U svom širem smislu, nauka šerijata uključuje i jedno i drugo. U stvari, prema sufijama, ova tačka je naznačena u ajetu koji znači „Allah vam je dao obilne blagodati“ (Lukman 31/20). “Islam” koji se spominje u hadisu Hz.Džibrila (a.s.) je spolja, “vera” je unutra; „Ihsan“ je jedinstvo spoljašnje i unutrašnje istine (Serraj, str. 22). Sufije se slažu oko značaja i vrednosti ezoterične nauke, o čemu govore znacima i simbolima, ali ponekad otvoreno razgovaraju među

sobom. U prvim sufijskim delima, naglašena je i superiornost ezoterične nauke. Gazali posmatra spoljašnju nauku pogledom na koru (kışr) i znanjem o unutrašnjosti kao suštini (lub). Spolašnje znanje je znanje o putu, a znanje o unutrašnjem znanju je udaljenost. Sufije kažu da se kao metoda spolašnja nauka dobija obrazovanjem i obukom, a ezoterično znanje se stiče kroz mističnu intuiciju (otkriće). Na ovaj način, informacije dobijene direktno od Allaha te'ala nadahnućem i otkrićem, kao što su informacije koje dolaze od Hz.Poslanika (s.a.v.s.) u određenom nizu ili izvučene iz tekstova na poseban način, nazivaju se ezoterijskim znanjem. U stvari, Ibnu'l-Arabi je izneo ovu tačku kada je rekao: „Evlije dobijaju informacije od izvora meleka koji je doneo objavu hz.Poslaniku (s.a.v.s.)“, (Fusus, str. 54). U Fususu'l-hikamu, on označava nauku o ezoterici sa rečju „mudrost“ koju donosi na početak svakog poglavlja. Gazali deli nauku o batinu na dve, jedna je nauka o lečenju, a druga nauka o mukašafeu. Iako u svojim delima opširno objašnjava prvu, on navodi da nije dozvoljeno pisati i otkrivati drugu u knjigama (Ihyaʾ, I, 20-23). Serradzov el-Lumaʿ i Ebu Talib el-Mekkijev Kutu'l-kulub su važni izvori o nauci ezoterije.Međutim, najuspešnija objašnjenja o ezoterijskoj nauci nalaze se u Gazzalijevom delu Ihyaʾu ʿulumi'd-din. Gazali je naveo da svi ibadeti kao što su namaz, post, zekat, hodočašće i učenje Kur'ana (a.m.) imaju spoljašnji i unutrašnji aspekt, spoljašnje delo-unutrašnje delo, spoljašnji sud- unutrašnji sud, spoljašnju pristojnost-unutrašnju pristojnost, spoljašnja čistoća pravi binarne razlike. Na primer, prema njemu, prividno značenje ruku je pokloniti se, a ezoterično je iskazati poštovanje. Pošto je spoljašnje značenje kao telo, a unutrašnje značenje kao duh, ibadeti čiji unutrašnji aspekt nije ostvaren, smatraju se beživotnim. Mistici, koji govore o spoljašnjim i unutrašnjim aspektima Kur'ana (a.m.), hadisa i nauke, navode da hz.Poslanik (s.a.v.s.) ima i spoljašnji i unutrašnji aspekt, koji je poznat svim nevernicima i vernicima, ali samo vernici i evlije mogu da razumu njegovu unutrašnju stranu. Kao što je naznačeno u ajetu koji znači "Gledaju te, ali ne vide" (el-A'raf 7/198), poricatelji ne mogu videti čak ni kada pogledaju.O tome da li postoji protivrečnost između zahira i batina raspravljalo se sa velikim značajem. Nakon što je prihvaćen legitimitet tajne i ezoterične nauke, ljudi sa različitim mišljenjima o ovoj temi krenuli su putem predstavljanja sopstvenih verovanja i razmišljanja kao ezoterične nauke, što su ponekad izražavali rečima poput “şathiyyât*”. Međutim, svi očigledni učenjaci i mnogi mistici takve su ispade odbacili, jer je utvrđeno da su suprotni očiglednim odredbama i osnovnim principima islama.U stvari, mnoge sufiji kao što su Ebu Said el-Haraz, Hucviri, Gazzali i Suhravardi su usvojili pravilo da je „svaka ezoterija koja je u suprotnosti sa očiglednim lažna“. Međutim, kao i u saznanju Hz.Musa (a.s.) i Hızıra (videti el-Kahf 18/65),

el-Gazali je priznao da bi moglo postojati kontradikcija između ove dve nauke, iako po izgledu, prema el-Gazaliju, istinitost ovog znanja i neke tajne o sudbini i duhu koje nisu otkrivene javnosti, već samo evlijama, a možda i mudrima. Figurativno značenje nass se takođe smatra ezoterijskim značenjima. Kao što postoji razlika između saznanja nečega i učenja kroz život, može postojati razlika između zahira i ezoterije. Izražavanje onoga što je rečeno državnim jezikom, verbalnim jezikom, takođe dovodi do zatvaranja.

(prim.prev. Samir Bhem: “şathiyyât*”- şathiyye – حيّة الشط - Izraz tesavvufa u smislu reči koju sufija izgovara u zanosu i jadikovku, sa tvrdnjom u svom sadržaju.).

Činjenica da se harmonija i doslednost između nauke o prividnom i nauke o unutrašnjosti ne može uvek dovoljno jasno otkriti, s jedne strane, sufije kao što su Sulemi, Gazzali i Ibnul-Arabi su optuženi za batinizam. S druge strane, to je dovelo do toga da se uticaji koji dolaze iz različitih spoljnih izvora, posebno batinilika, šiizma, Ihvan-i Safe i novog platonizma, lako zavladaju u islamskom okruženju pod nazivom “bâtın ilmi”- „bâtın (unutrašnja) nauka“ i “nasların bâtınî mânası”-„unutrašnje značenje bâtın-a“. Razlika između ezoterijskog shvatanja Ismailije i Ta'limije i ezoterijskog značenja u sufizmu je sledeća: Prema Ismailiji,bâtın imaju i zahir (spoljašnje) i bâtın (unutrašnje) značenje; ali ono što zaista važi je ezoterično značenje; Zahir je samo za običan narod i narod Zahira. Ismailije sebe ne smatraju odgovornim ili odgovornim za spoljašnja značenja i

šerijatske odluke zasnovane na njima. Sa druge strane, mistici prihvataju i spoljašnja i unutrašnja značenja tekstova kao validne. Prema njima, spoljašnje značenje je „pravo“, a unutrašnje značenje „istina“. Iz tog razloga postoji obaveza da se postupa u skladu sa oba značenja.Postojanje ezoterijskog znanja usvojila je 'ulema' zahira, uglavnom nakon el-Gazalija i pod njegovim uticajem. Međutim, teolozi prihvataju objavu i nadahnuće koje je stiglo do Hz.Poslanika (s.a.v.s.) koje u vestima (hadisima) smatraju umom i pet čula kao izvor znanja. Iako su teolozi Ugovorne ere kao što su Gazzali, Razi, Amidi prihvatili znanje koje su sufije izrazili terminima kao što su otkriće, inspiracija, ezoterična nauka kao izvor informacija, oni su svoju kompatibilnost sa Knjigom i sunnetom zasnovali da bi razlikovali takve subjektivne informacije od sumnja i zabluda. Ovo gledište teologa zapravo nije ništa drugo do drugačiji izraz sufijskog principa „sve što je suprotno prividnom je lažno“, kao što je gore navedeno. Teftazanijeva izjava „Čak i ako se znanje dobija nadahnućem, ovo znanje ne predstavlja dokaz za svakoga“ može se smatrati rezimeom zajedničkih stavova teologa po ovom pitanju. „Unutrašnje znanje je tajna od Allah-ovih te'ala tajni i odredba iz Njegovih odredbi. Rekavši da je ovo izmišljeno pominjanjem hadisa koji znači "Allah stavlja ovo znanje u srca onih koje On želi među svojim evlijama",Ibn elDževzi kritikuje druge predaje o nauci ezoterije, ali kao rezultat toga, on prihvata da je inspiracija moguća. Ibn Teymiyya kaže da nauka o ezoterici znači "znati skrivene istine vere". Isti autor, koji koristi reč "mulhid" (vidi Mecmuʿu fetava, XI, 221-227) za neke mistike kao što je Ibn el-Arabi, koji tvrdi da je ezoterično znanje znanje koje dobijaju direktno od Allaha te'ala, optužio je el-Gazalija da izjednačava tajno znanje sufija sa objavom, pokazujući svoje stavove u Mişkâtü’l-envâr kao dokaz. Sunitski mistici kao što su Haris el-Muhasibi, Keljabazi, Kušejri, Hudzviri i Gazali, prihvatili su ezoteričnu nauku u okviru Kur'ana (a.m.) i hadisa, i to su svatili kao produbljivanje značenja nas-a.

Bibliografija

el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, “ẓâhir, bâṭın” md.leri. Buhârî, “Cihâd”, 171, “ʿİlim”, 42. Tirmizî, “Diyât”, 16. Câbir b. Hayyân, Muḫtâru resâʾil (nşr. P. Kraus), Kahire 1354/1935, s. 105. Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü’l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 253, 263. a.mlf., Kitâbü ʿİlmi’l-evliyâʾ, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 806, tür.yer. Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî, I, 240-241. Serrâc, el-Lümaʿ, s. 22, 43-44. Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 87. Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1381/1961, I, 283. Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 231. Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 20-23, 26, 43, 106, 296; III, 23, 219. a.mlf., er-Risâletü’l-ledünniyye, Kahire 1964. a.mlf., Cevâhirü’l-Ḳurʾân, Kahire 1933. a.mlf.,Mişkâtü’l-envâr (nşr. Ebü’l-Alâ Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 69-70, 77. Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 2, 3. Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 160-179. Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü’l-mürîdîn, Kahire, ts. (Dârü’l-Vatani’l-Arabî), s. 51. Attâr, Teẕkiretü’levliyâʾ, s. 491. Fahreddin er-Râzî, Tefsîr, İstanbul 1308, VIII, 120. Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 25. İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 723; II, 179. a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 54. Azîz Nesefî, Kitâbü’l-İnsâni’l-kâmil, (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 468. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, Riyad 1399/1979, I, 10; X, 204-205. a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, Riyad 1381, XI, 221-227; XII, 23. a.mlf., Risâle fî ʿİlmi’l-bâṭın ve’ẕ-ẓâhir (Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-münîriyye içinde), Kahire 1343, I, 229-252. Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 430. Zerkeşî, elBurhân, I, 170; II, 171. Süyûtî, el-İtḳān, II, 178-184. Câmî, Nefeḥât, s. 33, 35. Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 430. Zebîdî, İtḥâfü’s-sâde, V, 526. Kāsım Ganî, Târîḫ-i Taṣavvuf, Tahran 1340 hş., s. 169. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul 1339-1341, I, 50-60. Ebü’l-Alâ Afîfî, et-Taṣavvuf: eş-Ş evretü’r-rûḥiyye fi’lİslâm, Kahire

1963, s. 125. Şeybî, eṣ-Ṣıla, s. 380, 413. Muhammed b. Kāsım, Mevḳıfü İbni'l-ʿArabî min ehli'ẕ-ẓâhir, Kahire 1969. Abdülmuhsin el-Hüseynî, el-Maʿrife ʿinde'l-Ḥakîm et-Tirmiẕî, Kahire 1983, s. 115, 127, 135. Ebü'lFerec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1368, s. 320-330. Teftâzânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-akâid (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, str. 121.

(-I-) murşid – المرشد - Osoba koja upućuje na put pravednosti, veli, er, eren, pir. (vidi. Şeyh)

(-I-) Şeyh – الشيخ - Izraz sufizam u smislu osobe koje usmerava i predvodi muride (učenike).

Autor:

Reč šeyh (množina şuyûh (šeyhovi), meşâyih (To znači šeyhovi, velikani.), što znači „stara osoba“, u rečniku se koristi kao sinonim za veli, pir i muršid u sufizmu. Reči er, eren i ermiş na turskom takođe znače „ šeyh“. Reč šejh se koristi doslovno u Kur'anu (a.m.) i hadisima (Vensinck, el-Mu'cem, "šeyh" md.). Muršid znači "vodič koji ukazuje na pravi put" u suri El-Kahf (18/17). Prema tome, šejh znači "onaj koji svojim talebama (učenicima) ukazuje na pravi put i vodi ih". Nema

podataka da su se prvi âbid-i i zâhid-i nazivali šejhovima. Korištenje titule šejh kod sufijskih autora kao što su Ebû Nasr es-Serrâc Muhammed b. Ibrahim el-Kelabazi i Muhammed b. Huseyin es-Sulemî, to ukazuje da se počeo širiti od sredine IV. (X.) veka. U svom delu pod nazivom Serrâc elLuma', koristio je reč "maşâyih" za poglavlja u kojima je beležio način razgovora sufijskih vođa, njihove odnose sa svojim sledbenicima, njihove poglede na semâ, njihove dnevne namaze i njihovo ekstatično stanje.Muaz, Ali b. Muvaffak je uključivao sufije ranog razdoblja kao što su Ebu'l-Huseyin en-Nûrî, Cuneyd-i Bağdâdî, Cerîrî, Ebû Bekir el-Şibli. Kelâbâzî je sufije, čije je stavove dao na početku poglavlja o sufijskim autoritetima u et-Taʿarrufu, nazvao šejhovima. U Sulemîjevom Ṭabaḳātu, Serî es-Sakatî, Hâris el-Muhâsibî, Hâtim el-Esam, Ahmed b. Ebu'l-Havârî. S ovim naslovom je spomenuo mnoge sufije kao što su Ahmed b. Hadraveyh, Hamdûn el-Kassâr, Ebû Turâb enNahşebî. Prema ljudima sufizma, šejh je osoba koja se pridružuje tarikatu i dovrši svoj put te dostigne visoki rang u znanostima šerijata, tarikata i hakikata (istine).Osoba koja dostigne najviši nivo znanja naziva se "šejh el-arifîn" (Abdurrezzâk el-Kâşânî, str. 319).U hadisu koji prenosi Abdullah b. Umer, za koji neki tvrde da je slab, a neki izmišljen, kaže se: "Šejh među svojim narodom je kao Hz.Poslanik (s.a.v.s.) među svojim narodom" (Acluni, II, 17). Iz tog razloga je u sufizmu stepen šejha prihvaćen kao najviši stupanj tarikatskog puta, te najviši stupanj delovanja Hz.Poslanika (s.a.v.s.) u smislu pozivanja Allahu te'ala. U stvari, šejh čini da njegovi sledbenici vole Allaha te'ala tako što ih tera da se pokoravaju Allah-ovom te'ala Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) u svakom pogledu, i čini ih da vole Allaha te'ala podučavajući ih načinima čišćenja njihovih duša, (Sulemi, str. 73). Sa duhovnim sâlikima koji nastavljaju svoju plovidbu ka Allahu te'ala, ludaci, neoženjeni derviši, koji su se pojavili, ne mogu postati šejhovi. Sâlik-i meczûb, koji ima sposobnost privlačenja plovidbom, i meczûb-i sâlik, čija strana privlačnosti prevladava, mogu se uzdići do stepena šejha. Sa druge strane, sâlik-i medžuz su oni koji vole Allaha te'ala (muhib), i iako se oslobode posledica svojih unutarnjih osećaja, često se ne mogu osloboditi posledica svojih srčanih osećaja. Meczûb-i sâliki, s druge strane, proizlaze iz onih koje Allah te'ala voli (mahbûb), koji su sposobni da se oslobode učinaka nefsa i osećaja srca; prema tome, oni imaju najviši stupanj u funkciji šejha. Srce i srce ovih šejhova se širе, i oni postaju sposobni prihvatiti sve vrste Božanskih manifestacija. Istina se u njima pojavljuje sa svetlom otkrića i blizine Allaha te'ala; njihove su reči lekovite, čak i njihovo zlo oko je lek (ibid., str. 75-76). U sufijskim su izvorima od ranog razdoblja bile naglašene osnovne kvalifikacije koje je šejh trebao imati. Serrâc je u svom delu uključio primere koji ukazuju interes šejhova za njihove sledbenike, kao i njihovu materijalnu i duhovnu pomoć (el-Lumaʿ, str. 273-274).

Ebû Said-i Ebu'l-Hayr (umro 440/1049), poznat kao prvi sufija koji je odredio manire tekke, na temelju obrazovanja učenika, navodeći kvalifikacije šejha kako slede: Šejh ima izuzetne osobine koje treba uzeti kao primer, ima iskustvo na putu da predvodi, pristojan da podučava lepom ponašanju, velikodušan je da zadovolji potrebe učenika, pun pogleda bez da žudi za muridovim imetkom, ne pribegava rečima sve dok kao što zna dati savete znakovima i ponašanjem, nije sklon nasilju kada je moguće blago ponašanje, On je osoba koja prva uradi ono što naredi, izbegava ono što zabrani, i ne napušta svog učenika, kojeg prima zarad Allaha te'ala, slušajući reči ljudi, (Muhammed b. Munevver, s. 329-330). Nedžmeddin-i Daje, je u okviru potreba učenika nabrojao dvadeset osobina, počevši od karakteristika kao što su šejhovo učenje osnovnih šerijatskih znanja i verovanje ehli sunneta. Pored ovih osobina, koje on opisuje kao stubove šejhstva, Nedžmeddin-i Dâye također navodi da kao uvjete šejhizma, obožavanje Allaha te'ala, koje se spominje među svojstvima Hızır-a u Kur'anu (elKaf 18. /66), primati istine koje dolaze direktno od Allaha te'ala. Zabeležio je osobine kao što su kompetencija, posebna Allah-ova te'ala milost, učenje informacija direktno od Allaha te'ala, posedovanje znanja (Mirṣâdu'lʿibâd, str. 132-134, 137-139).).U narednim razdobljima, kako su se pojavljivala različita pitanja i za šejha i za učenika, kvalifikacije koje treba imati šejh i slabosti koje nije trebalo isticati, te lažni šejhovi su također ukazivani.

Šejhovi su podeljeni u sekcije kao što su šejh podučavanja, šejh razgovora i šejh tarika (iršad/sulûk) prema njihovim obrazovnim metodama.Tâlim šejhovi su pobožni pravedni vernici koji poznaju islam. On poučava vernike koji se na njih odnose, zajedno s vanjskim propisima vere; Pomažu im da razgovorima i savetima očiste dušu i pobolšaju ahlak (moral). Iako se razgovara u skupštinama šejhova, važnije je da šejh gleda u murida i da murid vidi šejha. Šejh razgovora, obučava svoje sledbenike utičući na njih svojim manirima i stavovima, često bez potrebe za rečima. S druge strane, šejh obrazovanja odgaja učenika koji mu je vezan, kao što roditelj odgaja svoju decu, učitelj odgaja svog učenika, a majstor odgaja svog šegrta. Budući da ovi šejhovi nadgledaju učenikovu plovidbu, on je također poznat kao teslik/sulûk šejh, jer su učenici obećali da će mu se bezuvjetno pokoravati i on je nosio muridski kardigan sa ovom namerom. Terbiye šejhovi obično imaju karakteristike treninga i šejhova za ćaskanje. Sa druge strane, postoje oni koji nazivaju šejhovima one koji učenika obučavaju u okviru njegovih sposobnosti kao savršenog šejha, a oni koji učenikovu sposobnost dovode do savršenstva, tako što će ih dalje razvijati, njegovim duhovnim raspoloženjem nazivaju se ekmel šejhovima. Osim toga, osoba koja oblači murida u kardigan, naziva se kardigan šejh, a osoba koja opisuje zikr, naziva se zikr/sugestija šejh. Međutim, budući da njihovi učinci na učenika nisu izravni, već kroz kardigan koji nose i zikr koji opisuju, njihov šejhizam je metaforičan.Moguće je da osoba koja nosi muridski kardigan od šejha nosi i džemper od drugih šejhova (Muhammed b. Abdullah el-Hani, str. 28).Ljudi sufizma nazivali su one koji se izdaju za šejha iako ne ispunjavaju uvjete za šejhove, imenima kao što su "mutešajih, ehl-i tesejjuh, kal šejh, mustasvif", a upozoravali su one koji žele da budu učenik protiv njih: "Ne daj jezik svakom muršidu, koji će ti pokvariti put / Muršid je savršen put, on je bio čovek" (Niyâzî-i Mısrî). Određeno je da učenik koji se zavetuje na vernost savršenom šejhu, treba biti pod kontrolom šejha, sve dok ne završi svoje putovanje. Jer učenik, koji se i dalje guši bez vodzstva šejha, ne može pobeći od lukavstava duše i šejtana. Zbog toga se učenik koji je napustio svog šejha naziva "murid-i murted". Bajezid-i Bistami je izrazio opasnost od nastavka bez suluke šejha rečima "Imam onoga ko nema gospodara je šejtan" (Kuseyri, II, 735), a Kušejri je također rekao: "Učenik bez gospodar neće zauvek napredovati" (ibid., ibid.). Dok Ibn Haldun nije smatrao da je šejh neophodan u prva dva oblika borbe, koje je naveo kao takwa, smer i otkriće, smatrao ga je neophodnim za borbu otkrića (Şifâ'u's-sâ'il, str. 80-81).U mezhebima koje prihvataju Esmin put kao osnovu plovidbe, šejh obučava svoje sledbenike samodisciplinom, evrâdom, ezkarom, povučenošću, asketizmom i tumačenjem snova. Ljubav, razgovor i zlo oko vodiča bitni su u stavu melameti, koji je put musemma. Muhammed b. Huseyin esSulemî je povezao stupanj savršenstva koji se javlja kod učenika tokom plovidbe s merom šejhovog urokljivog oka (Glavni principi sufizma, str. 7-8). Mevlânâ Celaleddin-i Rumi navodi da savršeni šejh raspolaže unutarnjim delom učenika bez potrebe za rečju (Konuk, III, 369).

To se zove "taveccuh" kada šejh uroči svog učenika kako bi ga duhovno sazreo. Međutim, vrlo je teško naići na šejha koji može disciplinirati svog učenika urokljivim okom. U nekim mezhebima, kao što je Nakšibendiyya mezheb, iako se šejhovom urokljivom oku pridavala važnost, veća važnost pridavana je razgovoru. Bitno je da učenika obrazuje živi šejh. Međutim, moguće je biti obrazovan kroz duh šejha koji nije živ; U sufizmu se to naziva Uvejsijev put. Da bi oponašao ponašanje šejha i odražavao svoje duhovno stanje na sebi, učenik mora verovati svom šejhu i voleti ga svim srcem. Proporcionalno snazi ove ljubavi, duhovno stanje zrači od šejha do učenika. Kada salik svoje srce stavi na savršenog mentora i razmišlja o njegovom obliku i izgledu, to se zove "rabita". Gazzâlî je naglasio potrebu za učenikom da sledi svog šejha, da ispuni njegov savet, pa čak i da više voli svoju nepravdu nad vlastitim pravom (İḥyâ', III, 75-76). Naglasio je važnost održavanja stalnog srdačnog kontakta sa svojim šejhom , navodeći da bi mu to bilo korisnije (Sufi Hayat, str. 94). Ibnu'l-Arabi je, s druge strane, rekao da predaja učenika šejhu treba biti kao predaja mrtvog peraču u šljokicama. Naveo je da ne bi smeo prekršiti svoju nameru čak i ako se od strane šejha, koji se kao ljudsko biće ne smatra nevinim, dogodi nešto protivno šerijatu, (et-Tadbirâtü'l-ilâhiyye, str. 223). Osim toga, ne smatra se primerenim da murid deluje bez dozvole

šejha. Činjenica da učenik oponaša svog šejha u svakom pogledu i predaje mu svoju volju, naziva se biti smrtnik u šejhu (fenâ fi'ş-sheikh), i to se prihvata kao prvi korak biti smrtnik u Allahu te'ala (fenâfillâh). Čak i ako murid završi svoje putovanje i dobije dozvolu upućivanja, on se ne bi trebao uključiti u aktivnost upućivanja bez pribavlanja dopuštenja od svog šejha. Kada njegov šejh da dozvolu za uputu, murid postaje halifa šejha i obučen je u džemper poznat kao džemper od hilafeta, džemper za uputu i idžazetski džemper. Murid koji nosi ovaj kardigan, ovlašten je voditi druge kao šejh. Prema sufijama, budući da prosvetljenje koje dolazi od Allaha te'ala, dolazi do roditelja preko Allah-ovog te'ala Hz.Poslanika (s.a.v.s.) i do ljudi preko njih, izvor prosvetlenja učenika su šejhovi na poziciji upute, Šejh izravno. Fejz koji je dobio od Allaha te'ala preko Hz.Poslanika (s.a.v.s.), naziva se "fejz-i Božanski", a fejz koji je dobio preko loze naziva se "fejz-i isnâdi". To se zove "ahz-ı feyz" kada učenik uđe u tarikat i dobije fejz i mudrost od šejha. Prihvaćeno je da je učenik rođen po drugi put s obrazovanjem šejha.Normalno rođenje dovodi učenika u kontakt s carstvom mulka (svetom), a duhovno rođenje povezuje učenika s carstvom meleka, (nevidljivim).U tarikatu Nakšibendiyya reč "hace" (množina hacegân) korištena je za šejha, a reč "ata" korištena je u Yeseviyye, što je napustilo Nakšibendiyya. Reč Ata korištena je u XII veku među turskim sufijima u srednjoj Aziji.

Poznato je da se vekovima koristio umesto šejha. U Turkestanu i kod Turaka u slivu İdil izraz "îşan" također se nalazi za šejhove.

Neki članovi tarikata preferirali su reč "baba-otac" umjesto šejha u Anadoliji. Od XVI. veka nosi naziv "deda-otac".

Bibliografija

et-Taʿrîfât, "delîl", "mürşid" md.leri. Tehânevî, Keşşâf, I, 1049-1051. Serrâc, el-Lümaʿ, s. 218, 220, 223, 225, 234, 273-274, 328-333, 361-363, 379. Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 44, 65, 82-83, 90, 92, 99, 118, 132, 147, 149. Sülemî,Ṭabaḳât, s. 48, 56, 73, 75-76, 91, 98, 103, 123, 146, 164, 170, 176, 180. a.mlf., Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1401/1981, metin: s. 7-8. Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş., s. 329-330. Kuşeyrî, er-Risâle, II, 735. Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 75-76. Necmeddîni Kübrâ, Tasavvufî Hayat (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 87-94. Sühreverdî, Avârif, s. 73-76. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî ıṣlâḥi'l-memleketi'l-insâniyye (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1993, s. 223. Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. Hüseyin Hüseynî en-Niʿmetullāhî), [baskı yeri yok] 1312 hş. (Matbaa-i Meclis), s. 132-134, 137-139. Azîz Neseffî, el-İnsânü'l-kâmil (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 4, 95-97. Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 319. İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 80-81. Muslihuddin Mustafa, Sâz-ı İrfân, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 652, vr. 40b. İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 27-35. Karabaş Velî, Miʿyâru't-tarîka (trc. Nureddin Efendi; Kerim Kara, Karabaş Velî: Hayatı, Fikirleri, Risâleleri içinde), İstanbul 2003, s. 628-630.

Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 17. Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü's-seniyye, Kairo 1319, s. 28-35, 39-46. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-uṣûl, İstanbul 1286, s. 53-54, 265-279. Nasrullah Bahâî, Risâle-i Bahâiyye, İstanbul 1328, s. 17-19. Ramazan Muslu, Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2005, s. 117-126. Ahmed Avni Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi (haz. Mustafa Tahralı v.dğr.), İstanbul 2006, III, 369. Süleyman Uludağ, Tasavvufun Dili I: Mürşid-Mürid-Yol, İstanbul 2006, s. 53-103. Pakalın, II, 491, 624; III, 346-347. Mirza Bala, "İşan", İA, V/2, s. 1224-1226. A. Cour, "Şeyh", a.e., XI, 461-462. E. Geoffroy, "S h ayk h ", EI2, IX, 397-398.

(-II-) Murşid-i kâmil

Muršid-i kamil je osoba koja pokazuje pravi put, to jest islam, i vodi od zablude ka uputstvu. Muršid-i kamil je izraz koji se koristi u sufizmu za ljude koji su završili svoje putovanje i kvalifikovani ili ovlašteni da vode. To znači isto što i šeik.

Prema sufijama, postoje tri vrste šejha : oni se zovu šejh-i talim, šejh-i čat i šejh-i tarikat . Šeik-i talim je obrazovan učitelj, sufija koji je zadovoljan davanjem informacija o sufijskim temama i prosvetljavanjem ljudi. Shejh-i čat se naziva sufija koji se pridružuje razgovoru svakoga ko to želi, sluša njegove reči i čije se ponašanje i postupci uzimaju kao primer. Šejh-i tarikat, koji se također naziva šejh-i terbiye, šejh-i iršad, šejh-i taslik, je vođa koji obrazuje i obučava svoje učenike i sledbenike na putu sufizma i privodi ih Allahu Teâlâ. Postoje i neka pravila kojih se šejh mora pridržavati. Prije svega, ne bi trebao raditi na tome da se ističe među ostalim šejhovima, niti se treba razmetati kako bi povećao broj svojih sledbenika. Ne treba misliti da je potpuno savladao svoj ego i potpuno eliminirao opasnosti svog ega; Kada se druži sa javnošću, mora imati posebno mesto i vreme izolacije gde može prekinuti svoje odnose sa svim bićima. Trebalo bi se dobro ponašati prema svojim učenicima i poštovati druge šejhe. On treba da voli svoje sledbenike, ne ostavlja ih na miru u njihovom zdravlju i bolesti te ispunjava njihova prava. On treba da bude tolerantan prema svojim učenicima koji pokazuju slabost u svojoj borbi protiv sopstvenih duša; On ne treba da se prepusti bilo kakvoj koristi ili službi svojih sledbenika. Ne treba da ukazuje na nedostatke svojih učenika, već ih posredno upozorava. On ne treba da objašnjava drugima promene koje vidi kod svojih učenika.U sufijskim izvorima navode se kvalitete koje treba tražiti kod pravog šejha za one koji žele ući u sufijski život tr povezati se sa vodičem. Glavni kvaliteti se mogu sažeti na sledeći način:Mora da se šejh istakao svojim znanjem, mudrošću i delima. Nije dovoljno biti roditelj, on mora biti i vodič. Njegov svakodnevni život treba da bude nezavistan. Mora da je završio svoje sufijsko obrazovanje (seyru sulûk) u skladu sa pravilima određenog tarikata. Mora da je priznata njegova sposobnost da obučava svoje učenike.

Čovek mora biti ozbiljan u obavljanju verskih dužnosti. Ne bi trebalo da bude monopolistički; On ne bi trebao omalovažavati ili ponižavati šejhove osim sebe. Obrazovanje ljudi je stvar talenta.

Podučavanje i obrazovanje nije posao koji svako može da radi. Stoga, šejh mora imati od Allah-a Teâlâ datu sposobnost.

Nepoznati autor.

(-II-) ŞEYH – الشيخ - Vođa, vladar, državnik, poglavica plemena ili grupe.

Autor:

CASİM AVCI

Reč šejh, koja u rečniku znači "stara osoba", korištena je u mnogim značenjima kao izraz poštovanja u raznim islamskim državama i društvima. Upotrebljava se u obliku jednine na tri mesta u Kur'anu (Hud 11/72; Yusuf 12/78; al-Kasas 28/23) i u obliku množine (el-Mu'min 40/67) u Kur'anu. svi oni.. Spominje se na mnogo mesta s istim značenjem u hadiskim izvorima (Wensinck, al-Mu'cem, "şyḫ" md.). Kod Arapa su se glavari plemena nazivali sejjid ili poglavica, kao i šejh. Ljudi koji su zbog osobnih zasluga ili bogatstva bili priznati kao plemenski poglavari imali su teške dužnosti i odgovornosti, iako nisu imali mnogo privilegija. Njihov glavni zadatak bio je održati pleme na okupu u ratu i miru i zadovoljiti njihove različite potrebe. Međutim, nisu imali apsolutnu vlast nad članovima plemena i morali su raspravljati o važnim pitanjima u veću starešina; U tom su pogledu delovali kao arbitri, a ne kao naređivači. Plemenski šeici trebali su biti strpljivi, velikodušni i gostoljubivi, te imati hrabrosti i kvalitete vodstva da se ne bi ustručavali riskirati za plemenske interese.Učenjaci koji su bili prihvaćeni kao autoriteti u raznim granama nauke nazivani su i šejhovima: Şeyhu'l-mufessirîn, šejhu-l-muhhaddisîn, šejhu-l-fukahâ, šejhu-lkurrâ, šejhu-l-lugavijjin, šejhu-l- muerrihin, šejh Kao udebâ, šejh al-etibbâ. Ponekad se reč šejh koristila u odnosu na granu nauke: kao što je Şeyhu'l-hadîs, šejh ilmi'l-hikme. Šejh ima različita značenja u hadisu i sufizmu (as.bk.). Dvoje ljudi koji su na najvišem rangu u određenim oblastima zajednički se nazivaju "šejkan" ili "šejhajn". Na primer, u istoriji islama Hz. Ebu Bekr i Hz. Ömer poznati su kao šejhajn, a dva važna imena hadiske nauke, Buharija i Muslim, postala su poznata pod istim nadimkom. Imam-i Azam Ebu Hanife i njegov učenik imam Ebu Jusuf su također poznati kao šejhovi u fikhu. Viši dužnosnici na čelu nekih institucija i organizacija nazivaju se šejhovima. Na primer, najviši vladar Azhara zove se šejh-ul-Azhar. Osoba koja je na čelu institucija kao što su medresa, darulhadis, zaviye i ribat (kao što je šejh ul-zaviye, šejh ul-ribat), također je glavni predstavnik određene umetničke i strukovne grupe (Şeyhu't-tuccar, šejhhü'd).-debbâgīn, kao što je šejh ul-sûk) zvao se šejh. Poglavar šejhova zvao se šejh ul-sujuh. Mutavvives koje su vodile hodočasnike zvale su se šejh ul-hac, šef njihovih podgrupa zvanih taife zvao se šejh ul-mutawwif, šef cele organizacije zvao se šejh ul-mašayih. Od ajubidskog perioda, oni koji su bili odgovorni za usluge vezane za Mesdžid-ul- Haram i Mesdžid-un-Nebavi ili učenjaci koji su držali predavanja u ovim džamijama nazivani su šejh ul-Harem ili šejh ul-Haremejn.Na primer, jemenski glasnik Sultan el-Maliku'lMuzaffer, koji je čuo slavu Muhibbuddina et-Taberija, koji je dobio ovaj nadimak, imenovao ga je za suca Mekke, te ga pozvao u Jemen i neko vreme od njega čitao hadis. Šejh-ulguzât ve'l-mudžahidin (Kalkaşendi, XI, 19; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye, II, 631), namesnik i drugi dužnosnici na Siciliji, dodeljeni su zapovednicima koji su bili zaduženi za borbu protiv neprijatelja u Andaluziji.Osim onih koji su imali reč u upravi grada, zvali su ih şüyûhu'l-bilâd (şüyûhu'l-medine) (ibid., ibid). Među Almuhadima, vođe zvane "šeyah" (usra), koji su bili među prijateljima i rođacima Ibn Tûmerta, utemeljitelja države, koji je prednjačio u borbi protiv Almoravida, imali su reč u upravi. Roba, koja je imala ovlaščenje smeniti halifu, imala je veliki uticaj, posebno, u ranim razdobljima. Glavni među njima bio je šejh el-Muvahhidin (eš-šejhu'lmuazzam). U almohadskoj vojsci neki visoki vojnici nazivani su el-eşyâhu'l-kibâr, a oni s nižim činovima el-eşyahu's-sıgār. Postojali su uticajni ljudi zvani “meşyeha” u gradovima Merînîja.

Među Hafsîjima, glavni vezir, koji je obdaren bio širokim ovlastima u administrativnim, političkim i vojnim pitanjima, zvao se šejh-ul-Muvahhidin (Ibn Haldun, I, 633). Kod Hafsida, svaki član odbora veća (tabakātu'l-aşere) od deset ljudi odabranih iz reda svećenstva i državnika nazivao se šejhom, a šejh-ul-a'zam kojeg je izabrao sultan, predsedavao je većem. Jedan od vladara Vattasija, Muhammed I b. Yahyâ i osnivač Sa'dîsa, Kaim-Biemrillâh es-Sa'dî i neki drugi sultani dobili su titulu šejha. U IV. (X.) veku, haridžitski poglavica Ibâziyyine grane Nukkar zvao se Ebû Yezîd en-Nukkari šejh ul-mu'minîn (Ibn Izari, I, 217). Poglavar skupštine (prstena) koji je obavljao verske i administrativne poslove Ibâzîja nazivao se šejh, a reč šejh je korištena za dai'd-duât u nizarijima. Godine 1331. sultan Ebu Bekr b. Ibn Battuta, koji je posetio Makdišu u vreme Umera, beleži da se sultan zvao šejh (er-Riḥle, str. 253-257). U Osmanskom Carstvu, Imam (Hodza) najvišeg ranga, koji je bio poglavar verskih institucija, sudova i klase ilmiye, dobivao je titulu šejh ul-islam, a u

Egiptu pod osmanskom vlašću, najautoritativniji mamelučki gospodar bio je poznat kao šejh ul-beled. Predstavnici arapskih plemena nazivani su šejh ul-Arab. Osoba koja je bila glava obrtničkog sindikata u organizaciji Ehî teşkilât također je poznata bila kao šeyh (poput šeyha knjižara). Osoba koja vodi narodnu kuhinju i pomaže siromašnima je šejh-ul- imaret, osoba koja je glava Ukmeydanı tarikata, koja je danas streličarski savez, šejh ulmejdân (šejh-ul- violinkešân / šejh-ul-ramijan), najstarija osoba među vezirima, šejh Imenovan je kao vuzerâ. Danas se, posebno u arapskim zemljama, titula šejha koristi za šefove država, birokrate, razne znanstvene i administrativne dužnosnike, plemenske poglavice i istaknute osobe u društvu. U Indiji se šejhovima nazivaju potomci nekih poznatih as'haba od ensarija i muhadžira, ili uopće muslimana arapskog porekla. Oni su podeljeni u gotovo trideset podskupina kao što su Abbasi, Fârûkī, Sıddîkī, Osmanî, Alevi, Ca'ferî, Ensari i Kurejši (Biswas, IV, 1303, 1305).

Bibliografija

Lisânü'l-ʿArab, "şyḫ" md. Tâcü'l-ʿarûs, "şyḫ" md. İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 217. İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 253-257. İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 633. Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 138-139; XI, 19, 75, 84, 370, 372; XII, 101, 103, 410. Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'lveẓâʾif ʿale'l-âṣ âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), II, 627-651. a.mlf., el-Elḳābü'l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989, s. 364-367. Ârif Ahmed Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi'l-Medîneti'l-münevvere, Dımaşk 1996, s. 249-252. Mustafa S. Küçükaşcı, Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi, İstanbul 2007, s. 163, 252.Pakalın, III, 347, 351. A. Cour, "Şeyh", İA, XI, 461-462. E. Geoffroy, "S h ayk h ", EI2 (İng.), IX, 397-398. M. Winter, "S h aykh al-Balad", a.e., IX, 398. S. K. Biswas, Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. Kr. Singh – A. M. Khan), Delhi 2001, IV, 1303-1310.Ahmed et-Tevfîk, "Şeyḫ", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1423/2002, XVI, 5441-5443.

TELVÎN – التلوين - Sufijski termin u smislu da se stanje sluge stalno menja sa razlikovanjem manifestacije Istine.

Autor:

SEMİH CEYHAN

U rečniku, „obojiti, telvin što znači "biti naslikan" i "nastaniti se, da odluči, Temkin, što znači „biti postojan“, korišćen je kao suprotni termini kao što su fena-beka, sekr-sahv, cem'-fark u sufijskoj literaturi. Telvin i temkin se u nekim delima pominju kao televvun-temekkun. Sufije su prihvatile definiciju Serraca kao „Telvin je promena u stanju sluge“, (el-Luma‘, s. 357). Prema Kušejriju, telvin je stanje salika koje dobija različite oblike, uzima više ili niže stanje iz jednog stanja i prelazi sa jednog prideva na drugi. Kada salik svati sastanak sa Hakkom te'ala, postaje obazriv. Znak blaženstva je sâlik-ov potpuni zanos i njegovo oslobođenje od ljudskih i duhovnih želja. Ako se ovo stanje zadrži u slugi, ta osoba se naziva "mutemekkin". Prema ovome, stanje temkina posle telvi-je je kao razlika posle cem, sahv posle sekr, i beka stanje posle fena. Telvin je atribut nosilaca stanja i prećutnih ljudi istine. Sve dok je sluga na putu suluka, on je osoba telvina, (mutelevvin, mulevven). Kušejri, prenosi od njegovog šejha Ebu Ali ed-Dekkaka, da je Hz.Musa (a.s.) bio kaligrafska osoba, da kada je čuo Allah-ovu te'ala reč na planini Tur, njegovo stanje se promenilo i morao je da pokrije lice nikabom. kaže da je Zulejha, koja ga je videla, bila u položaju razboritosti za razliku od drugih žena (Risale, str. 211-213). Kada je Cuneyd Bagdadiu rečeno: „Nekada si bio uzbuđen kada si slušao himne, ali sada si miran i stojiš mirno“, rekao je: „Gledaš u ove planine i misliš da su nepomične, ali prolaze kao oblaci", (en-Naml 27/88). Njegov odgovor je protumačen kao da je dostigao nivo temkina posle telvina. Zabeleženo je da je Hallac Mensur među prvim sufijama koji su se dotakli oko ova dva pojma. Sufije su izneli dva gledišta o nastavku stanja temkina.Oni koji su govorili da se ovakvo stanje ne može nastaviti, naveli su kao dokaz Hz.Poslanikovu (s.a.v.s.) rečenicu svojim as'habima: „Da ste ostali u stanju u kojem ste bili kada ste bili sa mnom, meleci bi vam došli i rukovali se sa vama“, (Muslim, “Tevbe”, 3). Oni koji tvrde da je nastavak stanja temkin moguć, tvrde da ljudi istine prelaze kvalifikaciju menjanja stanja (tavârik*) i dosežu više položaje. (tavârik*- arapski, reč u množini sa značenjima kao što su oni koji kucaju na vrata, oni koji dolaze noću i oni koji su rođeni, jednina je tarik. Heraldičko nadahnuće rođeno u srcu sluge tokom noćnog munadžata.). Hucvîrî deli put do Allaha te'ala u tri dela kao; način, stanje i temkin. Makam se nalazi između telvina i temkina. Dok je moguće ići dalje od makama, što znači „domet na duhovnom putu“, nemoguće je ići dalje od temkina. Jer tamkin je poslednji i odlučujući nivo u prisustvu Allaha te'ala. Makam ili telvin uzrokuju. Zapovest Hz.Musau (a.s.) „Izuj cipele i baci štap“ (Taha 20/12) znači: „Kada dođeš do svoje ćudi prolazeći poligon i stanice, za tebe nestaju razlozi za telvin“. Početak je da se uputi zahtev za starateljstvom, sredina je da se nosi sa uslovima koje zahtevaju suluk vlasti (telvin), a kraj je da bude stabilan u Božanskom prisustvu (temkin). Ebû Hafs Şehâbeddin es-Suhreverdî deli ljude Telvina u tri grupe.; Intelekt sufije se ostvaruje pronalaženjem njegovog srca, a intelekt mutasavvıfına (mistika) je spuštanjem sa nivoa srca na nivo nefsa i viđenjem njegove duše. Oni koji pokušavaju da oponašaju sufije i mutasavvıfe (mistike) (mutašabih) nemaju telvin (intelekt), (prim.prev. Samir Bhem; mutašabih- Reč mutašabih, koja potiče od infinitiva tešabuh, znači „slični, slični jedni drugima na takav način da ih je teško razlikovati“.). Jer je stanje vlasnika telvina sama po sebi karakteristika, (Avârif, s. 8586).

Suhreverdî kaže da se intelekt sufija pogođenih srcem pojavljuje kao rezultat manifestacija atributa, i da se duhovna savršenstva Hz.Poslanika (s.a.v.s.) nisu pojavila ovim sufijama. Ljudima razboritosti, koji razdiru koprenu svojih srca i privodu svoju dušu suštinskoj Allah-ovoj te'ala svetlosti, daje se dar samoispoljavanja i dostižu čin kurbijeta*.

(kurbijeta*- , kurb – yالقرب - Sufijski izraz u smislu bliskosti s Allah-om te'ala. Reč kurb, koja u rečniku znači "blizu", često se koristi zajedno sa svojom suprotnošću bu'd (daleko) kao sufijski termin. Blizina i udaljenost se mogu zamisliti u terminima vremena, prostora, udaljenosti, ranga i pripadnosti.).

Pošto nema promene u zâtu (suštini) Allaha te'ala , za njih je nestao telvin. Telvin se javlja samo u duši i pročišćenom srcu, nema govora o telvinu za dušu. Prema Hadzi Abdullah Herevi-ju, temperament učenika je ispravnost njegove namere u suluku, nezainteresovanost sâlika je

odsečena iz dubine, a ćud mudraca je iznad svih nivoa koji se zahtevaju kao manifestacija svetlosti postojanja, (Menazilu's-sairin, str. 133.). Sufije kao što su Serrâc, Muhyiddin İbnu'l-Arabî i Abdurrezzâk el-Kaşânî rekli su da se telvî smatra stanjem superiornijim od temkina*.

(prim.prev. Samir Bhem; temkin – التمكين - Termin sufizma koji izražava kontinuitet sâlika u rangu koji je dostigao.).

Serrâc kaže da grupa sufija opisuje telvin kao „znak istine“, a ne kao „promenu stanja“ (el-Luma', str. 357). Ibnu'l-Arabi smatra telvin, koji se prema većini sufija smatra nepotpunim stanjem, znakom da je vlasnik dostigao rang radoznalog i savršenog.Prema njegovim rečima, telvin makam je originalan i superioran. Jer, sluga na ovom nivou postaje manifestacija Allah-ovih te'ala osobina, kao što je izraženo u ajetu „On je u njegovom prisustvu svaki dan“, (erRahmân 55/29). Iz tog razloga, telvin je Božanski atribut i ukazuje na savršenstvo. Pošto su manifestacije Allahovih te'ala atributa trajne i beskrajne, čoveku su date ove manifestacije isto tako beskrajno. On ima savršenstvo u meri svoje stabilnosti u svom sâlik telvinu. Ovo se zove "temkin telvin", što je u suštini ono što temkin i jeste. Zato što se telvin ne javlja kod nekoga ko nije obazriv. Ibn 'Arabijev dokaz Božanske širine kaže da osoba koja zna da neponavljanje nečega u postojanju predstavlja uslov Božanske širine, neće videti ništa drugo osim filijacije u svetu postojanja.Pošto se postojanje Allaha te'ala, koji je „jedan“, umnožava ispoljavanjem na različitim nivoima zbog Božanske širine, osoba koja je obazriva u telvinu je ona koja neprestano vidi jedinstvo u mnoštvu, mnoštvo zajedno, (Futûhât-ı Mekkiyye, IX, 249-252). Abdulkerîm el-Cîlî kaže u svom telvinu da su ljudi tamkina melameti, da uzimaju Gospodara te'ala za svog Predstavnika u svim svojim poslovima, da postupaju u skladu sa merom robovanja i da kriju ono što je za ahiret u ovome svetu. Prema Kasaniju, telvin i temkin se sastoje od nivoa spoljašnjih, ezoteričnih i zajedničkih manifestacija. Necmeddin-i Daje je objasnio „telvin setr“, „tamkin“ kako se manifestuje.

Bibliografija

Serrâc, el-Lüma‘: İslâm Tasavvufu (trc. H. Kâmil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 357. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî’nin Risaleleri (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1401/1981, tercüme, s. 131.Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 211-213. Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 521-523. Hâce Abdullah el-Herevî,Menâzilü’s-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak (trc. Abdurrezzak Tek), Bursa 2008, s. 133. Baklî, Meşrebü’l-ervâh (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 147-148. Sühreverdî, Avârif, s. 85-86. Abdürrezzâk el-Kâşânî, Leṭâʾifü’liʿlâm (nşr. Mecîd Hâdîzâde), Tahran 1379/2000, s. 181-184. İbnü’l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2008, IX, 249-252. İsmâil Rusûhî Ankaravî, Nisâbü’l-Mevlevî (trc. Tâhirülmevlevî, haz. Yakup Şafak – İbrahim Kunt), Konya 2005, s. 243-244. Seyyid Mustafa Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsânı Kâmil (nşr. İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 336-338. Refîk el-Acem, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 199-201. Süleyman Uludağ, Tasavvufun Dili, İstanbul 2007, II, 47-55. M. Cevâd Şems, “Telvîn ve Temkîn”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1383/2004, VIII, 138-141.

Kurb – القرب - Sufijski izraz u smislu bliskosti s Allah-om Teâlâ.

Autor:

SÜLEYMAN ATEŞ

Reč kurb, koja u rečniku znači "blizu", često se koristi zajedno sa svojom suprotnošću bu'd (daleko) kao sufijski termin. Blizina i udaljenost se mogu zamisliti u terminima vremena, prostora, udaljenosti, ranga i pripadnosti. Dok je u Kur'anu objašnjeno da mušrike ne treba dovoditi blizu Mesdžid al-Harama, mesta (at-Tavba 9/28), Kada se pominje da se bliži dan kada će ljudi dati račun, misli se na bliskost u vremenu (al-Anbija 21/1), a bliskost loze se objašnjava izrazom „rođaci“ (en-Nisa 4/7) u ajetima u kojima se pominje zakon o nasleđu. Međutim, i u Kur'anu (a.m.) i u hadisima, riječi kurb i bu'd uglavnom izražavaju duhovnu bliskost i udaljenost. „Blizu sam, odgovaram na poziv onoga koji moli“ (el-Bekare 2/186); Blizina o kojoj je reč u ajetima koji znače „Bliži smo mu od vratne vene“ (Kaf 50/16) nema nikakve veze sa prostorom i daljinom. Ovo je takođe slučaj (el-Enbija 21/109; Fussilet 41/44). Uklanjanje iblisa iz Božanskog prisustva znači da je on lišen Božanske milosti i blagodati. Prema sufijama, kurb znači biti blizak ibadetu i pokornosti, a suprotno ovome je kloniti ih se. Blizina roba Allahu te'ala znači da je blizak ibadetima i dobrim delima koja vode večnoj sreći, a njegova udaljenost od Allaha te'ala znači da je blizak lošim delima koja će ga dovesti do njegove večne nesreće. Prve sufije više su se fokusirali na to kako se steklo stanje kurb-a. Prema Ibn Ata-u, to je edeb evlija koji dovodi ljude do nivoa bliskosti Allahu te'ala (Kurbijet), (Sulemî, str. 270). Ahmed b. Hadraveyh, s druge strane, smatra da se ta razina može dostići tolerancijom (ibid., str. 106). Ebu'l-Huseyin en-Nûrî kaže da ljubav pobjeđuje kurb (ibid., str. 166). Prema Ibn Hafîfu, biti blizak Allahu teala znači uvijek raditi stvari koje su u skladu s Njegovim te'ala pristankom, a biti blizak Allahu te'ala uvek ga čini uspešnim (ibid., str. 466). Biti blizak Allahu Teala u stanju mukašefa i obreda je kurb, a kloniti se ova dva stanja je ovo. Kurb zahteva odvraćanje pažnje od bilo koga osim od Allaha te'ala i boravak sa voljenim u srcu, (Tehanevî, I, 115; II, 1164). Glavna stvar u sufizmu je stanje fenâ i dzem'a. U ovom stanju, sufija postiže jedinstvo. Tada dualnost nestaje. Međutim, u slučajevima gdje se spominju kurb i bu'd dolazi do dihotomije između bliskog i bliskom. Iz tog razloga, Hâce Abdullah Herevî kaže da je kraj kurba dualnost, u ovom slučaju kurb je na neki način bu'd, a cilj tesavvufa (mistike) je jedinstvo (Ṭabaḳāt, str. 192, 492, 651). Činjenica da sâlik zna da je blizak Allahu te'ala i govori o tome, sprečava ga da bude blizak Njemu te'ala. U tom smislu, kurb je zapravo ovo jer kurb je zastor. Zapravo, u nekim slučajevima, sâlik se drži podalje od njega kada misli da je blizu Allaha te'ala.Ebu'l-Huseyin en-Nûrî kaže onima koji govore o kurbu: "Onaj ko mu je najbliži, iako je u njemu, taj je najdalje od njega" (Kušajri, str. 216). Biti blizak Allahu te'ala, postići Njegovu te'ala ljubav i saglasnost, svrha je svih ibadeta. Žrtva je dobila ovo ime jer je pružala takvu intimu. Oni koji imaju najviše stupnjeve u veri, bliski su prijatelji Allaha te'ala, zvani mukarrebûn (el-Vâkıa 56/11, 88). Za njih su pripremljene najbolje blagodati na onome svetu, (elMutaffifin 83/28). Meleki najbliži Allahu te'ala nazivaju se i mukarrebun (en-Nisa 4/172). Zbog toga što su se oni koji su mukarreb ponašali i klanjali na najbolji način, Ebu Said je rekao: "Dobra dela abrâra su dela mukarreba." Čovek je najbliži Allahu te'ala kada je u ibadetu (el-Alak 96/19). U hadisu se kaže: "Kada je sluga najbliži Allahu te'ala, to je trenutak kada klanja" (Musned, II, 421; Muslim, "Ṣalat", 215). Namaz se smatra verničkim mi'radžom jer duhovno uzdiže ljude i približava ih Allahu te'ala, (Hucvîrî, str. 306).

Postoje dvije vrste kurba, jedan je blizak slugi Hakka te'ala, a drugi je blizak Hakku te'ala. Karib je jedno od imena Allaha te'ala. “Mi smo mu bliži od njegove vratne žile” (Kāf 50/16); Sufije koji tumače ajete sa prevodom "Ja sam blizu, odazivam se pozivu onoga koji moli", (el-Bekare 2/186), govore o dve vrste blizine Allaha te'ala, jednoj općoj i drugoj specifičnoj. Općenito, Hakk te'ala je jednako blizak svim ljudima. To znači da im je Allah te'ala blizak sa svojstvima znanja i moći. U posebnom smislu, Allah te'ala, blizak je vernicima, posebno onima koji imaju takvâluk i Evlijama. “On dobiva jedan hvat onima koji mu priđu za pedalj” (Buhari, “Tevḥîd”, 15; Muslim, “Ẕikr”, 22). To je zato što im je blizu milost i samilost Allah-a te'ala. Muhyiddin İbnu'l-Arabî kaže da postoji i treći Kurb osim ova dva, ali ga nije moguće objasniti (elFutûhât, II, 560). U sufizmu se bliskost koju pružaju farzovi naziva “kurb-i ferâiz”, a bliskost koju pružaju nafile naziva se “kurb-i nevafil”. U hadisu, "Rob Mu se ne može ničim približiti koliko se Allahu te'ala približava obaveznim

ibadetom"; U kudsi hadisu, “Sluga mi prilazi činećі farzove. Sa nafilama mi se zbliži sve dok ga ne zavolim. Kada ga zavolim, postajem njegovo oko koje vidi, uho koje čuje, kad drži ruku, drži je sa mnom, tada on vidi sa mnom, čuje sa mnom,” (Buhari, “Reḳāʾiḳ”, 38). U Kurb-i ferâizu, Pravi je posrednik, a sluga je Njegovo oruđe. Ovo je naznačeno u ajetu koji znači "Kada si bacio, nisi ga ti bacio, nego ga je Allah bacio" (el-Enfal 8/17). U Kurb-i nevafilu, sluga je posrednik, a Hakk te'ala mu pomaže da izvrši svoje radnje. Iako su neki priznali superiornost kurb-i nevafila, velika većina tesavvufa (mistika) mišljenja je da je kurb-i ferâiz superiorniji. Jer, kurbı nevâfile može doseći samo makām-ı cem'a, a kurb-i ferâize može doseći makām-ı cem'u'l-cem'a samo sâlik. Ima i sufija koji reč nawafil tumače kao nefy-i wugzûd. Ibnu'l-Arabi kaže da umesto telesnih (vanjskih) dela kao što su namaz i post, dela iz srca kao što su vera i iskrenost, približavaju ljude Allahu te'ala, (ibid., II, 558-561). Biti blizak Hakku te'ala, stavlja osobu pod veliku odgovornost. Budući da nije lahko ispuniti obvezu njegove bliskosti, evlije u tom stanju trpe velike poteškoće; Iako kažu "Kurb-i sultan je fire-i suzan", žele mu biti bliže i jako se boje biti daleko od njega. Ne treba zaboraviti da su izrazi blizu i daleko nominalni i relativni, te da je Allah te'ala bliži svemu od same te stvari. Kod Nakšîbendija, “kurb-i velayet” znači intimnost, postignuta kroz fenâ, beka, sulûk i privlačnost. Bliskost koja se postiže sleđenjem i nasleđivanjem Hz.Poslanika (s.a.v.s.), naziva se “kurb-ı nubuvvet”, tako da se i ovo drugo smatra prihvatlivijim (Abdulmecîd el-Hani, str. 189).

Bibliografija

Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, “ḳurb” md. a.mlf., Leṭâʾifü’l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, II, 229. et-Taʿrîfât, “ḳurb” md. Tehânevî, Keşşâf, I, 115; II, 1164. Müsned, II, 421. Buhârî, “Tevḥîd”, 15, “Reḳāʾiḳ”, 38. Müslim, “Ẕikir”, 22, “Ṣalât”, 215. İbn Mâce, “Fiten”, 38. Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü’l-evliyâʾ, Beyrut 1960, s. 499. Serrâc, el-Lümaʿ, s. 84. Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 159-160. Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 100, 110. Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 106, 166, 270, 466, 560. Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 306. Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 174-177, 216. Herevî, Ṭabaḳāt, s. 192, 492, 651. Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn-i Yûsufî), Tahran 1347, s. 195. Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, Tahran 1983, s. 518. İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 558-561. a.mlf., Menâzilü’l-ḳurbe, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 770. İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 499. İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 502. Reşehât Tercümesi, s. 187. Ankaravî, Minhâcü’lfukarâ, Bulak 1256/1840, s. 222. Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1367, II, 310. Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu’l-verdiyye, Kahire 1308, s. 189. el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 936.

LUTUF – اللطف - Izraz kelama, koji označava Božanski čin koji olakšava čoveku da veruje u Allaha Teâlâ i svojom voljom izvršava Njegove Teâlâ naredbe.

Autor:

İLYAS ÇELEBİ

Lutf je infinitiv koji u rečniku znači "biti ljubazan i saosećajan, postupati dobro", takođe se koristi kao imenica u značenju "činiti dobro, pokazivati milost i pomagati". Letâfet, koji potiče iz istog korena, znači "biti tanak i proziran, malen i obiman, tako da se ne može opaziti osetilima" (Lisânu'l-ʿArab, "lṭf" čl.). Lutuf se definira kao "Božanski čin koji olakšava osobi da veruje u Allaha Teâlâ i izbegne poricanje i pobunu svojom voljom". Na jednom mestu u Kur'anu (a.m.), to znači "delovati tajno i obazrivo", (el-Kahf 18/19), kao glagol je na sedam mesta "obavljati svoje radnje u ritmu, pokazujući dobrotu i milost prema svojim slugama, najsuptilnije i najtajnije stvari koje se ne mogu opaziti osjetilima". Pripisuje se Allahu Teâlâ kao ime u značenju "biće koje čak zna" (M. F. Abdulbâkī, al-Mu'cem, "lṭf" md.) . Osim toga, reči fāl, ihsan i milost, također se nalaze u Kur'anu (a.m.) u značenjima bliskim milosti (ibid., "fḍl", "ḥsn", "rḥm" čl.). Koncept lutufa se koristi u raznim hadiskim predajama sa značenjima "činiti dobro, pomagati, ponašati se ljubazno" (Wensinck, al-Mu'cem, "lṭf" md.). Lutuf, nakon II. (VIII.) veka, pretvoren je u termin kelama, u zavisnosti od koncepta "wudžub alellah" od strane škole Mu'tezila. Iako su islamski teolozi jednoglasni da Allah te'ala daje naklonost Svojim robovima koje je učinio odgovornima za veru i pokornost, oni su izneli različite stavove o manifestaciji ovoga na vernicima i nevernicima, o obimu Božanske moći po ovom pitanju, i da li je to obavezno za Allaha Teâlâ.

1).U slučaju milosti, to je čin Božanske pomoći koji omogućuje osobi da preferira poslušnost obaveznim Božanskim naredbama i izbegava zabranjena loša dela ili se približi takvom stavu, a vredi ne samo u obaveznim delima nego i u preterano obožavanje. Lutuf se deli na dvoje: onaj koji se dobro približava ili udaljava od lošeg postupka (mukarrib) i onaj koji čini delo (muhassil). Mukarrib milost, znači otklanjanje prepreka na putu činjenja dela, kao i faktora koji podstiču zlo. Milost koja se javlja bez uništavanja čovekove slobode izbora i volje, može proizaći izravno iz delovanja Hakka te'ala, mukellefina (odgovorne osobe) ili posrednika koji nije mukellefin. Ako je to zbog delovanja Hakka Teâlâ, tada se milost javlja ili prije, ili blizu, ili nakon što čovek postane odgovoran.Nema sumnje da Allah Teâlâ nije obavezan ako se dogodi prije ili u neposrednoj blizini osobe koja je odgovorna, jer je vadžib samo kada uključuje svrhu kao što je eliminiranje izgovora koji osoba koja je odgovorna može izneti. Zapravo, Hakk Teâlâ omogućuje čoveku slobodu volje i moć delovanja pre nego što to učini. Budući da zna da, nakon što je čoveka učinio odgovornim u okviru mudrosti postizanja razine zasluga, ne bi trebao uskratiti blagodati svome slugi, jer zna da će, ako mu da milost, radije poslušati njegove naredbe i držati se podalje od njegovih zabrana; Davanje sposobnosti rasuđivanja, slanje Hz.Poslanika (a.s.) i obaveštavanje ljudi putem Božanskih knjiga, spadaju u delokrug Božanske milosti koje su obavezne. Ako se milost javlja kroz čin samog mukellefina, imadijući svojstvo izbegavanja štete, to jest, ako će sluga primiti milost kroz čin koji je obvezujući, a ne supererogatorski, na sluzi je da to realizira. Blagodat zavisi od dela nekog drugog a ne samog odgovornog. U ovom slučaju, znanje o Allahu Teâlâ za pomenuti čin je ili znanje druge osobe da će to učiniti, u ovom slučaju bi bilo lepo kada bi Allah te'ala smatrao prvu osobu odgovornom, ako ne, u ovom slučaju, takođe, ne bi bilo lepo da za to smatra prvim odgovornim. Međutim, u oba slučaja, Božansko znanje je povezano s ponašanjem druge osobe.

Lut koji čini radnju vadziba naziva se "tevvfik", a lut koji omogućava napuštanje zabranjene radnje, naziva se "ismet". Allah Teâlâ je dao sve blagodati koje će im omogućiti da veruju u one koje smatra odgovornima. Nema drugih blagoslova u Njegovim očima koji bi omogućili Njegovim slugama da veruju i poslušaju. Dok su raniji Mu'tezile učenjaci branili apsolutnu nužnost milosti bez ikakve diskriminacije, teolozi koji su predstavljali Mu'tazile iz Basre u kasnijem periodu, kao što je Kādi Abduldzebbar, mišljenja su da je blagoslov nakon predloga obavezan za Allah Teâlâ, (Eş'arî, Maḳālât, str. 247; Kādi Abduldzebbār, str. 519-521). Nazzam od Mu'tezila prihvata da Allah Teâlâ ima blagodati koje će pomoći ljudima koje je Allah te'ala učinio odgovornim da veruju, i da on ima takve blagoslove bez ograničenja. Dža'fer b. Harb je, sa druge strane, rekao da Allah Teâlâ ima blagodati koje će omogućiti nevernicima da veruju svojom slobodnom voljom, ali ako te blagoslove da nevernicima, oni neće zaslužiti nagradu za svoje verovanje (Eš'ari , Maḳālat, str.

247). Dza'fer b. Iz Mubeşşirovog ʿAlâ Aṣ'habi'l-luṭfa se razume da on kritizira one koji usvajaju teoriju milosti (DIA, VI, 554). Većina šiitskih teologa je mišljenja da je Allah Teâlâ dužan dati milost Svojim robovima koje je učinio odgovornima, i stoga On Teâlâ ima potrebne naklonosti prema Svojim robovima, (Şeyh Mufîd, str. 366; İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, str. 277). 2). Allah Teâlâ ima blagodati koje će omogućiti onima za koje zna da ne veruju da veruju svojom voljom, ali nije obavezan da ih podari nevernicima. Da je vadžib, u svemiru ne bi više bilo nevernika ni buntovnika, ali to nije slučaj. Ovo ne znači da su blagodati Allaha Teâlâ ograničene. Allah Teâlâ je blagoslovio vernike, a zaveo nevernike. U Kur'anu (a.m.) stoji da su prsa ljudi kojima se želi zavesti (el-En'am 6/125), da se niko ne može duhovno očistiti bez Njegovog Teâlâ lutufa i milosti (en-Nur 24/21), i da se dunjaluk onih koji će zalutati, ako im je opskrba u izobilju održava umereno. U Kur'anu (a.m.), se navodi da On Teâlâ sužava grudi ljudi koje želi da zavede, (el-Enʿâm 6/125) i da niko ne može biti duhovno očišćen bez njegovog lutuf-a i milosti, (en-Nûr 24/21), Istaknuto je, (eş-Şûrâ 42/27), da se svetovnost onih koji će zalutati, ako im je hrana obilata, održavat će se umereno, te je istaknuto da će se, ako nema opasnosti da budu podsticaj, pružiti će se mogućnost poriciteljima da grade kuće u kojim će se osećati udobno, (ez-Zuhruf 43/33-35), obavešteno je da je Kur'an (a.m.) izvor upute i lek za srce vernika, a izvor slepila i vrsta gluvoće za nevernike, i da nanosi štetu nevernicima, (Fussilat 41/44; alIsra 17/82), također je objašnjeno da će, ako Allah te'ala bude hteo, svi će ljudi na zemlji verovati, (Junus 10/99). Nužnost je Hakk te'ala pravda da Allah Teâlâ ne daje sve blagodati koje će im omogućiti da veruju po vlastitom izboru, te se stoga ne može okarakterizirati kao škrtost i okrutnost. Jer, Allah Teâlâ je stvorio nevernike, održao ih na životu do adolescencije i poslao druge Hz.Poslanike (a.s.) nakon što im je dao sposobnost rasuđivanja, ali nevernici ipak nisu verovali, (Eş'ari, al-Lumaʿ, str. 148; Nesefî, II, 725- 737). U stvari, razum također prosuđuje da Allah Teâlâ ne mora da da sve blagoslove koji će doprineti njihovom verovanju u sopstvenu volju nevernicima, jer pošto je prinuda izraz nemoći, to je za Allaha Teâlâ neverovatno. Ni u međuljudskim odnosima ne smatra se potrebnim davati milost do krajnjih granica. Konsenzus ummeta da je potrebno tražiti pomoć od Allaha Teâlâ u namazu, tražiti zaštitu od greha kako bi mogli obavljati svoju dužnost ibadeta, dokaz je da milost nije obavezna Allahu Teâlâ. Kad bi Allah Teâlâ bio obavezan da nevernicima podari sve vrste blagodati kako bi ovi verovali, onda bi morao slati Hz.Poslanika (a.s.) svakog veka da bi zaštitio naslednike Hz.Poslanika (a.s.) i one koji su u poziciji da donose pogrešne presude. Međutim, poznato je da se to u stvarnosti ne događa, a to prihvaćaju i mu'tezile teolozi, koji milost vide kao obaveznu za Allaha Teâlâ, (Sayyid Sherîf al-Cürcânî, VIII, 196). U tom slučaju, osoba kojoj je Allah Teâlâ naklonjen, poverovao je i poslušao, a osoba koju je Allah Teâlâ lišio Njegove Teâlâ milosti, sledila je put poricanja i pobune, (Eşʻari, Maḳālât, str. 577-578; İbn Fûrek, str. 53).Svi Ešarijski, Maturidijski i selefijski učenjaci, ovog su mišlenja. Bišr b. Mu'temir i teolozi Bagdadskih mu'tezila, koji su mu bili potčinjeni, također kažu da Allah Teâlâ nije obavezan dati milost Svojim robovima. Međutim, nisu se slagali sa sunitskim stavom da Allah te'ala daje prednost samo vernicima, a uskraćuje nevernicima, (Eşʻarî, Maḳālât, str. 246; Kādi Abduldzebbār, str. 520). Teolozi, koji su usvojili dva različita glavna gledišta na temu milosti, kritikovali su jedni druge.

Kādi Abduldzebbār čak ne smatra Mudzbire-a (Eşʻariyyu) svojim protivnikom u pitanju milosti. Jer, po njemu, milost znači pomoći čoveku da svojom voljom izabere veru i poslušnost. Međutim, Eşʻariyya i drugi suniti imaju razumevanje koje može značiti potpuni nedostatak slobodne volje osobe. Osim toga, Mu'tezile su se obavezali prema Allahu Teâlâ da bi povećao svoju moć samo da bi omogućio mukellimu (odgovornoj osobi) da prevaziđe obavezu i eliminiše izgovore koje je mogao izneti, dok suniti svog slugu podvrgavaju obavezi koju on nije mogao sebi priuštiti (tadlif-i ma la yutak). Sa obzirom na to da mu je to dozvoljeno, podrazumeva se da su oni daleko od problema blagodati. U tom pogledu, Eşʻariyya i drugi Suniti nemaju poziciju da budu protivnici Mu'tezila po pitanju milosti (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, str. 519-520). Kādi Abduldzebbār, koga je smatrao pravim protivnikom Muʻtezila, on tvrdi da Bişr b. Muʻtemir i članovi škole Bagdada Mu'tezile svoje stavove zasnivaju na lažnoj osnovi. Prema njegovim rečima, videlo se da Allah

Teâlâ ima moć da natera svakog čoveka da poveruje svojom voljom, i da uprkos tome neki ljudi veruju, a drugi se okreću poricanju. Pogrešno je reći da lutf nije vadzib Allahu Teâlâ. Jer, nije nemoguće da Allah Teâlâ iz obrasca ponašanja zna da neki od robova kojima On Teâlâ želi da povjeruju neće verovati, tako da se tretman koji će se prema njemu učiniti, neće pretvoriti u milost. Naime, moguće je da otac dvoje dece iz svog psihičkog stanja zna da će jedno od dece koja ga zanimaju ići u školu i završiti školovanje, dok drugo neće pokazati volju da završi svoje obrazovanje. Sa ovom se može uporediti situacija Allah-a Teâlâ u pogledu mukellima, (ibid, str. 523). Sunitski su znanstvenici također kritizirali teorije milosti Mu'tezila i šiitskih teologa. Ebu'l-Muîn en-Nesefi kaže da postoje neki aspekti teorije milosti koji su u suprotnosti s principom aslaha. Budući da je čin verovanja i poslušnosti teško izvesti bez Božanske milosti, ali je moguć i daje više nagrada, dok će obavljanje iste radnje kao primanje milosti dovesti do manje nagrade. Prema principu aslaha koji su usvojile mu'tezile, potrebno je lišiti mukallifa milosti kako bi se postiglo više nagrada i najviši nivo. Ovo je u suprotnosti s tvrdnjom da je milost obavezna za Allaha Teâlâ, (Tebṣıratü'l-edille, II, 732-733).

(prim.prev. Samir Bhem: ASLAH – الْأُصلح - To je jedna od ideja koju su prihvatili Mu'tezile u svom osnovnom pogledu na "vudžub alelah". Aslah, izveden iz korena salah koji znači "biti koristan osobi, izazvati u njoj zadovoljstvo i radost", znači "najprikladnija, najkorisnija i najbolja stvar u vezi sa slugama". Iako su reči hasen, milost, thavab i mudrost slične po značenju aslah, one imaju različite strane. Jer, prema Mu'tazili, iako je djelo božansko, ne mora biti okarakterizirano hasenom, milošću, zaslugom i mudrošću. Iako nije sigurno tko je skovao ovaj izraz, za koji se kaže da se pojavio pod utjecajem političke misli pred pokušajem vladara da se opravdaju otkrivanjem vlastite nepravedne prakse kao posljedice božanske sudbine po prvi put, (Neşşar, I, 342) Kao što se razumije iz izraza u Muġniju, prvi koji su upotrijebili koncept aslaha bili su mu'tezilski teolozi kao što su Ebü'lHuzeyl al-Allaf, Nazzam, Abu Haşim al-Cubbai i Ali. el-Esvari. Samo Bisr b. Mu'temir i Dırâr b. Amr se usprotivio (Ibn Hazm, III, 201). Iako postoje različiti stavovi o detaljima Aslaha, mu'tezile su usvojile dva različita pogleda, od kojih je većina pripadala Ebu'l-Huzejlu al-Allafu i Nazzamu. Prema Ebu'l-Huzejlu, Allah te'ala nije u stanju stvoriti ono što je prikladnije (aslah) za Njegove robove od sredine koju je stvorio. Prema Nazzamu, Allah te'ala može stvoriti ono što je prikladnije za Njegove robove nego što je On stvorio, i nema kraja delima koja Allah te'ala može učiniti, (Aş'ari, str. 576-577). Islamski teolozi su jednoglasni u stavu da je pokornim robovima potrebna milost Allah-a te'ala da bi verovali i bili poslušni. Razmimoilaženja u mišljenjima uglavnom se skupljaju oko toga da li u Allah-ovim te'ala očima postoje blagodati koje će svim ljudima omogućiti da veruju svojom voljom, da li on daje prednost nevernicima i da li je Allah te'ala dužan da svoje robove počasti svojim blagoslovima. Treba reći da se razumijevanja koja će dovesti do karakteriziranja Allaha te'ala kao dužnika i sužavanja Njegove te'ala milosti ograničavanjem Njegove te'ala milosti ne poklapaju sa spisima i informacijama do kojih um može doći o Allahu te'ala. Sa druge strane, postoje aspekti koji otežavaju pomirenje stava da Hakk te'ela vernicima daje prednost samo zato da oni svojom voljom veruju i pokoravaju se, a nevernicima to potpuno uskraćuje, ajetima i logikom pravde.

Kada gledamo na temu milosti u smislu svetih spisa, potrebno je reći da je ljudima dovoljno dano Božanskih blagoslova i milosti koje će pomoći mukellidima (odgovornim osoboma, osobama koje su na sebe preuzeli odgovornost) da vjeruju i budu poslušni. Davanje slobodne volje čoveku na način da može prevladati svoju obavezu, slanje Poslanika (a.s.), jasno deklariranje svojih ibadetskih dužnosti kroz Božanske knjige, glavni su blagoslovi. To govore i oni koji tvrde da je milost neophodna. Što se tiče pitanja davanja bereketa samo vernicima, a nevernicima lišenog, to se može svatiti na sledeći način: Allah te'ala nije nikoga stvorio ni vernikom ni nevernikom. Svatko je rođen sposoban da bude vernik ili nevernik.Ako čovek postane punoljetan i upotrebi svoju volju u pravcu vere i pokornosti, Allah te'ala će mu dati blagodat kao nagradu za ovaj izbor koji počinje na dunjaluku. Ako svoju volju upotrijebi u pravcu poricanja i pobune, Allah te'ala ga

lišava njegove blagodati. U tom slučaju lišavanje nevernika Božanske milosti ne treba svatiti kao lišavanje volje i moći da veruje i da se pokorava.

Bibliografija

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “lṭf” md. Lisânü’l-ʿArab, “lṭf” md. Wensinck, el-Muʿcem, “lṭf” md. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “lṭf”, “ḥsn”, “nʿam”, “fḍl”, “rḥm” md.leri. Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 148-149. a.mlf., Maḳālât (Ritter), s. 246248, 291, 573-578. Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 379-381. İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 53. Şeyh Müfîd, el-ʿAḳl fî uṣûli’d-dîn, Beyrut 1412/1992, s. 366-367. Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 519-525. İbn Metteveyh, el-Mecmûʿ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf (nşr. D. Gimaret), Beyrut 1981, II, 375-403. Nesefî, Tebṣıratü’ledille (Salamé), II, 723-737. Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli’d-dîn (nşr. Vedî‘ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 118-119. Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 256. Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 74-75. Nasîrüddîn-i Tûsî, Tecrîdü’l-iʿtiḳād (nşr. M. Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî), [baskı yeri yok] 1407 (Mektebetü’l-i‘lâmi’l-İslâmî), s. 204. İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, el-Bâbü’l-ḥâdî ʿaşer (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365, s. 165, 277. Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 312-313. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, Kum 1991, VIII, 196-200. Süyûrî, İrşâdü’ṭ-ṭâlibîn ilâ Nehci’lmüsterşidîn (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1405/1984, s. 276-278. O. N. H. Leaman, “Luṭf”, EI2 (İng.), V, 833-834. Emrullah Yüksel, “Ca‘fer b. Mübeşşir”, DİA, VI, 554.

MUTEŞÂBİH – المتشابه - Reč ili izraz koji je teško razumeti jer ima više od jedne mogućnosti u smislu značenja.

Autor:

Reč mutešabih, koja potiče od infinitiva teşâbuh, znači “slični, slični jedan drugome na takav način da ih je teško razlikovati”. Kao pojam, odnosi se na reč ili reč koju je teško razumeti jer ima više od jedne mogućnosti u smislu značenja. Formulacija u mutešabih ajetu može imati različita značenja u drugim ajetima, ali su značenja slična u smislu da se mogu odnositi na svako od njih, tako da se ne može jasno znati na koje se značenje misli. Suprotno mutešabihu, muhkam, znači "nas sa jasnim značenjem, koji nema druge mogućnosti u smislu značenja". U Kur'anu (a.m.) se reči izvedene iz infinitiva teşâbuh nalaze u devet ajeta, a šest od njih nije povezano sa značenjem pojma. Dva od tri ajeta nalaze se u 7. ajetu poglavlja Âl-i İmrân, koji se u literaturi naziva "mutešabih ajet", a koji deli Kur'anske ajete na muhkem i mutešabih skupine, a drugi je u poglavlju Zumera, koje opisuje "najbolji govor" kao "mutešabih knjigu". Spominje se u ajetu 23. Prilikom razmatranja teme mutešabiha, pojam muhkema, koji je naglašen, uključen je u četiri ajeta. U jednom ajetu se objašnjava da je šejtan želio zbuniti Poslanike (a.s.) svojim idejama, ali da ih je Allah te'ala uklonio i ojačao njegove ajete, (el-Hadždž 22/52), a u drugom se koristi izraz "čvrsta sura" (Muhammed 47/20). Nakon što je rečeno da su Kur'anski ajeti u suri Hud (11/1) prikazani dvosmisleno, rečeno je da su oni objašnjeni temeljito, u poglavlju Al-i Imrana, u kojem se nalazi mutešabih ajet, prvo se spominje muhkem, a zatim mutešabih ajet. Većina učenjaka je mišljenja da opisi u suri Hud i Zumer, u kojima je u prvoj korišten izraz muhkem za celi Kur'an (a.m.), a u drugoj mutešabih, nisu suprotni nego bliski značenjima.Prema ovom stanovištu, činjenica da je Kur'an (a.m.) potpuno nepromenljiv, da ima kvalitet reči koja je došla od Hakk-a Teâlâ, i da Njegove Teâlâ reči i značenja imaju nepristupačnu superiornost, svaćeno na način na koji se ne može misliti da nijedna druga poruka poništava njenu delotvornost. Istina je i činjenica da je Kur'an (a.m.) potpuno mutešabih, čvrst, oslobođen kontradikcija, nedostižna nadmoć u smislu reči i sadržaja, putokaz za sreću čovječanstva i Poslanika (a.s.). To je protumačeno kao kompatibilnost Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) ajeta u smislu utemeljenja njegovog Poslanstva, (Kadi Abduldzebbar, str. 20-21; Fahreddin er-Razi, Esasu't-takdis, str. 230-231; Takıyyuddin İbn Teymiyye, str 82). Islamski učenjaci su mutešabihe u ovom smislu u relevantnim ajetima imenovali kao "mutešabih-i am", a muhkeme kao "muhkem-i am", a one koji se spominju u poglavlju Ali Imran, nazvali su "mutešabih-i has" i " muhkem-i has". Ibn el-Vezir, str. 89-90). Kao što stoji u 7. ajetu poglavlja Ali Imran, u kojem se spominju mutešabih i muhkem, koji su postali važni pojmovi teologije i tefsirskih nauka, jedna grupa Kur'anskih ajeta su muhkemi, koji tvore osnovu knjige, a ostali su mutešabih. Oni koji u svojim srcima imaju tendenciju da se udalje od istine slede mutešabih knjige sa željom da izazovu svađu i odstupe od te'vila, dok samo Allah Teâlâ zna te'vil mutešabiha. Ovde je istaknuto da mutešabih ajeti čine osnovu Kur'ana (a.m.) i da mutešabih ajete treba razumeti u svetlu njih, te je istaknuto da iako su mutešabih ajeti prikladni za tumačenje, muhkemi nisu prikladni za to. Prema jednoj od predaja koju prenose mufesiri o razlogu objave ajeta, grupa kršćana iz Nedžrana došla je Resulullahu (s.a.v.s.), raspravljala s njim o Hz.Isau (a.s.) i rekli:“ Zar ne kažete da je Isa duh i reč Allaha?"

Kada je Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao "da", oni su to protumačili kao da je Hz.Isa (a.s.) bio duh rođen od Allaha Teâlâ, i kako su protumačili Allaha Teâlâ , koji je u Bibliji metaforički opisan kao "otac" (eb), kao Hz.Isa-ovog (a.s.) oca u stvarnom smislu te reči, također je ajet u suri Nisa (4/171) uzet kao dokaz za Isa-ovo (a.s.)

Božanstvo kroz te'vil (tumačenje).

Prema drugoj predaji, razlog objave ovog ajeta bio je Ebû Yâsir b. Ahtab. Reč je o skupini Židova među kojima je i Ahtab. Jevreji su se počeli raspravljati sa Allahovim te'ala Hz.Poslanikom (s.a.v.s.) o očekivanom životnom veku pripadnika vere islama, te su ih zavodeći sa hurûf-ı mukattaa, izneli

brojke zasnovane na proračunu ebdžeda, te je objavljen dotični ajet. Neki učenjaci, kao što je Katade, rekli su da se ovaj ajet odnosi na inovatore koji žele tumačiti mutešabih prema svojim vlastitim stavovima, tvrdeći da Sabaiyye, Havârice, Kaderiyye, Mudzessime i Dzahmiyye trebaju biti uključeni pored judaizma, kršćanstva i magusizma, (Taberi , VI., 186-199). Iako se čini da su predaje koje su objavlene o ljudima Knjige koji su živeli u vreme Allah-ovog Teâlâ Hz.Poslanika (s.a.v.s.) u skladu s istorijskim činjenicama, moguće je uključiti svakoga ko je sklon skrenuti s pravog puta unutar opsega ovog ajeta. Jer, u izvorima se navodi da je prvih osamdeset ajeta poglavlja Âl-i İmrân poslano o kršćanima iz Nadzrana koji su se raspravljali s Hz.Poslanikom (sa.v.s.) u Medini. Iako je Taberi preferirao predaju da je povezani ajet uglavnom namenjen Židovima koji su pokušavali protumačiti huruf-i mukattaa prema proračunu ebdžeda, (ibid, VI, 195-196), postoje sumnje u pouzdanost ove predaje, (Ahmed Hasan Ferhat, III/5 [1986], str. 186; vidi također HURÛF-I MUKATTAA). Muhkemi, čija su značenja sa sigurnošću poznata, ajeti su koji otkrivaju osnovne principe islama u pogledu verovanja, ibadeta i ponašanja, (Taberi, VI, 170-174). U spomenutom ajetu, ljudi koji su opisani kao tražeći fitnu su oni koji mutešabihe vide kao sredstvo za izazivanje sumnje i smutnje, tumačeči ih u skladu sa svojim željama.Svi mufesiri su se složili da se Kur'an (a.m.) sastoji od muhkam ajeta i mutešabih ajeta, na osnovu 7. ajeta poglavlja Ali Imran, Suleyman Ateş, jedan od savremenih pisaca tefsira, tvrdio je da u Kur'anu (a.m.) nema mutešabih ajeta i da su mutešabih spomenuti u poglavlju Âl-i İmrân povezani s mutašabihima u Bibliji. Zato što se u Kur'anu (a.m.) navodi da su značenja ajeta jasna i razumljiva (Hud 11/1; en-Nahl 16/103; en-Nur 24/34-36). S obzirom da nema sigurnih podataka da su as'habi tumačili kur'anske ajete, te da se nisu razilazili oko značenja Kur'ana (a.m.), podrazumeva se da su oni koji tumače mutešabihe bili kršćanski učenjaci (Savremeni tefsir od Uzvišeni Kur'an, II, 14-16). Ova tvrdnja Suleymana Ateşa nije u skladu s navodima Kur'ana (a.m.), posebno ajeta mutešabihata, i konsenzusom mufesira, pored Hz.Poslanikovih (s.a.v.s.) reči o potrebi da se uloži napor da se razume Kur'an (a.m.), i podatak da su ga as'habi pokušali ispuniti.Iako se pojam mutešabih spominje u hadisima, nema podataka o njegovom značenju i definiciji; Navodi se da je samo Hz.Poslanik (s.a.v.s.) rekao da treba izbegavati one koji slede mutešabih ajete (Buhari, "Tefsir", 3/1; Ebu Davud, "Sunnet", 2). Međutim, u hadiskim zbirkama, a posebno u komentarima koji se temelje na predaji, postoje podaci da je Allah-ov Teâlâ Hz.Poslanik (s.a.v.s.) objasnio ispravna značenja nekih ajeta koji bi mogli biti pogrešno protumačeni. Na primer, kada su neki od as'haba dali značenje "nepravde prema čoveku" reč "ugnjetavanje" u ajetu (el-En'am 6/82) , u kome se kaže da su oni koji ne mešaju svoju veru sa okrutnošću oni koji stižu na pravi put, Hz.Poslanik (s.a.v.s.) je rekao da navedena okrutnost znači "pridruživanje partnera Allahu" i te'vilom (protumačio) mutešabih ajet, (Ebu'l-Fida Ibn Kesir, II, 153).U nekim hadiskim tekstovima koji su prihvaćeni kao verodostojni, postoje reči i izrazi koji spadaju u grupu mutešabih nas. Ove hadise, od kojih je većina o Allah-ovim Teâlâ svojstvima, opisu dženneta i džehennema, protumačili su učenjaci. Fahreddin er-Razijev Esâsu't-ta'dîs uključuje mutešabih hadise kao i ajete. U literaturi nema mnogo podataka o stavu as'haba u pogledu tumačenja mutešabiha. Prenosi se da je samo Umer kaznio osobu po imenu Subeyg koja je postavljala pitanja o mutešabihima, (Dârimî, "Muḳaddime", 19).

Ovaj njegov stav mora se dovesti u vezu sa židovskim optužbama Kur'ana (a.m.) kao kontradiktorne knjige i njihovim pokušajima da tumače mutešabih u skladu sa svojim ciljevima, (Mahmud Kamil Ahmed, str. 138). Naime, Jahiz, jedan od ranih teologa, navodi da su prvo židovi, a potom i kršćani, pribegavali mutešabihima kako bi zbunili ljude s malo znanja ili čija vera još nije uhvatila korena u njihovim srcima, da skreću pažnju na pogrešna značenja, to potvrđuje, (el-Muḫtâr, str. 65-66, 83-84).Nakon što su ljudi knjige počeli zloupotrebljavati mutešabihe protiv vere islama, hadiski učenjaci su dali važnost doslovnom značenju ajeta koji upozorava one koji tumače mutešabihe kako bi od njih napravili nered, te su se oštro protivili ispitivanju značenje

mutešabih i optuživali one koji se time bave kao krivoverje.Kao što se može utvrditi, haridžije su po prvi put zajedno ispitivale muhkem i mutešabih ajete o istoj temi kako bi utvrdile odredbe sadržane u Kur'anu (a.m.), i dok su izvodile opće odredbe iz reči, primenili su na svoje upotrebe u starim arapskim pesmama kao i u jezičnim pravilima, (Ibn Rushd, str. 150; Mahmud Kamil Ahmed. , str. 38, 139). Ahmed b. Hanbel je, s druge strane, prvi opisao mutešabih o Božanskim svojstvima od Cehma b. Safvana, čiji su sledbenici primenili pogrešna tumačenje, (te'vil). Kasnije su ove te'vile (tumačenja) napisali Ebû Hanîfe i Amr b.Ubeyd. On (Hanbel) izveštava da su Ubejda usvojili oni koji su sledili njegove stavove, (er-Red, str. 66-67). Suočeni s ljudima knjige koji se drže mutešabiha i nastavljaju kritizirati Kur'an (a.m.) i Hz.Poslanika (s.av.s.), mu'tezile učenjaci su prvo pomislili da su to haridžije, zatim su usvojili te'vil metodu Cehm b. Safvân-a, i razvili neka tumačenja islamske vere.Najpre su Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, kao i mu'tezilski učenjaci, pokušali odgovoriti na kritike ateista i ljudi Knjige, identificirajući muhkem i mutešabih ajete u svojim delima pod nazivom "meani'l-Kur'an" i "mutešabihu 'l-Kur'an" te objašnjavajući metaforička značenja koja sadrže. Kao rezultat studija koje su se razvile do kadije Abdulcebbâra, utvrđene su metode tumačenja mutešabiha u svetlu muhkema i zaključeno da se to može ostvariti uzimajući u obzir verske, mentalne i jezičke principe.Paralelno razumevanje podvrgavanja mutašabiha te'vilu takođe su usvojili sunitski teolozi. Ovaj pokret se prvo pojavio među učenjacima Hanafiyye-Mâturîdiyye oko Samarkanda, a zatim među teolozima Eš'ariyya u regiji Basre. Međutim, i mu'tezile, maturidijje i eš'arije učenjaci su izneli različite stavove o tome koji su ajeti prihvatljivi, a koji mutešabih, i svaki pripadnik mezheba je prihvatio ajete koji potvrđuju principe koje su usvojili, i one koji se čine da mogu biti protiv njih kao mutešabih. Ahmed b. Hanbel je, s druge strane, rekao da nema potrebe za te'vilom s obrazloženjem da se za neke od ajeta ne može smatrati da imaju značenje suprotno od drugih, te da ih treba razumeti u okviru predaja koje se pripisuju Allah-ovom Teâlâ Hz.Poslaniku (s.a.v.s.) i njegovim as'habima, a ne u svetlu mentalnih i jezičkih principa mutešabiha. Iako postoji razlika u mišljenjima u tačnom određivanju muhkema i mutešabiha, nema razilaženja oko toga, da li su ajeti koji se odnose na haber-ske prideve mutešabiha, jer je jezik nedovoljan da ih izrazi. Bez obzira na predmet, većina učenjaka je prihvatila ajete koji imaju više od jednog značenja ili čije je značenje zatvoreno, kao i doslovne ajete čija značenja mogu razumeti stručnjaci za stvari koje se tiču nevidljivog carstva, kao što je hurûf-ı mukattaay , sudbina i uvjeti sudnjeg dana. Ima onih koji smatraju da nije dosledno da se toliki broj ajeta prihvati u mutešabihskoj skupini, na osnovu toga što se više od pola Kur'ana (a.m.) ne može razumeti (Mustafa Sabri Efendi, IV, 422-425, 440-443) . Budući da je moguće odrediti na koje se od mogućih značenja mutešabiha misli u svetlu muhkema koje sadrže glavna načela vere, tvrdnja da se više od polovine Kur'ana (a.m.) neće razumeti zbog velikog broja mutešabiha, ne čini se tačnim. Verski učenjaci su razvili različite metode da to spreče i da objasne nejasne ajete, (vidi MUHKEM). Neki učenjaci kelama i tefsira rekli su da predaje o Poslanicima (a.s.) u Kur'anu (a.m.) imaju obeležje koje se mogu nazvati doslovnim mutešabihom. Na primer, izražavanje istog sadržaja različitim rečima u različitim surama, neusklađenost reda reči na jednom mestu s drugim, uvođenje i odgađanje između reči, upotreba reči kao nekre* ili mârife* u različita mesta se mogu smatrati ovim žanrom, (Bedreddin İbn Cemâa, str. 47-53; Taşköprizade, II, 524-525). Sadržaj i prirodu nekih od duhovnih mutešabih zna samo Allah te'ala. Hurûf-ı mukattaa, koji se nalazi na početku dvadeset i devet sura, spada u ovu grupu. (nekre*-

Neodređeno ime, neodređeno (slovo-i neopisivo) ime.), (mârife*- Reč na arapskom koja obično uzima prefiks "elif-lam" i označava određenu stvar. Očigledno, poznato.).Pored bića i događaja kao što su ruh, melek, arş, kursî, levh, kalem, sûr, sâat, dâbbetu'l-arz, cennet, cehennem, koji se ne mogu spoznati osetilima i umom, ajeti koji se odnose na prirodu Božanskog lica i atributa, također se razmatraju u ovoj vrsti mutešabaha. Osim toga, ajeti o ljudskom životu i običajima, čije značenje i sadržaj ovise o dokazu ili tumačenju, nisu apsolutni, već relativni. Općenito je prihvaćeno da se takvi mutešabihi mogu razumeti zahvaljujući tumačenjima (te'vil) učenjaka (râsihin- Izraz Kur'ana (a.m.), označava one koji imaju sigurno i duboko znanje, ne ostavljajući

mesta sumnji i oklevanju.), koji su dobro upućeni u nauku, pozivajući se na mentalne, verske, znanstvene i jezične podatke, ali je istaknuto da tumačenja (te'vil) napravljeno neće biti konačno. Može biti vezan za kvantitet kao što je tešabuh u ajetima, kvalitet kao što je vudžub-nedb, vreme kao što je nâsih-mensuh, prostor kao što je ispunjenje običaja i tradicije, uvjeti koji čine sam čin istinitim ili lažnim, kao npr. uvjeti namaza, (Râgıb al-Isfahani, al-Mufredat, "şbh" art.; Elmalılı, II, 1038-1040; Osman b. Ali Hasan, str. 479-486).Uglavnom postoje dva svatanja o tumačenju mutešabihata. Pored Evzâî, Sufyân es-Sevri, Malik b.Enesa i Šafije, muhaddije i većina selefija su odbacili te'vil, neki učenjaci od Hasana el-Basrija i gotovo svi teolozi i kasniji učenjaci, osim onih čija značenja zna samo Allah te'ala, podležu te'vilu u okviru određenih metoda i pravila, prihvatio je da ga se može zadržati i to je i učinio. Osim ovih, šiiti i mistici imaju neke jedinstvene predodžbe. Postojanje ajeta u Kur'anu (a.m.), čije značenje niko osim Allaha Teâlâ ne može znati, ili koje ljudi s određenim kvalifikacijama mogu protumačiti uz posebne napore, bilo je posebno pitanje intelektualne rasprave i analize, a različite skupine u istoriji i danas je zloupotrebio ovaj oblik izražavanja Kur'ana (a.m.). Želeo se okoristiti njime za svoje posebne svrhe (vidi BÂTINIYYE). Jedna od mudrosti koja stoji iza prisustva mutešabih tekstova u Kur'anu (a.m.) i u nekim hadiskim izveštajima je da je on transcendentna institucija u smislu kako svog izvora tako i nekih svojih subjekata. Najveće načelo (aslu'l-usûl) u Božanskim religijama je sam Allah Teâlâ, koji je stvorio i vlada svemirom. Poznato je da se njegova suština i atributi u smislu njegove prirode ne mogu shvatiti osjetilima i općenito umom koji ovisi o njima. Osim toga, opisi života nakon smrti, džini, meleki i šejtani koji ulaze u carstvo nevidljivog, također su isključeni iz posmatranja i iskustva. Podaci koje verski tekstovi daju po ovim pitanjima uvek će biti u obliku približnih (mutešabihskih) percepcija koje će se razlikovati ovisno o svetskim iskustvima.Također treba napomenuti da je dunjalučki život ispit i razvojni stadijum za ljudsku vrstu koju je Allah dž.š., stvorio "udahnuvši iz svoje duše*" i svaki pojedinac će se nakon smrti vratiti svome Stvoritelju. Osoba koja će steći kompetenciju, prolazeći kroz razne testove, ne bi trebala ispitivati sve protiv svog Stvoritelja, već bi trebala steći vrlinu predaje u skladu sa svojim mestom. Odnos između Stvoritelja i stvorenog nije zasnovan na međusobnim pravima i obavezama, već se sastoji od pokornosti roba i ljubavi umotane u beskrajnu Allah-ovu Teâlâ milost. Suštinski, na kraju mutešabih ajeta stoji da oni koji su produbili znanje, vjeruju u sve muhkame i mutešabihe s pokornošću. Činjenica da su neki od ajeta Kur'ana (a.m.) mutešabih, zapravo dodaje bogatstvo i dubinu ovoj Božanskoj reči. Baš kao iu književnim tekstovima u obliku proze ili poezije, kada ih čitaju ljudi iz različitih kultura u različitim vremenima i zemljopisima, prirodno je da nastaju različita razumijevanja u skladu s kulturom čitatelja. Kur'an (a.m.) je jedina Božanska knjiga koja je svojim pismom i čitanjem od početka do danas sačuvala svoj izvorni identitet. Sa druge strane, intelektualni pokret u interpretaciji nekih njegovih ajeta treba prihvatiti kao vrlinu, a ne kao nedostatak. Od prvih perioda, napisana su razna dela na temu mutešabih. Sadržaj ovih je općenito određenje mutešabiha, da li će biti podložni te'vilu i kako će se oni tumačiti za one koji usvoje te'vil (vidi TE'VIL).

FIKH – SERIJATSKO PRAVO.

Dok su hanefijski učenjaci u početku objasnili termin mutešabih kao "reč sa mogućnošću više od jednog značenja", počeli su ga koristiti u značenju "reč koja ima najviše zaključaka" stavljajući ga u razliku između reči u terminima jasnoće i zatvorenosti od početka V. (XI.) veka. Razume se da su Kerhî i Cessâs, koji su predstavnici svaćanja prvog razdoblja, smatrali da se i kod mutešabiha može raditi o iskazima koji sadrže predlog, te da se njegova dvosmislenost može otkloniti

pribegavanjem prosudba koja nije otvorena za više od jedne mogućnosti. Na primer, čitanje bez reči glagola "akd" ("akadtum" čitanje) korišteno u 89. ajetu poglavlja el-Maide, kada se govori o zakletvi koja zahteva iskupljenje, otvoreno je za dva značenja: zakletva data usmeno (učiniti ili ne učiniti nešto u budućnosti), želja i orijentacija u srcu. Kiraet šede (recitacija “akkadtum”) izražava samo prvu od ovih. U ovom slučaju, čitanje bez greške se tumači prema jednoznačnom čitanju, te se ocenjuje da je za iskuplenje zakletve potrebno samo kod mu'akidske zakletve, odnosno davanja usmene zakletve koja sadrži unaprijed gledano obećanje, i da se ne smatra obaveznim u ne-mun'akidu (vezanom za prošlu situaciju). Prema svaćanju koje je postalo prihvaćeno i ustalilo se u hanefi usulskim (metodološkim) delima, nakon Debûsîja, mutešabih je definiran kao "reč koja je toliko neprozirna da je nitko na svetu ne može znati, ili da je mogu znati samo ljudi koji su se produbili u nauku". U tom smislu, budući da je prihvaćeno da se primeri mutešabiha ne mogu naći u izrazima koji sadrže propozicijske odredbe, činjenica da se ovaj termin nalazi kao suprotnost muhkeminu u terminologiji fikhske metode, čisto je teorijska i nema nikakvu drugu funkciju osim da dovršiti razliku u formulaciji u smislu zatvaranja (M. Edib Sâlih, I, 311-325). Utilitaristi koji usvajaju metodu mutekelima, koriste izraze mudzmel i mutešabih da izraze zatvorenost formulacije. Međutim, postoje različiti pristupi u odnosu između ova dva pojma, (vidi MUCMEL / MUDZMEL).

(prim.prev. Samir Bhem: “udahnuvši iz svoje duše*” - Detalj pitanja-Ima li Allah Teâlâ duha?- Nema ili ima, možeš li napisati jasan odgovor?

-Kako bismo trebali verovati u ovu stvar?

ODGOVOR:

Dragi brate,

-Ne može se reći da Allah Teâlâ ima "duha". Ni na koji način se ne spominje Božji duh. Jer duša je deo bića. Allah Teâlâ je izvan delova. Ovome nas uči sura Ihlas.

„(Allah Teâlâ) mu je tada (čoveku) dao najpogodniji oblik i dunuo u njega iz njegovog duha. (Sedzda, 30/9)

Značenje izraza „duvaše iz duše svoje“ u gornjem ajetu znači „od duha koji stvori“. Upotreba izraza "Min Ruhihi" (iz njegove duše) ima za cilj da naglasi važnost duše stvorene za čoveka u očima Allaha Teâlâ i da mu oda počast.- Da, Allah Teâlâ pripisuje sebi reč "duh" i kaže "svoju dušu", to je počasni atribut. Drugim rečima, to znači „od duha koji sam stvorio...“. U stvari, "Allah-ova Teâlâ kamila, Allah-ova Teâlâ kuća" u Kur'anu (a.m.) se koriste kao izrazi. Allah-ova Teâlâ upotreba izraza „njegova sopstvena duša“ je da istakne da je duša data čoveku veoma različita od duše koja je data drugim živim bićima, i da je to čudno i divno stvorenje. (vidi Zemahşeri, Razî, Beyzavî, Kurtubî, Ebu’s-Suud, Alusî, İbn Aşur, tumačenje ajeta). U stvari, kada nekome poklanjate olovku, "dajem vam svoju olovku kao poseban poklon." izjava: „Predstavljam vam ovu olovku. Mnogo je elegantnije, časnije od svog izraza.

- Ukratko, Allah Teâlâ ima atribut "ruh- život", ali ne postoji takav atribut kao "duh".

Uz selame i dove...

Islam po pitanjima.).

Bibliografija

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şbh”, “ḥkm” md.leri. Lisânü’l-ʿArab, “şbh”, “ḥkm” md.leri. et-Taʿrîfât, “Müteşâbih” md. Tehânevî, Keşşâf, I, 792-795. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şbh” md. Dârimî, “Muḳaddime”, 19. Buhârî, “Tefsîr”, 3/1. Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2. Hasan-ı Basrî, Risâle fi’l-ḳader (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü’lʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 86-87. Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü’sselef içinde), s. 66-67. Ressî, Uṣûlü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd (Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), I, 97-121. a.mlf., el-ʿAdl ve’t-tevḥîd ve nefyü’t-teşbîh ʿanillâh (Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), II, 106-110. Câhiz, el-Muḫtâr fi’r-red ʿale’nnaṣâra (nşr. M. Abdullah eş-Şerkāvî), Beyrut 1411/1991, str. 65-66, 83-84. Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, er-Red ʿale’l-Mücbire (Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), II, 107-108. Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), VI, 170-205. İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 64. Şerîf er-Radî, Ḥaḳāʾiḳu’t-teʾvîl fî müteşâbihi’t-tenzîl, Tahran 1406, s. 127-147, 217218, 396-398. Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 6-36. İbn Mutarrif el-Kinânî, el-Ḳurṭayn ev kitâbey Müşkili’l-Ḳurʾân ve Ġarîbih li’bni Ḳuteybe, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 36, 91-97, 113-124; II, 102-108. Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 60. Tâcülkurrâ el-Kirmânî, el-Burhân fî müteşâbihi’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah), Mansûre 1411/1991, s. 44-64. Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 412-413. Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 25. İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici’ledille (nşr. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 150. Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 226-249. a.mlf., Mefâtîḥu’l-ġayb, VIII, 166-170. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Reddü’l-müteşâbih ile’l-muḥkem mine’l-âyâti’l-Ḳurʾâniyye ve’l-eḥâdîṯ i’n-nebeviyye, Kahire 1415, s. 31-54, 114-162. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Tefsîru Sûreti’l-İḫlâṣ, Kahire 1323, s. 73-99. Bedreddin İbn Cemâa, Keşfü’l-meʿânî fi’l-müteşâbih mine’lmeṯ ânî (nşr. Abdülcevâd Halef), Karaçi 1990, s. 45-53, 87. Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), II, 153. Ebû Abdullah İbnü’l-Vezîr, Îṯ ârü’l-ḥaḳ ʿale’l-ḫalḳ, Beyrut 1403/1983, s. 89-90. Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 356-357, 524-525. Sadreddîn-i Şîrâzî [Molla Sadrâ], Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî), Tahran 1362, s. 76-103. Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (elMektebetü’l-İslâmiyye), I, 102-107. Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, III, 80-88; XVI, 159-160; XXIII, 258. Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Şerḥu Ramażân Efendi ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1320, s. 113-114. Milaslı İsmail Hakkı, Kur’an’ın Mûcizeleri ve Müteşâbih Âyetlerin Tefsiri, İstanbul 1935, s. 68-90. Elmalılı, Hak Dini, II, 1035-1048. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-Menâr, III, 163-175, 196. Hudarî, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire 1389/1969, s. 136-137. Halîl Yâsîn, Eḍvâʾ ʿalâ müteşâbihâti’l-Ḳurʾân, Beyrut 1980, I, 16, 123-124. Mustafa Sabri Efendi, Mevḳıfü’l-ʿaḳl ve’l-ʿilm ve’l-ʿâlem, Beyrut 1401/1981, IV, 410-443. Mahmûd Kâmil Ahmed, Mefhûmü’l-ʿadl fî tefsîri’l-Muʿtezile li’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Beyrut 1403/1983, s. 31-52, 91-92, 100, 138-150. Ahmed İsâm el-Kâtib, ʿAḳīdetü’t-tevḥîd fî Fetḥi’l-bârî şerḥi Ṣaḥîḥi’lBuḫârî, Beyrut 1403/1983, s. 167-170. M. Edîb Sâlih, Tefsîrü’n-nuṣûṣ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 229, 311-325, 326, 332-351. M. Sait Şimşek, Kur’an’da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh, İstanbul 1987, s. 9-15. Süleyman Ateş, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1989, II, 12-17. Adnân Muhammed Zerzûr, ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1991, s. 163-178. Osman b. Ali Hasan, Menhecü’l-istidlâl ʿalâ mesâʾili’l-iʿtiḳād ʿinde Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa, Riyad 1413/1993, II, 473-487. Muhsin Demirci, Kur’an’ın Müteşâbihleri Üzerine, İstanbul 1996, s. 38-67, 71-86, 116-129. Abdülkerîm el-Hatîb, “el-Muḥkem ve’l-müteşâbih fî kitâbillâh”, Eḍvâʾü’ş-şerîʿa, VII, Riyad 1396, s. 207-224.Ahmed Hasan Ferhât, “Meʿâni’l-muḥkem ve’l-müteşâbih fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm”, Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, III/5, Küveyt 1986, s. 141-208. M. Ali eş-Şehristânî, “es-Sebeb fî istiʿmâli’l-Ḳurʾân ʿale’l-müteşâbihât”, el-Câmiʿatü’l-İslâmiyye, I/4, London 1994, s. 57-66. Yusuf Işıcık, “Kur’an’da İki Temel Kavram: Tevil ve Müteşâbih”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XIII, Konya 2002, s. 20-26.

RÂSİHUN – الراسخون - Pojam Kur'an (a.m.), označava one koji imaju sigurno i duboko znanje, ne ostavlajući mesta sumnji i oklevanju.

Autor:

CİHAT TUNÇ

U rečniku, to je množina reči râsih (fiksan), koja poteče od korena reči rusûh, što znači "(nešto) što treba postaviti na svoje mesto, biti stabilno i čvrsto, (znanje o predmetu) biti slobodan od sumnje i steći sigurnost" (Lisânu'lʿArab, "rsḫ" md. ; Ebu'l-Bekā, str. 465). Upotrebljen je u složenici "er-rasihun fi'l-ilm" na dva mesta u Kur'anu (a.m.), (Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/162), u istom se značenju koristi i u hadisima. (Dârimî, “Ferâʾiż” , 8). Mâturîdî izveštava da je rasihî tumačen rečima “mutadarisîn” (oni koji imaju duboko znanje kroz međusobnu diskusiju, istraživanje i analizu), “mutesâbitîn” (oni koji imaju čvrsto znanje) i “natihîn” (oni koji eliminiraju slabe mogućnosti i dobivaju snažno znanje) (Taʾvîlâtu'l-Ḳurʾân, II, 247). Râgıb el-Isfahani, nakon što je opisao osobu koja se uzdigla do ranga rasiha u nauci kao "koja jača svoje znanje bez oklevanja", pozvao se na ajete u poglavljima Nisa (4/162) i Hucurat (49/15) i rekao: "Allahu i Njegovom Poslaniku, a također i Allah-ovom Poslaniku". Oni koji veruju u ajete objavlene Ekremu (s.a.v.s.) i Poslanicima (a.s.) prije njega, koji nemaju oklevanja” (el-Mufredat, “rsḫ” md.).Fahreddin er-Razi navodi da oni koji su rasihi u nauci, čvrsto svataju Allah-ovu te'ala suštinu, svojstva i da je Kur'an (a.m.) Njegova reč, a kada naiđu na mutešabiha- ako postoji siguran dokaz da njegovo prividno značenje nije Allah-ovo te'ala volja- neće moći razumeti doslovno značenje Njegove te'ala volje, navode da znaju da postoji nešto drugo i da ne poriču prividno značenje (Mafâtîḥu'l-Ghayb, VII, 178).Kao što se može razumeti iz 7. ajeta poglavlja Âl-i İmrân, Kur'an (a.m) se sastoji od muhkam i mutešabih ajeta.Dok je većina islamskih učenjaka, počevši od as'haba i tabi'una, prihvatila da niko osim Allaha te'ala ne može znati tumačenje mutešabihata, neki od njih su bili mišlenja da oni koji su se produbili u nauku, mogu znati ovo značenje. U izvorima poglavar" u ajetu o su pristalice ova dva stava na različite načine svatili strukturu rečenice dela mutešabihatu. Oni koji kažu da niko ne može znati mutešabihat osim Allaha te'ala, prihvataju deo koji počinje sa "ve'r-rasihuna" kao početak nove reči, dok drugi tvrde da je to povezano pozivanjem na reč "Allah". Prema ovom drugom svaćanju, oni koji su se produbili u nauci mogu razumeti i tumačenje mutešabihata (Taberi, III, 182-186; Fahreddin er-Razi, VII, 166-178). Gotovo kao da su mutešabih ajeti protumačeni kao rezultat brzog širenja osvajanja od razdoblja Hulefa-i Rašidina, učešće masa različitih uverenja i ideja u islamskom svetu, kao rezultat formiranja grupa sa nekim ekstremističkim stavovima, te je suočavanje muslimanskog društva s novim problemima na teoretskom i praktičnom polju islama postala nužnost. Međutim, o određivanju mutešabihata postoje različita mišlenja. Pored bića i događaja kao što su ruh, melek, arş, kursî, levh, kalem, sûr, sâat, koji se općenito ne mogu spoznati kroz osetila i umom, kvalitet ajeta vezanih za prirodu ilâhî zât i atributa zna samo Allah te'ala, prihvaćen je kao “apsolutni mutešabih”. Zaključeno je da nass, čije značenje i sadržaj ovise o dokazu ili tumačenju, ima svojstvo "relativnih mutešabiha". Općenito je prihvaćeno da se druga vrsta mutešaba može razumeti zahvaljujući te'vil (tumačenjima) učenjaka koji su se udubili u nauku, u okvirima općih pravila i načela islama, s osvrtom na lingvističke podatke, ali je istaknuo da učinjen te'vil (tumačenja) ne mogu biti konačna (vidi MÜTEŞÂBIH; TE'VIL). Elmalılı Muhammed Hamdi navodi da oni koji se udube u nauku su oni koji se ne savijaju, i ne vole zakrivlenost, svesni su onoga što znaju i ne znaju, sposobni su analizirati ono što ne znaju pomoću onoga što znaju.

Po njemu, oni koji imaju dušu u znanju, veruju u istinitost muhkama i mutešabih ajeta, klone se fitne i smutnje, znaju svoje mesto i delegira stvari koje bi trebalo da se odnose na Božansko znanje (Hak Dini, II, 10441045).

Bibliografija

Taberî, Câmiʿu’l-beyân, III, 182-186. Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 247. Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1423/2003, I, 333. Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân (nşr. Hâşim el-Mahallâtî – Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, II, 701. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VII, 166178; XI, 105-107. Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 465. Elmalılı, Hak Dini, II, 1044-1045.

U Ime Allaha, Uzvisenog, Milostivog, Samilosnog

Neka je sva slava i sva hvala Uzvisenom Allahu, Koji mi je dosad podario veka i zdravlja, Koji me je uputio i pomogao svojim dobrim robovima da danas,(26.02.2024)., dovrsim svoj prvi (-I-) tom knjige Enciklopdeija Islama (860 str.), preveden sa turskog jezika, teme koje su preuzete i iste prevdene i obradzene iz merodavnog, turskog izvora; TDV-ISLAM ANSIKLOPEDISI: Ujedno, ovom prilikom se srdacno zahvaljujem. Ovih dana pred nama, in saa Allah pocinjem na radu mog drugog toma knjige Enciklopedije Islama, pa dokle stignem, odnosno, dok budem imao veka, dobrog zdravlja, kao i upute i pomoci Uzvisenog Allaha. Amin.

Samir B.

(16.03.2024).

U Ime Allaha Sveopceg Dobrocinetlja, Milostivog, Samilosnog

Njemu Teala Hvala

Danas sam, u ovim jutarnjim satima dovrsio drugu ruku lekture na ovoj knjizi enciklopedije islama (-I-) 02.06.2024.

Danas sam ponovo priveo treću ruku lekture ove knjige (-I-) Enciklopedija islama, 03.12.2024.

Danas sam ponovo priveo ćetvrtu ruku lekture ove knjige (-I-) Enciklopedija islama, 24.08.2025.